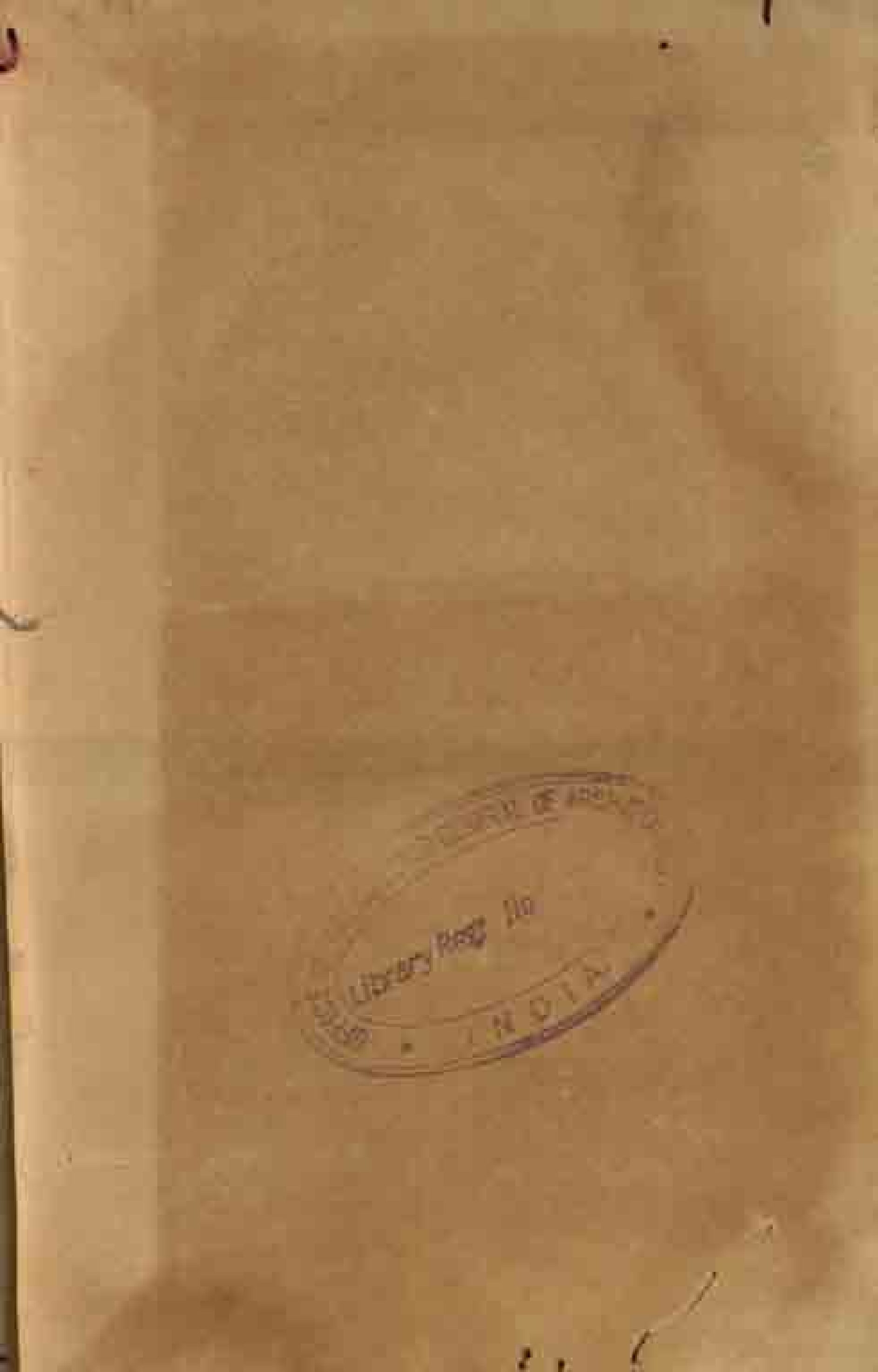

Library Regd. No
INDIA

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Müller**, Dr. **Schlottmann**, in Leipzig Dr. **Krehl**, Dr. **Windisch**.

unter der verantwortlichen Redaction



s Prof. Dr. E. Windisch.

Sechs und dreissigster Band.

Mit 3 Tafeln.

Leipzig 1882,
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des sechs und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Generalversammlung zu Berlin.

Protokollarischer Bericht über die bei Gelegenheit des 5. Internationalen Orientalistencongresses zu Berlin am 16. Sept. 1881 abgehaltene Generalversammlung d. D. M. G.

Berlin, Freitag den 16. Sept. 1881.

Prof. Dillmann eröffnete die Sitzung $^1/_4$ nach 2 Uhr und forderte die Herren Proff. Jacobi und Nowack auf das Protokoll zu führen und ertheilte sodann Herrn Prof. Schlottmann das Wort zur Erstattung des Secretariatsberichts[1]). Prof. Windisch giebt Nachricht über die Redaction der Zeitschrift und der von der Gesellschaft herausgegebenen Schriften[2]). Prof. Dillmann schliesst daran das Desiderium, dass statt der alten Ludolf'schen Typen des Ge'ez die von Brockhaus eingeführt werden. Prof. Sachau wünscht die Anschaffung der Estrangelo-Typen, die Prof. Nöldeke vorläufig noch für entbehrlich hält. Prof. Strack vermisst unter den vom Redacteur angegebenen Schriften, die mit Unterstützung der Gesellschaft veröffentlicht werden, die von Stade herausgegebene alttestamentl. Zeitschrift, was nach Prof. Windisch nur darin seinen Grund hat, dass ihm eine amtliche Nachricht über die Ausführung der Unterstützung noch nicht zugekommen ist. Ueberhaupt hält Prof. Strack die Unterstützung dieser Zeitschrift nicht für richtig im eigenen Interesse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Im Namen des Vorstandes rechtfertigt Prof. Schlottmann den Beschluss desselben, Prof. Nöldeke betont, dass dem Vorstand die Aktionsfreiheit gewahrt werden müsse, nur in dringenden Fällen dürfe die Versammlung eine Kritik üben. Für Prof. Müller erstattet Prof. Schlottmann den Bibliotheksbericht[3]) und Prof. Windisch giebt eine Uebersicht über den Stand der Vereinskasse; worauf die Decharge ertheilt wird. Prof. v. d. Gabelentz wird durch Acclamation, als nach den Statuten in Leipzig ansässiges Mitglied, in den Vorstand gewählt, die vier austretenden Mitglieder wurden wiedergewählt: Pott mit 42, Wüstenfeld mit 34, Nöldeke mit 40, Gildemeister mit 41 Stimmen, ausserdem fielen auf Prym 1, Dillmann 2,

1) S. Beilage A. 2) S. Beilage B. 3) S. Beilage C.

Socin 4, Weber 1, Sachau 1, Schrader 1, Thorbecke 1 Stimme. Prof. Nöldeke stellt den Antrag, dass die nächste Generalversammlung am Ort der Philologenversammlung abgehalten werde. Die Wahl des Präsidenten der nächsten Versammlung wird dem geschäftsführenden Vorstand der Gesellschaft überlassen.

Dillmann als Vorsitzender.	H. Jacobi
Schlottmann	Nowack
als z. Secr. der D. M. G.	Windisch

Beilage A.

Secretariatsbericht 1880—81.

Beigetreten sind der D. M. G. in dem verflossenen Jahre 18 Mitglieder und die K. Universitätsbibliothek in Greifswald.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die folgenden Mitglieder, von denen mehrere zu den hervorragendsten Zierden unserer Wissenschaft gehörten:

Die Ehrenmitglieder: Dr. von Dorn in St. Petersburg, Prof. Dr. Benfey in Göttingen.

Die ordentlichen Mitglieder: Adalbert Kuhn in Berlin; Mögling, Pfarrer in Esslingen; Jaromir Košut, Docent an der Universität Prag; Professor Nesselmann in Königsberg; Dr. Pius Zingerle, Subprior des Stiftes Marienberg in Tyrol.

Im März d. J. wurde uns plötzlich und unerwartet durch eine nach wenigen Tagen tödtliche Krankheit in voller Manneskraft ein Mitarbeiter in besonderem Sinne des Wortes, der Prof. Dr. Loth entrissen, der seit October 1873 Mitglied des Vorstandes gewesen war und bis October 1879 die Redactionsgeschäfte unserer Zeitschrift mit vieler Treue und Umsicht geleitet hatte. Als tüchtiger Arbeiter auf dem Gebiete arabischer Sprache und Litteratur hatte er sich bereits bewährt; was Weiteres und Grösseres von ihm erwartet werden durfte, ist von befreundeter Seite in wehmüthiger Erinnerung dargelegt worden. Ich habe hier insbesondere im Namen des geschäftsführenden Vorstandes seine langjährige eifrige Mitarbeit dankend hervorzuheben.

Auf unser Ersuchen hatte Herr Prof. Krehl die Güte, an Stelle des Dahingeschiedenen, vor welchem er 8 Jahre hindurch die Zeitschrift der D. M. G. redigirt hatte, uns seine Mitwirkung zunächst bis zur gegenwärtigen Generalversammlung zu schenken.

Vom Jahrgange 1880 unserer Zeitschrift wurden geliefert: an Mitglieder der Gesellschaft 479 Exemplare, an gelehrte Gesellschaften und Institute 33, an verschiedene Buchhandlungen 135, zusammen 647.

Statutengemäss ist hier ferner mitzutheilen, dass das Fleischer-Stipendium zum 4. März d. J. durch Herrn Geh. Rath Prof. Dr. Fleischer an Herrn Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der Kaiserlich Deutschen Gesandtschaft in Konstantinopel im Betrage von M. 460,50 ertheilt worden ist und dass der Bestand der Stiftung darnach M. 9557,16 betrug.

Am 8. Jan. d. J. feierte der Herr Kirchenrath Löbe in Rasephas bei Altenburg sein fünfzigjähriges Doctor-Jubiläum, einer der ältesten Mitglieder

unserer Gesellschaft, der in derselben als verdienstvoller germanistischer Forscher den Zusammenhang dieses seines wissenschaftlichen Gebietes mit dem orientalistischen gleich zu Anfang in dankenswerther Weise vertrat. Der Secretär drückte ihm durch ein Gratulationsschreiben im Auftrage und Namen des geschäftsführenden Vorstandes dessen warme Theilnahme aus.

Die gleiche Feier beging am 17. Febr. Herr Prof. Dr. Wüstenfeld in Göttingen, einer der Mitbegründer der Gesellschaft, der dreizehnte unter allen eingeschriebenen Mitgliedern, der in unermüdlicher Thätigkeit durch Edition und Bearbeitung wichtiger arabischer Texte sich ein hohes allgemein anerkanntes Verdienst erworben hat. Der geschäftsführende Vorstand betheiligte sich an der Feier durch Uebersendung einer beglückwünschenden Votivtafel.

In meinem vorjährigen der Stettiner Generalversammlung erstatteten Bericht legte ich dieser die seitens des geschäftsführenden Vorstandes in Betreff des fünften internationalen Orientalisten-Congresses gepflogenen Verhandlungen und deren Resultate, so wie drei daran sich knüpfende, auf die nächste General-versammlung bezügliche Anträge vor (s. Zeitschr. XXXV S. XXI ff.). Diese Anträge wurden genehmigt. Dass wir die uns dadurch übertragenen Mandate erfüllt haben, liegt Ihnen in der gegenwärtigen Versammlung und deren geehrtem Präsidium vor Augen.

Schlottmann.

Berlin d. 16. Sept. 1881.

Beilage B.

Redactionsbericht für 1880—1881.

Wir entnehmen demselben nur die Angaben über die auf Kosten der Gesellschaft im Jahre 1881 erschienenen oder im Druck befindlichen Publica-tionen. Der **35.** Band der **Zeitschrift** ist in den Händen der Mitglieder, ebenso

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahr **1878**, herausg. von *Ernst Kuhn*. Erste Hälfte. [Die zweite Hälfte ist gleichfalls zum Theil gedruckt.]

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahr **1879**, herausg. von *Ernst Kuhn* und *August Müller*.

Ferner ist erschienen:

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. **VII.** Band. No. **4**: Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albrecht Weber* (32 M., für Mitgl. d. D. M. G. 24 M.). Dazu der Gesammttitel des VII. Bandes.

VIII. Band. No. **1**: Die Vetâlapañcavinçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, herausg. von *Heinrich Uhle* (8 M., für Mitgl. d. D. M. G. 6 M.).

Weiter ist erschienen:

Maitrâyanî Samhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder*. **Erstes** Buch (8 M., für Mitgl. d. D. M. G. 6 M.).

Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (herausg. von *A. Müller*). II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes (3 M.; für Mitgl. d. D. M. G. 1 M. 50 ₰).

Im Druck befindlich und ziemlich vollendet ist das **6.** Heft von Jahn's Ausgabe des **Ibn Ja'îš**, ebenso W. Wright's Index zum **Kâmil**. Ferner ist im Druck befindlich Thorbecke's Ausgabe der **Mufaddalijât.**

Beilage C.

Bibliotheksbericht für 1880—1881.

Das verflossene Jahr hat uns die endliche Vollendung des gedruckten Bibliothekskataloges gebracht, dessen zweiter Theil, dank der gütigen Beihilfe mehrerer Mitglieder der D. M. G., fast in jeder einzelnen der sehr verschiedenartigen Abtheilungen mit der Ausführlichkeit eines catalogue raisonné hergestellt werden konnte. Wie in der Vorrede zu dem Hefte, so bitte ich auch an dieser Stelle allen denjenigen, welche bereitwillig und uneigennützig sich der nicht immer anziehenden Aufgabe gewidmet haben, im Namen des Gesellschaftsvorstandes den aufrichtigsten Dank aussprechen zu dürfen.

Gleich in den Beginn des Geschäftsjahres fiel die Uebersiedlung der Sammlungen in das neue Local, welches die Fürsorge der unserer Gesellschaft allzeit mit entgegenkommendstem Wohlwollen geneigten Königlich Preussischen Behörden in dem jüngst vollendeten Bibliotheksgebäude der Hallischen Universität uns zur Verfügung gestellt hat, und dessen Beschaffenheit, vorzüglich im Vergleich mit den früheren Räumlichkeiten, ebenso die Verwaltung erleichtert als die Zugänglichkeit vermehrt. Auch hiefür sei der schuldige Dank der Gesellschaftsvorstände heute wiederholt.

Der Zuwachs zu unseren Beständen ist im letzten Jahre nicht unbefriedigend gewesen. Wieder konnten einige Lücken in den Zeitschriften ausgefüllt werden, theils durch weiteres Entgegenkommen einiger unserer Correspondenten, theils vermittelst des zu diesem Zwecke vor drei Jahren bewilligten und bisher noch nicht vollkommen aufgebrauchten Ergänzungsfonds. Durch Austausch von Doubletten wurden eine Anzahl Werke besonders aus der älteren Litteratur gewonnen; mehrere besonders werthvolle Publicationen neuester Zeit, wie Fergusson's Cave Temples und Rieu's Catalogue, verdanken wir wiederum der stets durch theilnehmende Freunde neu angeregten englischen Freigebigkeit. Auch das Interesse der deutschen Gesellschaftsmitglieder für die Bibliothek scheint — wenn wir nicht etwa in vorschnellem Optimismus befangen sind — in einer allerdings weiteren Aufschwunges noch in hohem Grade bedürftigen Hebung begriffen. So haben wir denn im Ganzen den Eingang von 274 Büchersendungen zu verzeichnen gehabt, einer Anzahl, welche fast die durch besondere Verhältnisse gesteigerten Accessionen des Jahres 1879—80 erreicht; sie setzt sich aus 142 Fortsetzungen und 132 neuen Werken zusammen. Ein besonders werthvolles Vermächtniss ist endlich der Handschriftensammlung zugekommen: den grössten

Theil von Loth's wissenschaftlichem Nachlass haben die Aeltern des Heimgegangenen unserer Gesellschaft überwiesen, deren Vorstande derselbe so lange angehört hatte. Mögen die Ergebnisse der Lebensarbeit des zu früh verstorbenen Forschers, in unabgeschlossener Gestalt wie sie gewissenhafter Benutzung hier zugänglich gemacht werden, für die Wissenschaft, welcher er eine unablässige und selbstlose Thätigkeit gewidmet, nicht ohne Frucht bleiben.

Anwesende Mitglieder und Gäste der D. M. G. [1])

1) Dillmann.
2) Jacobi.
3) Nowack.
4) Weber.
5) Schlottmann.
6) Windisch.
7) Dr. Strauss.
8) Dr. L. v. Schroeder.
9) Th. Nöldeke.
10) F. Prym.
11) E. Schrader.
12) Herm. L. Strack.
13) A. Socin.
14) Dr. Ch. Michel.
15) Dr. prof. E. M. W. Petr.
16) Dr. prof. Leo Schmeedorfer.
17) Friedrich Baethgen.
18) Prof. Steinthal. Berlin.
19) v. d. Gabelentz.
20) M. J. de Goeje.
21) Victor v. Rosen, St. Petersburg.
[22) Brozeit.]
23) Merx.
24) Lucien Gautier (Lausanne).
25) E. Kautzsch, Tübingen.
26) E. Kuhn.
27) Thiessen.
28) R. Rost.
29) Erman.
30) Dr. K. Kessler.
31) H. Hirschfeld.
32) H. Wenzel.
33) A. H. Sayce.
34) C. P. Tiele.
[35) E. A. Budge.]
36) O. Donner.
[37) Manigk.]
38) Zimmer.
39) Zachariae.
[40) Dr. M. di Martin.]
41) Dr. Wilhelm Lotz.
42) Dr. W. Pertsch.
43) Prof. Dr. W. Volck.
44) Dr. Hermann Brunnhofer.
45) Dr. J. Klatt.
46) Dr. Hillebrandt.
47) R. Garbe.
48) C. Bezold.
49) Thorbecke.
50) R. L. Bensly.
51) Ed. Sachau.
52) Kleinert.

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Einzeichnung. Die in Klammer gesetzten Namen gehören den Gästen der D. M. G. an.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1880.

Einnahmen.

23336 M. 23 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1879.

181 M. — ₰ auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für die Jahre 1877 bis 1879.

6146 „ 15 „ Jahresbeiträge derselben für 1880.

6327 „ 15 „

10 „ 70 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1880, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

9557 M. 16 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1880.

9546 „ 46 „ „ „ „ „ „ 1879.

10 M. 70 ₰ Zuwachs des Fleischer-Stipendii w. o.

477 „ 65 „ Zinsen von hypothek. u. zeitweise auf Rechnungsbuch d. Allgem. D. Creditanstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

61 „ 45 „ zurückerstattete Auslagen.

— „ 45 „ Lucrum durch Coursdifferenzen u. auf eingegangene Wechsel und Checks.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

345 M. — ₰ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.

Ausgaben.

10239 M. 08 ₰ für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band XXXIV“, der „Abhandlungen f. d. K. d. M. VII. Bd. No. 4“, von „Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufassal, ed. Jahn Heft 5 (Sign. 81/100)“, des „Wissenschaftl. Jahresberichts f. 1878, erste Hälfte“ und von „Accidentien“.

51 „ — „ Unterstützung orientalischer Druckwerke.

2987 „ 86 „ Honorare, als:

1498 M. 86 ₰ für „Zeitschrift Bd. XXXIV“
1189 „ — „ „ „Abhandlungen f. d. K. d. M. VII. Bd. No. 4“
240 „ — „ ferner, f. „Wissensch. Jahresbericht für 1876/77 Heft 1/2“.

(incl. Correctur derselben.)

60 „ — „ für Revision von „Ibn Ja'îš Commentar, ed. Jahn, Heft 5.“

2987 M. 86 ₰ w. o.

150 „ — „ Reisediäten an Vorstandsmitglieder zur Generalversammlung in Stettin.

1440 „ — „ Honorare für Redaction d. „Zeitschrift“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

104 „ 40 „ zur Completirung d. Bibliothek d. Ges. in Halle, à Conto der dafür von d. Generalversammlung in Hamburg, bezw. vom Vorstande bewilligten Mittel.

1500 „ — „ von der Königl. Preuss. Regierung
900 „ — „ „ „ „ Sächs. „
2745 M. — ₰ w. o.

1171 M. 05 ₰ durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh. lt. Rechnung v. 28. Juli 1881 gedeckten Ausgaben.
3003 „ — „ Baarzahlung derselben vom 28. Juli 1881.

4174 „ 05 „

37132 M. 68 ₰ Summa. Hiervon ab:
17227 „ 10 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

19905 M. 58 ₰ Bestand. (Davon: 9900 M. — ₰ in hypothek. angelegten Geldern,
9557 „ 16 „ Vermögensbestand d. Fleischer-Stipendii
und 448 „ 42 „ baar)
19905 M. 58 ₰ w. o.

829 „ 09 „ für Buchbinderarbeiten (incl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).
288 „ 87 „ für Porti, Frachten etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.
4 „ 50 „ für Ausfertigung von 9 Stück Diplomen.
93 „ 45 „ Insgemein (für Anzeigen, Wechselstempel u. Coursdifferenzen, für Umräumen d. Bibliothek d. Ges., Reinigung der Sitzungs- u. Bibliotheks-Locale, für Aufwartung u. für Kisten u. Emballage).
1171 M. 05 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. Rechnung vom 28. Juli 1881
132 „ 20 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind
1038 „ 85 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den Absatz von der „Zeitschrift“, den „Abhandlungen“ etc., lt. Rechnung vom 28. Juli 1881.

17227 M. 10 ₰ Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Boltze in Halle, als Monent

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

1013 Herr Dr. Lauer, Regierungs- und Schulrath in Merseburg.

1014 „ Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut.

1015 „ Waldemar Ettel, cand. theol. in Berlin.

1016 „ Karl Ehrenberg, stud. philol. in Leipzig.

1017 „ Theophilus Goldridge Pinches, 1st Class Assistant, British Museum, London.

1018 „ Dr. Wilhelm Schanz, königl. Lycealprofessor in Regensburg.

1019 „ Dr. Christian Snouck Hurgronje in Leiden.

1020 „ Dr. F. Mc Curdy, Princeton, New Jersey, N. A.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds ist eingetreten:

Die Königl. Universitätsbibliothek zu Kiel.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die Ehrenmitglieder Herrn Dr. Johann Paul Freiherrn von Falkenstein, K. S. Staatsminister a. D., Excellenz, † den 14. Jan. 1882, und Dr. John Muir, † den 7. März 1882, ferner ihre ordentlichen Mitglieder Se. Durchlaucht Dr. Friedrich Graf Noer, † den 25. Dec. 1881, Herrn Professor Dr. Redslob in Hamburg, † den 28. Febr. 1882.

Berichtigung.

Auf den ausdrücklichen Wunsch des Herrn Dr. Johannes Rödiger in Königsberg berichtigen wir die Mittheilungen in Bd. 28, p. XV dahin, dass Herr Prof. Dr. Emil Rödiger am **15.** Juni 1874 gestorben ist.

Verzeichniss der bis zum 6. Februar 1882 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 155a [77][1]. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXXV. Bd. IV. Heft. Leipzig 1881. 8.

2. Zu Nr. 202 [153]. Journal asiatique. Septième série. Tome XVIII. No. 2. Août-septembre 1881. No. 3. Octobre-novembre-décembre 1881. Paris. 8.

3. Zu Nr. 217 [166]. American Oriental Society. Proceedings at New Haven, October 26th, 1881. 8.

4. Zu 294a [15]. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe. XCVII. Band. Heft I—III. XCVIII. Band. Heft I, II. Wien 1880. 1881.

5. Zu Nr. 593a (15) [1107]. Bibliotheca Indica. No. 105. The Súrya-Siddhánta, with its Commentary the Gúdhártha-Prakáśaka. Ed. by *Fitz-Edward Hall*, with the Assistance of Pandit *Bápú Deva Sástrí*. Fasc. II. Calcutta 1854. 8.

6. Zu Nr. 593a (22) [970]. Bibliotheca Indica. No. 160. 231. N. S. No. 466. The Sañhitá of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mádhava Áchárya. Ed. by *Maheśachandra Nyáyaratna*. Fasc. XI. XXVII. XXXII. Calcutta 1873—1881. 8.

7. Zu Nr. 593c (1) [1668]. Bibliotheca Indica. No. 121. Wákidy's History of Muhammad's Campaigns, by Aboo 'Abd Ollah Mohammad Bin Omar [sic] Al-Wákidy. Ed. by *Alfred von Kremer*. Fasc. IV. Calcutta 1855. 8.

8. Zu Nr. 593c (2) [1622]. Bibliotheca Indica. No. 62. „The Fotooh Al-Shám;" being an Account of the Moslim Conquests in Syria. By Aboo Ismá'íl, Mohammad bin 'Abd Allah, al-Azdí al-Baçrí. Ed., with a few Notes, By *W. N. Lees*. Fasc. II. Calcutta 1854. 8.

9. Zu Nr. 593c (3) [1646]. Bibliotheca Indica. [Old Series.] No. 61. 69. 75. 83. 86. 93. 101. 106. 111. 123. 128. 136. 138. 205. 207—9. 211. 214. 215. 240. 242. A Biographical Dictionary of Persons who knew Mohammad, by Ibn *Hajar*. Edited, in Arabic, by Mawlawies *Mohammad Wajyh*, *'Abd-al-Haqq*, and *Gholám Qádir* and Dr. *A. Sprenger* [später:] by Maulawí *Abd-al-Hai*. Fasc. I—XIII (= Vol. I. II, 1.). Vol. IV. Fasc. 1—7. Vol. III, No. 1. Vol. II, 3. Calcutta 1853—1880.

---

1) Die in eckige Klammern geschlossenen Ziffern sind die laufenden Nummern des gedruckten Katalogs.

10. Zu Nr. 593c (4) [1871]. Bibliotheca Indica. No. 96. 98. 102. 103. The Conquest of Syria commonly ascribed to Abu 'Abd Allah Mohammad b. 'Omar al-Wâqidi. Ed. with Notes by *Wm. N. Lees.* Fasc. 3—6. Calcutta [1854]. 8.

11. Zu Nr. 593c (5) [1499]. Bibliotheca Indica. No. 58. A Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musalmans. Ed. by Mawlawy *Mohammad Wajyh*, Mawlawies *'Abd al-Haqq* and *Gholám Kádir* and Dr. *A. Sprenger.* Fasc. 1st. [Calcutta] 1853. Fol.

12. Zu Nr. 593c (6). Bibliotheca Indica. No. 68. Soyúty's Itqán on the Exegetic Sciences of the Qorán. Ed. by Mawlawies *Sadeedood Deen Khán* and *Basheerood-Deen*, with an Analysis by Dr. *A. Sprenger.* Fasc. IV. Calcutta 1853. 8.

13. Zu Nr. 593c (7). Bibliotheca Indica. No. 60. 107. *Túsy's* List of Shy'ah Books and 'Alam al-Hoda's Notes on Shy'ah Biography. Ed. by Dr. *A. Sprenger*, Mawlawy *'Abd al-Haqq* and Mawlawy *Gholam Qadir.* Fasc. I. IV. Calc. 1853. 1855. 8.

14. Zu Nr. 594a (5) [1081]. Bibliotheca Indica. New Series, No. 470. The Mimâṁsa Darśana, with the Commentary of Śavara Svâmin, edited by *Maheśachandra Nyâyaratna.* Fasc. XVI. Calcutta 1881. 8.

15. Zu Nr. 594a (13) [968]. Bibliotheca Indica. New Series, No. 300. Gobhilîya [sic] Grihya Sûtra. With the Commentary by the Editor. Ed. by *Chandrakânta Tarkâlaṅkâra.* Fasc. V. Calcutta 1874. 8.

16. Zu Nr. 594a (37). Bibliotheca Indica. New Series, No. 471. The Nirukta. With Commentaries. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sâmaśramî.* Fasc. IV. Calcutta 1881. 8.

17. Zu Nr. 594a (40). Bibliotheca Indica. New Series, No. 469. The Śrauta Sûtra of Âpastamba belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of Rudradatta ed. by *Richard Garbe.* Fasc. II. Calc. 1881. 8.

18. Zu Nr. 594b (6) [745]. Bibliotheca Indica. New Series — No. 22. The Târikh-i Baihaki — containing the Life of Masaûd, Son of Sulṭân Mahmûd of Ghaznin. Ed. by *W. H. Morley.* Fasc. 4. [Calcutta.] 1862. 8.

19. Zu Nr. 594b (13) [748]. Bibliotheca Indica. No. 166. The Muntakhab al-lubâb of Khâfî Khân. Ed. by Maulavi *Kabîr al-Dîn Ahmad.* Part II. Fasc. IX. Calcutta 1869. 8.

20. Zu Nr. 594b (17) [743]. Bibliotheca Indica. New Series. No. 57. 58. 62. 64. 65. The Muntakhab al-tawârîkh of Abd al-Qâdir bin i Malûk Shâh al-Badâonî. Ed. by *W. N. Lees*, and Mawlawi *Kabir al Din Ahmad*, and Munshi *Ahmad Ali.* [Vol. II.] Fasc. I—V. Calcutta 1864—1865. 8.

21. Zu Nr. 609a [2628]. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. November, December, 1881. January, February 1882. London. 8.

22. Zu Nr. 642a [26]. Monatsbericht der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Juli & August. September & October. November 1881. Berlin 1881. 8.

23. Zu Nr. 937 [162]. The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1881. No. XXXIX. Vol. XV. Bombay 1881. 8.

24. Zu Nr. 1044a [160]. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XXIX. 1860 [Titel u. Index] — No. II. 1862. — No. III. 1863. — Part II. 1865 [Titel u. Index]. — Vol. L. Part I, Nos. III & IV. Part II, No. III. IV. 1881. Calcutta 1861—1881. 8.

25. Zu Nr. 1044 b [161]. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. XI. December, 1867. — Id. Titel und Index. Calc. 1867—1868. 8. — No. X. December, 1873. Calcutta 1873. 8.

26. Zu Nr. 1422 a [67]. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. 2e stuk. Batavia 1880. 4.

27. Zu Nr. 1422 b [68]. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XVIII. 1880. No. 1—2. Batavia 1880. 8.

28. Zu Nr. 1456 [69]. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel XXVI. Aflev. 2—4. Batavia 1880. 8.

29. Zu Nr. 1521 a [2620]. Bulletin de la Société de Géographie. Avril, Mai, Juin, Juillet 1881. Paris 1881. 8. — Société de Géographie. Compte rendu des séances. Séance du 6 janvier 1882. 8.

30. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Vierde Volgreeks. Vijfde Deel. — 1e Stuk. 's Gravenhage 1881. 8.

31. Zu Nr. 1831 [150]. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenckelscher Stiftung". Breslau, am Gedächtnisstage des Stifters, den 27. Januar 1882. Voran geht: Materialien zur Entwickelung der altjüdischen Zeitrechnung im Talmud von *B. Zuckermann*. Breslau 1882. 8.

32. Zu Nr. 1856 i [106]. Reis in Oost- en Zuid-Borneo van Koetei naar Banjermassin, ondernomen op last der Indische Regeering in 1879 en 1880 door *Carl Bock*. Met historische Inleiding over Koetei en de betrekkingen van dit leenrijk tot de Regeering van Nederlandsch Indie. Door *P. J. B. C. Robidé van der Aa*. Met Atlas van 30 ethnographische platen in kleurendruk en Schetskaart. Uitgegeven door het Koninglijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie. Eerste gedeelte. [Nebst Atlas.] 's Gravenhage 1881. 4.

33. Zu Nr. 2157 b [2452]. Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Secundum Andreae Schmelleri Indices composuerunt *Carolus Halm* et *Gulielmus Meyer*. Tomi II pars IV. Codices Num. 21406—27268 complectens. Monachi 1881. 8.

34. Zu Nr. 2327 [9]. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1881. Heft II. 1881. Bd. II. Heft III. München 1881. 8.

35. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue archéologique. Nouvelle Série — 22e Année. X. XI. Octobre. Novembre 1881. Paris. 8.

36. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner's* American, European, & Oriental Literary Record. Nos. 159—168. New Series. Vol. II. Nos. 1—10. London 1881. 8.

37. Zu Nr. 2771 a [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde hsg. von *C. R. Lepsius* unter Mitwirkung der Herren *Brugsch*, *Erman* und *Stern*. 1881. Zweites und drittes Heft. Leipzig. 4.

38. Zu Nr. 3224 [2188]. המגיד Hamagid (herausg. von *David Gordon*). 25. Jahrgang. No. 43—50. Lyck 1881. Fol.

39. Zu 3238 [2280]. Proceedings of the Thirteenth Annual Session of the American Philological Association held in Cleveland, Ohio, July, 1881. Cambridge 1881. 8.

40. Zu Nr. 3640 [2623]. Société de géographie commerciale de Bordeaux. Bulletin. 5e année. 2e série. No. 2. 1882. 8.

41. Zu Nr. 3769 [12]. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCLXXIX. Serie Terza. Transunti. Vol. VI. Fasc. 3. 4. Roma 1882. Fol.

42. Zu Nr. 3863 [2061]. Aruch completum sive Lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis ed. *Alexander Kohut*. Tomus tertius fasc. primus; secundus. Viennae 1881. 4. [2 Exx.]

43. Zu Nr. 3868 [46]. Annales de l'Extrême Orient. Revue asiatique et océanienne. 4e année. No. 41. 42. Novembre. Décembre 1881. Janvier 1882. Paris. 4.

44. Zu Nr. 3937 [1666]. Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari quos ediderunt *J. Barth*, *Th. Nöldeke*, *P. de Jong*, *E. Prym*, *H. Thorbecke*, *S. Fraenkel*, *J. Guidi*, *D. H. Müller*, *M. Th. Houtsma*, *S. Guyard*, *V. Rosen* et *M. J. de Goeje*. III, IV. Sectionis tertiae pars quarta quam ediderunt *S. Guyard* (p. 961—1163) et *M. J. de Goeje* (p. 1164—1280). Lugd. Bat. 1881. 8.

45. Zu Nr. 3981. De Indische Gids. Derde jaargang. 1881. December. Vierde jaargang. 1882. Januari. Februari. Amsterdam. 4.

46. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Partie littéraire. 2e série. Tome XIII [sic]. 11e. 12e livr. Novembre. Décembre 1881. Tome XV. 1e livr. Janvier 1882. — Partie technique. 2e série. Tome VII. 9e et 10e. 11e livr. Sept.-oct. Nov. 1881. Paris 1881. 1882. 8.

47. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Sechzehnter Band. Erstes bis fünftes Heft. Berlin 1881. 8.

48. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band VIII. No. 1—9. Berlin 1881. 8.

49. Zu Nr. 4033. Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. Leipzig 1881. 8. [2 Exx.]

50. Zu Nr. 4260. Journal of the Anjuman-i-Panjab and Panjab University Intelligencer. (English Section.) Vol. I. No. 30—35. Lahore 1881. Fol.

51. Zu Nr. 4265. The Imperial Gazetteer of India. *W. W. Hunter*, C. I. E., LL. D. IX voll. London 1881. 8. [Doublette]

52. Zu Nr. 4288. Comento sopra i Salmi (פי׳ ס׳ תהלות) inedito ed unico del Rabbi Immanuel ben salomo romano trascritto e pubblicato da *Pietro Perreau*. Fasc. XXV. Parma 1881. Fol.

53. Zu Nr. 4296. Atti del IV Congresso degli Orientalisti tenuto in Firenze nel Settembre 1878. Volume I. Con nove tavole. 1880. Vol. II. Con due tavole. 1881. Firenze. 8. [Doublette].

II. Andere Werke.

4319. Die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen. Von *Wilhelm Grube*. Leipzig 1881. 8.

4320. L'Inde française en 1880 par *Eugène Gilbert*. Paris 1881. 8.

4321. المقتطف جريدة علميّة صناعيّة تصدر اول كل شهر لمنشئيها يعقوب صروف وفارس نمر. Jahrg VI. No. 6. 7. [p. ٣٢١—٤٢٨]. Beirut 1881. 4.

4322. Aus dem deutschen Gelehrtenleben. Aktenstücke und Glossen herausgegeben von *Paul de Lagarde*. Göttingen 1880. 8.

4323. Versione sanscrita dell' episodio dantesco: Francesca da Rimini. Ricordo ai colleghi indologi del Congresso orientalistico di Berlino. *Giovanni Flechia.* 1881. 8.

4324. La Leggenda cristiana della ribellione e caduta degli angeli in rapporto a due tavolette assire del Museo Britannico a proposito di alcuni articoli apparsi sopra vari giornali cattolici Esame storico critico per *Leonello Modona.* Bologna 1878. Kl. 8.

4325. Ueber den Aristeasbrief. Von *Sp. C. Papageorgius.* München 1880. 8.

4326. *Σπυρ. Κ. Παπαγεωργιος. Η Λειτουργια των εν Ανατολῃ Εκκλησιων.* [S.-A., datiert Febr. 1881.] 8.

4327. *Cesare M. Nahmias.* Manuale pratico di italiano ed arabo volgare per uso dei viaggiatori italiani in oriente. Fasc. I. Firenze 1881. 8.

4328. *Jas. Burgess.* Memorandum on the Collection and Publication of Indian Historical Inscriptions. Edinburgh 1881. Fol.

4329. Arische Forschungen von *Christian Bartholomae.* Erstes Heft. Halle 1882. 8.

4330. Мингрельскіе Этюды. Первый выпускъ. Мингрельскія Тексты съ переводомъ и объясненіями. Собр. и изд. *Ал. Цагарели.* — Второй выпускъ. Опытъ фонетики Мингрельскаго языка. *Ал. Цагарели.* Санктпетербургъ 1880. 8.

4331. О грамматической Литературѣ Грузинскаго языка. Критическій очеркъ. *А. Цагарели.* Санктпетербургъ. 1873. 8.

4332. Книга Мудрости и Лжи. (Грузинскія басни и сказки XVII–XVIII стол.) Саввы-Сулхана Орбеліани. Перев. и объясн. *Ал. Цагарели.* Санктпетербургъ. 1878. 8.

4333. Fünf Streitfragen der Basrenser und Kûfenser über die Abwandlung des Nomen. Inaugural-Dissertation ... von *Jaromír Košut.* Leipzig. A. u. d. T.: Fünf Streitfragen der Basrenser und Kûfenser über die Abwandlung des Nomen aus Ibn el-Anbârî's كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين nach der Leydener Handschrift hsg. u. bearb. von *Jaromír Košut.* Wien 1878. 8. (A. d. Sitzungsb. d. Wiener Ak. LXXXVIII. Bd., S. 271 ff.)

4334. R. Istituto di Studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Orario e Programmi delle Lezioni e delle Conferenze per l'anno accademico 1880—81. — Id. 1881—82. 8.

4335. Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881. Erster Theil. Bericht über die Verhandlungen. Berlin 1881. 8.

4336. Die preussisch-türkische Defensivallianz (1763—65). Ein Beitrag zu Friedrichs des Grossen orientalischer Politik. Von *W. Nottebohm.* [Aus der Festschrift des Lehrer-Collegiums zum 200jährigen Jubiläum des Friedrichs-Werderschen Gymnasii zu Berlin. Sept. 1881.] 8.

4337. Philosophy and Philosophical Authors of the Jews. A Historical Sketch with Explanatory Notes, by *S. Munk.* Transl. by *Isidor Kalisch.* Cincinnati 1881. 8.

4338. Ueber Leben und Werke des 'Abdallah Ibn ul-Mu'tazz von *Otto Loth.* Leipzig 1882. 8.

4339. *Herm. L. Strack.* Midrasch. [S.-A. aus Herzog-Plitt's Real-Encyklop. f. prot. Theol. u. Kirche, 2. Aufl. Bd. IX.] 8.

4340. Theodosius de situ terrae sanctae im ächten Text und der Breviarius de Hierosolyma vervollständigt herausgegeben von *J. Gildemeister.* Bonn 1882. 8.

4341. A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of His Highness The Mahárájá of Bikáner. Compiled by *Rájendralála Mitra.* Published under Orders of the Government of India. Calcutta 1880. 8.

4342. a. Am 17. März 1871. [Gedicht zum Jubiläum P. *Pius Zingerle's*] — b. Zum 17. März 1871. Verzeichniss der Schriften des Dr. *Pius Zingerle.* Innsbruck. 8.

4343. Le Muséon Revue Internationale publiée par la société des lettres et des sciences. Tome I. No. 1. Louvain 1882. 8.

4344[1]. Ishinho. [The useful Book for a Japanese Physician.] 30 Hefte.

4345. Koumitsu-jikiōron (etc.) or Jukkuan-sho. [The Book for the Buddhism.] 10 Hefte.

4346. Sandai-jitsuroku. [The Record on the Reign of the three Emperors (in the year 857 A. D.).] 20 H.

4347. Genpei-Seisuiki. [The Rise and Fall of the House of Genji and Heiji.] 25 H.

4348. Busso-tōki. [The Description of the celebrated Hindoo Buddhists.] 21 H.

4349. Taihō-kōbutsu-kegunkiō. [The Book for the Buddhism, edited in China.] 34 H.

4350. Razan-sensei-shibunshiū. [The Collection of the Poetry and Phrase by the celebrated Writer called *Razan* (1-31 sentence — 32-58 poetry).] 60 H.

4351. Kokushi-jitsuroku. [The History of Japan from the Beginning to 1594 A. D.] 36 H.

4352. Kokushi. [The several Descriptions about the Tokugawa Government.] 25 H.

4353. Quammei-nikki. [The Record on the Reign of Tokugawa (1625).] 12 H.

4354. Kōbōdaishi-gioōki. [About the Behaviour of the Kōbōdaishi, the Founder of the Tendai Religion.] 6 H.

4355. Shakafu. [The Description of the Several Things about Shaka (Buddha).] 5 H.

4356. Adzumakagami. [The History of the Middle Age of Japan.] 25 H.

4357. Hatsukenden. [The celebrated Novel written by Mr. *Bakin*, about 50 years ago.] 106 H.

4358. Taihōtō-daishinkiō. [The Book for the Buddhism.] 15 H.

4359. Shokiōshiū. [The Extract of the several Books of the Buddhism.] 20 H.

4360. Yafuki. [The Record in the Year 979 A. D.] 8 H.

4361. Kōchōshiriaku. [The Brief History of Japan.] 8 H.

4362. Yengishiki. [The Japanese Ceremony, Laws etc. edited in the year 907 A. D.] 50 H.

4363. Yenkōdaishi-den. [The Biography of the Japanese Buddhist called Yenkō.] 24 H.

4364. On-nempu. [The Chronology of the Reign of Tokugawa.] 25 H.

4365. Jū-jū-shinron. [The Book for the Buddhism.] 10 H.

4366. Koke-shidai. [The System of the Ceremony of Tokugawa.] 19 H.

4367. Nihonshoki. [The Ancient History of Japan.] 15 H.

---

1) Die bei Nr. 4344—4387 in eckigen Klammern beigefügten Inhaltsangaben sind buchstäblich einem der Sendung beigegebenen, in Japan selbst angefertigten Verzeichniss entnommen, welches zu verificieren Herr Professor Dr. v. d. *Gabelentz* die Güte gehabt hat.

4368. Zoku-Nihonkōki. [The Supplementary to the Japanese History called Nihon-Kōki.] 10 H.

4369. Zoku-Nihonki. [General History of Japan called Nihonki — The Supplementary.] 20 H.

4370. Ruishiū-Sandaikaku. [The several Descriptions of the Laws, Ceremony, etc., of Japan in Ancient Times.] 16 H.

4371. (Midzukagami / Ohkagami / Masukagami) or Mikagami. [The Japanese History written with High Classics.] 15 H.

4372. Sendai-kūji-honki. [The History of the Japanese Mythology.] 18 H.

4373. Koshichō. [The Ancient Writing about the Old History.] 10 H.

4374. Itsusaikiō. [The most important Book for the Buddhism.] 9 H.

4375. Hiradoki. [The Description of the Events in Hirado in the Year 239 A. D.] 9 H.

4376. Shiyeishikan. [The Record of the Tokugawa Government.] 5 H.

4377. Chōkoku-butsuzōkinto. [The Book for the Buddhism.] 4 H.

4378. Zoku-Yotsugi. [The Japanese Classical Book.] 10.

4379. Buntoku-jitsuroku. [The Biography of the Emperor Buntoku.] 5 H.

4380. Gumaiki. [The Record in 1167 A. D.] 7 H.

4381. Misogan-shohishaku. [The Book for the Buddhism.] 10 H.

4382. Nichirendaishi-shijitsuden. [The Biography of Nichiren, the Founder of the Hokke Religion.] 5 H.

4383. Hachidai-shūshō. [The Collection of the Japanese poetries.] 50 H.

4384. Jitsusoku-Nihonchidzu. [The Map of Japan.] 4 Blätter.

4385. Gioroguaishō. [The Description of Offices etc. of Japan in Ancient Times.] 16 Hefte.

4386. Nihonkōki. [The Addendum to the History of Japan.] 10 H.

4387. Kichigioki. [The Descriptions about the several Things.] 5 H.

4388. Documentos arabicos para a historia portugueza copiados dos originaes da Torre do Tombo com permissão de S. Magestade, e vertidos em portuguez por ordem da Academia real das sciencias de Lisboa por Fr. *João de Sousa.* Lisboa M. DCC. XC. 8.

4389. Fragments arabes et persans inédits relatifs à l'Inde antérieurement au XIe siècle de l'ère chrétienne, recueillis par *Reinaud.* Paris 1845. 8.

4390. Commentationes de Abul-Alae poetae Arabici vita et carminibus pars prior quam conscr. *Carolus Rieu.* Bonnae 1843. 8.

4391. *Abumeron Avenzohar.* Liber theicrisi dahalmodana vahaltadabir cuius est interpretatio rectificatio medicationis et regiminis: editus in arabico a perfecto viro abumarvan Avenzohar et trāslatus de hebraico in latinū venetijs a magistro paravicio physico ipso sibi vulgarizante magistro iacobo hebreo. Anno dni Jesu xpi. M. cc. lxxx. primo mense augusto die louis in meridie sed'o durante venetijs viro egregio et preclaro dño Johanne dandolorum sed'e anno sui ducatus: anno autem regni. 672. menses iiij dies ij. Fol. (Blatt 1—40 und 4 Bll. ohne Bezeichnung.)

4392. L'algèbre d'Omar Alkhayyâmî, publiée, traduite et accompagnée d'extraits de manuscrits inédits, par *F. Woepcke.* Paris 1851. 8.

4393. Rerum seculo quinto decimo in Mesopotamia gestarum librum e codice Bibliothecae Bodleianae Syriaco edidit et interpretatione Latina illustravit *Ottomar Behnsch.* Vratislaviae 1838. 4.

4394. Gregorii Barhebraei Aaronis filii Orientis maphriani Horreum Mysteriorum sive Commentarios in Testamenti Veteris et Novi Libros Sacros e codicibus manuscriptis Syriacis Musei Britannici Londinensis Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis Regiae Bibliothecae Berolinensis primum edidit commentariis instruxit difficiliores locos transtulit atque explanavit *Fridericus Ferdinandus Larsow.* Lipsiae MDCCCLVIII. IV u. 8 pp. 4.

4395. De dialectorum linguae Syriacae reliquiis scripsit *F. Larsow.* (Programm des Gymnasiums zum Grauen Kloster. Berlin 1841.) 4.

4396. Indo-Aryans: Contributions towards the Elucidation of their Ancient and Mediaeval History. By *Rājendralāla Mitra.* 2 voll. London 1881. 8.

4397. Die persische Nadelmalerei Susandschird. Ein Beitrag zur Entwicklungs-Geschichte der Tapisserie de haute lisse. Mit Zugrundelegung eines aufgefundenen Wandteppichs nach morgenländischen Quellen dargestellt von *Joseph Karabacek.* Mit 2 Tafeln und 26 in den Text gedruckten Abbildungen. Leipzig 1881. 4.

4398. Outlines of Hebrew Syntax. By *August Müller.* Translated and edited by *James Robertson.* Glasgow 1882. 8.

4399. Ueber einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe. Von *Joseph Karabacek.* I. Mit einer Tafel. Wien 1882. gr. 8.

4400. *Ioannis Seldeni* I. C. De Dis Syris Syntagmata II. Adversaria nempe de Numinibus commentitijs in Veteri Instrumento memoratis. Accedunt fere quae sunt reliqua Syrorum. Prisca porro Arabum, Aegyptiorum, Persarum, Afrorum, Europaeorum item Theologia, subinde illustratur. Editio altera emendatior et tertia parte auctior. Ad Virum Amplss. Danielem Heinsium. Lugduni Batavorum. Anno CIↃIↃCXXIX. 8.

4401. De Ludis Orientalibus Libri Duo, Quorum prior est duabus partibus, viz. 1. Historia Shahiludii Latinè; deinde 2. Historia Shahiludii Heb. Lat. per tres Judaeos. Liber posterior continet Historiam reliquorum Ludorum Orientis. [Separattitel:] Mandragorias seu historia Shahiludii, viz. ejusdem origo, antiquitas, ususque ... Acc. de eodem Rabbi Abraham Abben-Ezrae elegans Poëma rythmicum; R. Bonsenior Abben-Jachiae facunda oratio prosaica: Liber Deliciae regum Prosâ Stylo puriore, per Innominatum ... congessit *Thomas Hyde.* Oxonii MDCXCIV. — Historia Nerdiludii, hoc est dicere, Trunculorum, cum quibusdam aliis Arabum, Persarum, Indorum, Chinensium & aliarum Gentium Ludis ... De Ludis Orientalibus Lib. 2dus, quem horis succisivis congessit *Thomas Hyde.* Oxonii MDCXCIV. 8.

4402. Muhammedis Fil. Ketiri Ferganensis, Qui vulgo Alfraganius dicitur, Elementa astronomica, Arabicè & Latinè. Cum Notis ad res exoticas sive Orientales, quae in iis occurrunt. Opera *Jacobi Golii.* Amstelodami. 1669. 4.

4403. Het Mekkaansche Feest. Academisch Proefschrift ... door *Christiaan Snouck Hurgronje.* Leiden 1880. 8.

4404. Historia de Zeyyad Amir el de Quinena, hallada en la biblioteca del Escorial, y traslada directamente del texto arábigo original á la lengua castellana, por *Francisco Fernandez y Gonzalez.* (Publicala el Museo Español de Antigüedades.) Madrid 1882. fol.

4405. *Meyer's* Reisebücher. Der Orient. Hauptrouten durch Aegypten, Palästina, Syrien, Türkei, Griechenland. Erster Band: Aegypten. — Zweiter Band: Syrien, Palästina, Griechenland und Türkei. Leipzig 1881. 1882. Kl. 8.

4406. Geschichte des semitischen Alterthums von *Victor Floigl.* Mit 6 Tabellen. Leipzig 1882. 8.

4407. Die Religion der Arier nach den indischen Veden. Von *L. Krummel.* (Sammlung von Vorträgen. Herausgegeben von *W. Frommel* und *Friedr. Pfaff.*) Heidelberg 1881. 8.

4408. Das Gebetbuch und der Religionsunterricht zwei hochwichtige Fragen im jetzigen Judenthume historisch-kritisch beleuchtet von *M. Mannheimer.* Darmstadt 1881. 8.

4409. Armenische Chrestomathie von *M. Lauer.* Zu des Verfassers Grammatik der classischen armenischen Sprache. Wien 1881. 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

B 434. Papierabklatsch (von Dr. *Joh. Schmidt*) der im Museum zu Cagliari befindlichen, von Herrn Prof. D. *Dillmann* im Monatsbericht der Berliner Akademie (5. Mai 1881) veröffentlichten punischen Inschrift.

Abschriften und Auszüge aus Berliner Handschriften, angefertigt von *Adalbert Kuhn* und aus dessen Nachlass der D. M. G. überwiesen:

B 435. Ṛgveda Heft 2. 3. 4. 7. 8 (I, 18, 2-24, 12; II, 1, 1-VI, 5, 12; X, 1, 10-12, 16. — Aus Codd. Chamb. 44 a. b. 67.) Kl. 4.

B 436. Nirukti (Buch 1—6 aus Codd. Chamb. 57. 204. 207. 671. 676; Buch 7—12 aus Chamb. 85. 208; Buch 13. 14 ohne Angabe des Codex). 3 Bde. Kl. 4.

B 437. Sâyaṇa's Scholien zum Ṛgveda (Abschriften und Auszüge aus verschiedenen Theilen; ohne Angabe der Codd.) 1. Bd. 4.

Ferner folgende durchschossene und mit zum Theil zahlreichen Nachträgen versehene Wörterbücher:

B 438. Glossarium Sanscritum a Francisco Bopp. Berolini 1830. 8.

B 439. Sanskrit-Wörterbuch herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften; bearbeitet von *Otto Böhtlingk* und *Rudolph Roth.* 7 Theile [in 9 Bände gebunden]. St. Petersburg 1852—75. Fol.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

1021 Herr Dr. Ernst Leumann, zur Zeit in Berlin.

1022 „ Dr. Franz Kielhorn, Professor a. d. Universität zu Göttingen.

1023 „ A. S. Binion, Custos a. d. Peabody Institute Library zu Baltimore, U. S. A.

1024 „ David Samuel Margoliouth, Fellow of New College, Oxford.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder Herrn W. Grigorief, kaiserl. russ. Geheimrath, Excellenz, in St. Petersburg, Herrn Chr. A. Holmboe, Professor in Christiania, und Herrn Dr. E. Haas, Professor am University College zu London, † den 2. Juli 1882.

Verzeichniss der bis zum 1. Juli 1882 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9 a [28][1]. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Tome XXVII, No. 4 et dernier. St. Pétersbourg 1881. Fol.
2. Zu Nr. 29 a [157]. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. XIII. Part IV. Vol. XIV. Part I. II. London 1881. 1882. 8.
3. Zu Nr. 154 b [76]. Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahre 1879 hsg. von *Ernst Kuhn* und *August Müller*. Leipzig 1881. 8.
4. Zu Nr. 155 a [77]. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXXVI. Bd. I. Heft. Leipzig 1882. 8.
5. Zu Nr. 183 a [2]. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. XVI. Bd. 2. Abth. München 1882. 4.
6. Zu Nr. 202 [153]. Journal asiatique. Septième série. Tome XIX. No. 1. 2. Janvier. Février-Mars 1882. Paris. 8.
7. Zu Nr. 203 [165]. Journal of the American Oriental Society. Eleventh Volume. Number I. New Haven 1882. 8.
8. Zu Nr. 239 [85]. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. 1881. 2 Bde. — b. Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. Aus dem Jahre 1881. Göttingen 1881. 8.
9. Zu Nr. 594 a (36). Bibliotheca Indica. New Series, No. 472. Kathá Sarit Ságara or Ocean of the Streams of Story, translated from the original Sanskrit, by *C. H. Tawney*. Vol. II. Fasc. X. Calcutta 1882. Gr. 8.
10. Zu Nr. 594 a (40). Bibliotheca Indica. New Series, No. 474. The Śrauta Sútra of Ápastamba belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of Rudradatta edited by *Richard Garbe*. Fasc. III. Calc. 1882. 8.
11. Zu Nr. 594 b (5) [758]. Bibliotheca Indica. New Series, Nos. 394 and 395. The Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī: of Minhāj-i-sarāj, Abū 'Umar-i-'Us̱mān, son of Muḥammad-i-Minhāj, al-Jurjānī. Translated from the Persian, by *H. G. Raverty*. Fasc. XIII. & XIV. London 1881. 8.
12. Zu Nr. 594 b (12) [742]. Bibliotheca Indica. New Series, Nos. 467, 468. The Akbarnámah by Abul-Fazl i Mubárak i 'Allámi. Edited by Maulawí *'Abd ur-Rahím*. Vol. III. Fasc. I. Calcutta 1881. Fol.

---

1) Die in eckige Klammern geschlossenen Ziffern sind die laufenden Nummern des gedruckten Katalogs.

13. Zu Nr. 609 c [2628]. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. Vol. IV., No. 3—6. March—June 1882. London. 8.

14. Zu Nr. 642 a [26]. Monatsbericht der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. December 1881. Berlin 1882. 8.

15. Zu Nr. 1044 a [160]. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Extra Number to Part I for 1880. (A. u. d. T. An Introduction to the Maithili Language of North Bihār containing a Grammar, Chrestomathy & Vocabulary. By *George A. Grierson*. Part I. Grammar). — Id. vol. LI. Part I, No. 1. 1882. Calcutta 1882. 8.

16. Zu Nr. 1044 b [161]. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IX. X. November. December 1881. No. I. II. III. January. February. March 1882. Calcutta 1881. 1882. 8.

17. Zu Nr. 1422 a [67]. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. Derde afev. Deel XLII. 1e stuk. Deel XLIII. Batavia 1881. Leiden 1882. 4.

18. Zu Nr. 1422 b [68]. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XIX. 1881. No. 2—4. Batavia 1881. 8.

19. Zu Nr. 1456 [69]. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel XXVII. Afev. 1—5. Batavia 1881. 8.

20. Zu Nr. 1521 a [2620]. Société de Géographie. Compte rendu des séances. No 1—11. 13. [Paris] 1882. 8. — Bulletin de la Société de Géographie. Août-Décembre 1881. Paris. 8.

21. Zu Nr. 1521 c [2622]. Société de Géographie. Liste des Membres au 31 décembre 1881. Paris 1882. 8.

22. Zu Nr. 1574 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Vierde Volgreeks. Vijfde Deel. — 2e. 3e stuk. Zesde Deel. 1e stuk. 's Gravenhage 1881. 1882. 8.

23. Zu Nr. 2244 [2598]. Société Impériale Russe de Géographie. Séance plénière mensuelle du 2 décembre 1881. St. Pétersbourg. 4.

24. Zu Nr. 2261 [3347]. Beiträge zur Kenntniss der Melanesischen, Mikronesischen und Papuanischen Sprachen, ein erster Nachtrag zu *Hans Conon's von der Gabelentz* Werke „Die Melanesischen Sprachen" von *Georg von der Gabelentz* und *Adolf Bernhard Meyer*. Des VIII. Bandes der Abhh. der philol.-hist. Cl. der Kgl. Sächs. Ges. d. W. No. IV. Leipzig 1882. 4.

25. Zu Nr. 2327 [9]. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1881. Bd. II. Heft IV. V. 1882. Heft I. München 1881—82. 8.

26. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue archéologique. Nouvelle série — 22e année. XII. Décembre 1881. 23e année. I—IV. Janvier. Février. Mars. Avril 1882. Paris. 8.

27. Zu Nr. 2521 [1505]. *Fleischer*. Achte Fortsetzung der Beiträge zur arabischen Sprachkunde. (Abdr. a. d. Berichten der philol.-hist. Cl. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1881.) [Leipzig 1881.] 8.

28. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner's* American, European, & Oriental Literary Record. Nos. 169—70. New Series. Vol. II. Nos. 11—12. Vol. III. Nos. 1—2. 3—4. London 1881. 1882. 8.

29. Zu Nr. 2771 a [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde herausgegeben von *C. R. Lepsius* unter Mitwirkung der Herren *Brugsch*, *Erman* und *Stern*. 1881. Viertes Heft. Leipzig 1882. 4.

30. Zu Nr. 2852a [2595]. Izvěstija Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva. Tom XVI. Vyp. 5. 6. Tom XVII. Vyp. 4. Tom XVIII Vyp. 1. S. Peterb. 1882. 8.

31. Zu Nr. 2852b [2596]. Otčet Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva za 1881 god. S. Peterb. 1882. 8.

32. Zu Nr. 2971a [167]. Proceedings of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting Useful Knowledge. Vol. XIX. No. 108. January to June, 1881. 8.

33. Zu Nr. 3097 [1748]. The Kámil of El-Mubarrad, edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. Eleventh Part. The Indexes. Leipzig 1882. 4.

34. Zu Nr. 3131 [3278]. Numismatische Zeitschrift. XIII. Jahrg. Zweites Halbjahr Juli — December 1881. Wien 1881. gr. 8.

35. Zu Nr. 3209 [3173]. Catalogus der numismatische Afdeeling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia 1869. 8. [Doublette.]

36. Zu Nr. 3213 [3345]. St. Petersburger Herold. No. 171. 1877. (Darin: Zeitgemässe Forschungen [Anzeige von *Europaeus*, Zahlwörtertabelle.])

37. Zu Nr. 3219 [2487]. Notices of Sanskrit Manuscripts by *Rájendralála Mitra*. Published under orders of the Government of Bengal. Vol. V. Part II. For the year 1879. Volume VI. Part I. For the year 1880. Calcutta 1880. 1881. 8.

38. Zu Nr. 3390 [2194]. זמרת הארץ Simrath Ha-Arez. Vierteljahrs-Schrift. Ebräisches Organ für Religion und Bildung. I. Jahrg. II. Heft. Redigirt von *M. S. Rabener*. Jassy [1872]. 8.

39. Zu Nr. 3411 [2338]. Archaeological Survey of India. Report of Tours in the Central Doab and Gorakhpur in 1874—75 and 1875—76. By *A. C. L. Carlleyle*, under the Superintendence of *A. Cunningham*. Vol. XII. Calcutta 1879. 8.

40. Zu Nr. 3450 [163]. Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. 1880. New Series, No. XV. [Shanghai 1880.] — Vol. XVI, P. 1. 2. Shanghai 1882. 8.

41. Zu Nr. 3563 [2455]. A Catalogue of Sanskrit Manuscripts existing in Oudh for the Year 1880. Prepared by Pandit *Devi Prasáda*. Fasciculus XIII. Allahabad 1881. 8.

42. Zu Nr. 3640 [2623]. Société de géographie commerciale de Bordeaux. 9e année. 2e série. No. 3. 4. 6—9. 11. 12. Bordeaux 1882. 8.

43. Zu Nr. 3641 [2385]. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending 31st December 1881. (Appendix to the Calcutta Gazette, Wednesday, February 8, 1882). Fol.

44. Zu Nr. 3644 [2389]. Statement of Particulars regarding Books, Maps, &c., published in the North-Western Provinces and Oudh, and registered under Act XXV. of 1867, during the Fourth Quarter of 1881. (Allahabad 1882). Fol.

45. Zu Nr. 3648 [2384]. Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets for the Quarter ending the 31st December 1881. Fol.

46. Zu Nr. 3745 [893]. La Turquie. 16e année No. 112. Mercredi, 24 Mai 1882. Fol. [Enthält eine Aufzählung der Bibliotheken Constantinopel's unter Angabe der Bändezahl jeder einzelnen nebst Vorschlägen über die wünschenswerthe Organisirung einer Nationalbibliothek.]

47. Zu Nr. 3769 [12]. Atti della R. Accademia dei Lincei. Serie Terza. Transunti. Vol. VI. Fasc. 5. 6. 9—11.

48. Zu Nr. 3818 [2547]. Beiträge zur Entzifferung der lykischen Sprachdenkmäler. Von *J. Savelsberg.* Erster Theil. Die lykisch-griechischen Inschriften. Bonn 1874. 8.

49. Zu Nr. 3843 [2470]. Collections scientifiques de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires Étrangères. IV. Monnaies de différentes dynasties musulmanes inventoriées sous la direction de M. l'Académicien *Dorn.* 2me fasc. St.-Pétersbourg 1881. 8.

50. Zu Nr. 3863 [2061]. Aruch completum sive Lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis ed. *Alexander Kohut.* Tomus tertius fasciculus tertius; quartus; quintus. Viennae 1882. 4. [3 Exx.]

51. Zu Nr. 3866 [2390]. A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the North-Western Provinces. Compiled by Order of Government, N.-W. P. and Oudh. Part VI. Allahabad 1881. 8.

52. Zu Nr. 3868 [46]. Annales de l'Extrême Orient. 4e année. No. 44. 45. 46. 47. — Février — Juin 1882. Paris. gr. 8.

53. Zu Nr. 3890 [2405]. Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Verzeichnet von *Wilhelm Pertsch.* Vierter Band. I. Heft. Gotha 1882. 8.

54. Zu Nr. 3981. De Indische Gids. Vierde jaargang. 1882. Maart. April. Mei. Juni. Juli. Amsterdam. 4.

55. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Partie littéraire. Deuxième série. Tome quinzième. XXXIVe de la collection. 2e. 3e. 4e. 5e. 6e livraison. Février. Mars. Avril. Mai. Juin 1882. — Partie technique. Deuxième série. Tome treizième [sic]. XXXIIIe de la collection. 12e livr. Décembre 1881. Tome huitième. XXXVIe de la collection. 1e et 2e livr. 3e et 4e livr. 5e livr. Janvier — Mai 1882. Paris 1881. 1882. 8.

56. Zu Nr. 4024. Revista de Ciencias históricas publicada por *S. Sanpere y Miquel.* Tomo IV. Núm. 1. Barcelona [1882]. 8.

57. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. XVI. Band. VI. Heft. XVII. Band. I. II. Heft. Berlin 1881. 1882. 8.

58. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band VIII. No. 10. Band IX. No. 1—5. Berlin 1881. 1882. 8.

59. Zu Nr. 4032. Mittheilungen der Afrikanischen Gesellschaft in Deutschland. Band II. Heft 4. 5. Band III. Heft 1. 2. Berlin 1881. 1882. 8.

60. Zu Nr. 4070. The Sacred Books of the East translated by Various Oriental Scholars and edited by *F. Max Müller.* Vol. VIII. The Bhagavadgîtâ with the Sanatsugâtîya and the Anugîtâ transl. by *Kâshinâth Trimbak Telang,* M. A. — Vol. XII. The Satapatha-Brâhmana according to the Text of the Mâdhyandina School transl. by *Julius Eggeling.* Part I. Books I and II. — Vol. XIII. Vinaya Texts transl. from the Pâli by *T. W. Rhys Davids* and *Hermann Oldenberg.* Part I. The Pâtimokkha. The Mahâvagga, I—IV. — Vol. XVI. The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Transl. by *James Legge.* Part II. The Yi King. Oxford 1882. 8.

61. Zu Nr. 4129. علاوة الجوائب في يوم الثلثاء ٣ ربيع الاول سنة ١٢٩٩

[Verzeichniss von arabischen und türkischen Werken, welche in der Ǵawâïb-druckerei gedruckt oder bei deren Vertretern zu haben sind.] Ein Blatt. Fol.

62. Zu Nr. 4203. Annales du Musée Guimet. Tome II. III. Paris 1881. 8.

63. Zu Nr. 4204. Revue de l'histoire des religions. Deuxième Année. Tome III. No. 3, mai-juin. Tome IV, No. 4. 5. juillet-oct. Paris 1881. 8.

64. Zu Nr. 4343. Le Muséon Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et Sciences. Tome I. No. 2. Louvain 1882. 8.

II. Andere Werke.

4410. Carte de la Syrie méridionale comprenant les montagnes du Liban et de l'Anti-Liban et les territoires des Drouzes et des Maronites jusqu'à l'est de Damas. Dessinée et autographiée par *Henri Kiepert*. Berlin, Août 1860. 1 Blatt gr. Fol.

4411. Elementa Persica. Edidit *Georgius Rosen*. (A. u. d. T. حکایات پارسی id est Narrationes Persicae. Ex libro manuscripto edidit, glossario explanavit, grammaticam brevem adumbrationem praemisit *Georgius Rosen*). Berolini 1843. 8.

4412. گلستان شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی Le Parterre de Fleurs du Cheikh-Moslih-eddin Sâdi de Chiraz. Edition Autographique publiée par *N. Semelet*. Paris 1828. 4.

4413. Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von *Theodor Benfey*. Bd I. II. III, 1—3. Göttingen 1862—1865. 8.

4414. Das altiranische Verbum in Formenlehre und Syntax. Dargestellt von *Christian Bartholomae*. München 1878. 8.

4415. Tsuni- ‖ goam the Supreme Being of the Khoi-Khoi by *Theophilus Hahn*. London 1881. 8.

4416. Mémoires de la Société académique Indo-Chinoise de Paris. Tome deuxième. L'ouverture du fleuve rouge au commerce et les événements du Tong-kin 1872—1873. Journal de Voyage et d'Expédition de *J. Dupuis*. Ouvrage orné d'une carte du Tong-kin d'après des documents inédits et précédé d'une préface par le Mis *de Croizier*. Paris 1879. 4.

4417. Les monuments de l'ancien Cambodge classés par provinces par le Mis *de Croizier*. Paris 1878. Kl. 8.

4418. Rapport sur la possibilité d'établir des relations commerciales entre la France et la Birmanie par *Louis Vossion*. Paris 1879. 8.

4419. Société académique indo-chinoise de Paris. Actes Compte rendu des séances Année 1877, dernier trimestre. Année 1878. Année 1879, 1er semestre. Paris 1879. Gr. 8.

4420. Diccionario español latino-arabigo en que siguiendo el diccionario abreviado de la Academia se ponen las correspondencias latinas y arabes, para facilitar el estudio de la lengua arábiga á los misioneros, y á los que viajaren ó contratan en Africa y Levante. Compuesto por el P. Fr. *Francisco Cañes*. 3 Tomos. Madrid MDCCLXXXVII. Fol.

4421. Reale Accademia dei Lincei Anno CCLXXVI (1878—79). Della sede primitiva dei popoli Semitici. Memoria del socio *Ignazio Guidi*. Roma 1879. 4.

4422. Fabrica overo Dittionario Della lingua volgare arabica, et italiana, Copioso de voci; & locutioni, con osseruare la frase dell' vna & dell' altra lingua. Raccolto Dal P. Fra *Domenico Germano de Silesia*. Roma, Propag. 1636. Kl. 4.

4423. [*J. v. Hammer.*] Catalogo dei Codici arabi, persiani e turchi della Biblioteca Ambrosiana. [S.-A. s. l. et a.] 8.

4424. الأحكام في صرف السريانية ونحوها وشعرها تأليف القس جبرئيل القرداحي اللبناني معلّم العربيّة والسريانيّة في المدرسة الأربانيّة برومة الكبرى عُفي عنه Al Ykkam seu linguae et artis metricae Syrorum institutiones auctore P. *Gabriele Cardahi* Libanense. Romae MDCCCLXXX. 8.

4425. Bidrag til de indiske Lande Mâlavas og Kanyakubjas Historie. Af *N. L. Westergaard.* Kjöbenhavn 1868. 8.

4426. Der Denarfund von Teschenbusch, ein Beitrag zur Pommerschen Münzkunde von *H. Dannenberg.* Berlin 1878. 8. (S.-A. aus Bd. VI. der Zeitschrift f. Numismatik).

4427. Baltische Studien. Herausgegeben von der Gesellschaft für Pommersche Geschichte und Alterthumskunde. XXI, 2. XXVII. XXVIII, 5. XXXI, 1. Stettin 1866—1881. 8. [Enth. Mittheilungen über Funde orientalischer Münzen in Pommern.]

4428. Vocabulaire et grammaire de la langue géorgienne. Par M. *J. Klaproth.* Ouvrage publié par la Société Asiatique. Première partie, contenant le vocabulaire géorgien-français et français-géorgien. Paris 1827. 8.

4429. Die Propaedeutik der Araber im zehnten Jahrhundert von *Friedrich Dieterici.* Mit einer Karte und zwei Schrifttafeln. Berlin 1865. 8.

4430. Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul. Texte und Uebersetzung herausgegeben von *Albert Socin.* Tübingen 1882. 4.

4431. Das japanisch-chinesische Spiel „Go“, ein Concurrent des Schach von *O. Korschelt.* Mit 84 Tafeln. Separatabdruck aus dem 21. bis 24. Hefte der „Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens“. Yokohama 1881. Fol.

4432. *Adolf Erman.* Neue arabische Nachahmungen griechischer Münzen. [Mit 1 Tafel. S.-A. aus Num. Ztschr. 1882. Berlin.] 8.

4433. Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit. Von Baron *Victor Rosen.* (Mélanges asiatiques Tome VIII. $\frac{9}{21}$ Septembre 1880). St. Petersburg. 8.

4434. Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique par le Baron *Victor Rosen.* Première livraison. St. Pétersbourg 1881. 8.

4435. No. 302. Bibliotheca Orientalis. A New Catalogue of Works on the History and Languages of the East; comprising also those of Africa and Polynesia. Offered for Cash at the affixed nett Prices by *Bernard Quaritch.* London 1876. 8.

4436. Das Lautsystem des Altpersischen. Von *Julius Oppert.* Berlin 1847. 8.

4437. Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes. Par *Ferdinand de Saussure.* Leipsick 1879. 8.

4438. Studien zur Vergleichung der ugrofinnischen und indogermanischen Sprachen von *Nicolai Anderson.* I. Dorpat 1879. 8.

4439. Grammaire palie esquisse d'une phonétique et d'une morphologie de la langue palie par *J. Minayef* traduite du russe par *Stanislas Guyard.* Paris 1874. 8.

4440. Niels Ludvig Westergaard, hans Liv og Virksomhed. Et Foredrag holdt i det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Möde den 11. Oktober 1878

af *Vilh. Thomsen.* Aftr. af Overs. over d. K. D. Vid. Selsk. Forh. 1878. Kjöbenhavn 1879. 8.

4441. Die Legende von Kisâgotâmî. (Erster Theil.) Von *Jacob H. Thiessen.* (Diss.) Kiel o. J. 8.

4442. Altphrygische [und] Neuphrygische Inschriften. Autographirt von *H. Kiepert.* Berlin o. J. 1 Blatt Quer-Quart.

4443. a. *O. Böhtlingk.* Zur Charakteristik Max Müllers (Abdr. a. d. Anzeiger z. Jen. Literaturz. 1876, Nr. 6.) — b. New-York Daily Tribune, Saturday, February 19, 1876. Triple Sheet. — c. Anzeiger zur Jenaer Literaturzeitung. Nr. 9. 1876. (Enth.: *F. Max Müller.* Zur Charakteristik Sr. Excellenz des Kaiserlichen Russischen Wirklichen Staatsraths Dr. *Otto von Böhtlingk*, etc. etc. — *O. Böhtlingk.* Entgegnung.) — d. Müller's Chips from a German Workshop (from the Nation of March 23, 1876.) — e. The London 'Academy' and Professor Whitney (from the Nation of March 30, 1876.)

4444. *Ariodante Fabretti.* Moneta Inedita di Acalissus (Licia). (Estratto della Riv. d. Numism. Fasc. I. Asti, 1864.) 8. [Mit 1 Taf.]

4445. An Herrn Professor Theodor Benfey zum XXIV. October MDCCCLXXVIII. [Adresse der Berliner Akademie.] 1 Blatt Fol.

4446. Pali Text Society. [Prospect. London o. J.] 4 pp. 8.

4447. Suparnâdhyâyah. Suparni Fabula. Auct. *Elimar Grube.* Berol. 1875. 8. (Diss.)

4448. Ein Kapitel vergleichender Syntax. Der Conjunctiv und Optativ und die Nebensätze im Zend und Altpersischen in Vergleich mit dem Sanskrit und Griechischen. Von *Julius Jolly.* München 1872. 8.

4449. Linguistik. Von *H. Steinthal.* [Anleitung zu wissenschaftl. Beobachtungen auf Reisen S. 551—570.] 8.

4450. Nouvelle Carte de la Régence de Tunis dressée par *Henri Kiepert.* Berlin 1881. Quer-Fol.

4451. Troja und der Burgberg von Hissarlik. Von *Rud. Virchow.* [S.-A. aus der Deutschen Rundschau. Berlin.] 8.

4452. Index Scholarum Aestivarum in Universitate Litterarum Ienensi A. MDCCCLXXXI habendarum. Praemissa est *Mauricii Schmidt* Commentatio de Columna Xanthica. (Jena 1881.) 4.

4453. Siebenzig Lieder des Rigveda übersetzt von *Karl Geldner* und *Adolf Kaegi.* Mit Beiträgen von *R. Roth.* Tübingen 1875. 8.

4454. *Abel Hovelacque.* Instructions pour l'étude élémentaire de la Linguistique indo-européenne. Paris 1871. 8.

4455. *Angelo de Gubernatis.* Cenni sopra alcuni Indianisti viventi. Firenze 1872. (Estr. d. Riv. Europea.) 8.

4456. Griechische Grammatik von *Gustav Meyer.* (Indogermanische Grammatiken. Band III.) Leipzig 1880. 8.

4457. Die Revolutionen in Constantinopel in den Jahren 1807 und 1808. Ein Beitrag zur Reformgeschichte der Türkei, nach grösstentheils einheimischen, d. i. orientalischen Quellen dargestellt von *Ottokar* Freiherrn *v. Schlechta-Wssehrd.* (Mit zwei Portraits.) Wien, 1882. 8. (Aus dem Jahrgange 1882 der Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wiss. bes. abgedr.)

4458. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I—XVII. Mit 7 Tafeln und dem Verzeichniss der Mitglieder der Akademie am 1. Januar 1882. Berlin 1882. 4.

4459. Bidrag till Filosofiens Historia med särskildt hänseende till den Judiska Religionsfilosofien af *M. Wolff*. Stockholm 1882. 8.

4460. פִּרְקֵי אָבוֹת Die Sprüche der Väter, ein ethischer Mischna-Traktat mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregister von *Herm. L. Strack*. Karlsruhe und Leipzig 1882. 8.

4461. The Chronicle of Joshua the Stylite composed in Syriac A. D. 507, with a Translation into English and Notes by *W. Wright*. Cambridge 1882. 8.

4462. Hindu Tribes and Castes; together with an Account of the Mahomedan Tribes of the North West Frontier and of the Aboriginal Tribes of the Central Provinces. By *M. A. Sherring*. Vol. II. III. Calcutta 1879. 1881. Fol.

4463. The Early History of the Mediterranean Populations, etc. in their Migrations and Settlements. By *Hyde Clarke*. London 1882. 8.

4464. Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Aš'ari's. Von *Wilhelm Spitta*. Leipzig 1876. 8.

4465. Tabel van Oud- en Nieuw-Indische Alphabetten. Bijdrage tot de Palaeographie van Nederlandsch-Indië door *K. F. Holle*. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia 1882. 8.

4466. Revue de l'Extrême-Orient publiée sous la direction de M. *Henri Cordier*. Tome I. No. 1. 2. Janvier-juin. Paris 1882. 8.

4467. Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel. Ein Beitrag zur Pentateuchkritik von *L. Horst*. Colmar 1881. 8.

4468. Iggereth Baale Chajjim Abhandlung über die Thiere von Kalonymos ben Kalonymos oder Rechtsstreit zwischen Mensch und Thier vor dem Gerichtshofe des Königs der Genien, ein arabisches Märchen nach Vergleichung des arabischen Originals aus dem Hebräischen ins Deutsche übertragen und mit Textescorrecturen wie mit sachlichen Erläuterungen versehen von *Julius Landsberger*. Darmstadt 1882. 8.

4469. Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe herausgegeben von *J. Wellhausen*. Berlin 1882. 8.

4470. Die Klagelieder des Jeremias und der Prediger des Salomon. Im Urtext nach neuester Kenntniss der Sprache behandelt, (ersterc metrisch) übersetzt, mit Anmerkungen und einem Glossar versehen. Neuer Gesichtspunct für Hebräisches Versmaass eröffnet. Von *Andreas Raabe*. Leipzig 1880. 8.

4471. Report of the Third International Geographical Congress. Venice, September 1881. By *G. Kreitner*, Delegate of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. S. l. et a. 4.

4472. Rabbi Jehuda Hanasi und die Redaction der Mischna, eine kritisch-historische und vergleichend-mythologische Studie von *S. Gelbhaus*. Wien 1876. 8.

4473. Mémoire sur les origines de l'écriture alphabétique par *C. Schoebel* (mit Appendice I. II. von *L. Rodet*.) O. O. u. J. [Separatabdruck; 89 pp. 8.]

4474. Das Dodekapropheton der Alexandriner. Von *K. A. Vollers*. Erste Hälfte: Naûm, Ambakûm, Sophonias, Angaios, Zacharias, Malachias. Berlin 1880. 8.

4475. Sulamit oder das Hohe-Lied Salomo's als ein dramatisches Singspiel dargestellt, in metrisch gereimten Rhythmen übertragen, nebst ebräischem Urtexte von *M. S. Rubener*. Jassy 1880. 8.

4476. לוח על ארבע מאות שנה מאת הצעיר מתתיהו שמחה בן יהודה ראבענער. Jassy o. J. 1 Blatt Quer-Fol.

4477. Die Nichtjuden und die Sekten im talmudischen Schriftthum. Vortrag, gehalten in der 35. diesjährigen Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, Sektion der Orientalisten, zu Stettin. Von Dr. *J. Hamburger.* Neustrelitz 1880. 8.

4478. The Indian Balhará, and the Arabian Intercourse with India in the ninth and following Centuries. By *Edward Thomas.* (Reprinted from Vol. III. „Numismata Orientalia", 1882.) London 1882. 4.

4479. The Book of the Mainyo-i-khard also an old Fragment of the Bundehesh both in the Original Pahlavi being a Facsimile of a Manuscript brought from Persia by the late Professor Westergaard and now preserved in the University-Library of Copenhagen edited by *Frederic Charles Andreas.* Kiel 1882. 4.

4480. Proceedings of the Royal Society of Edinburgh. Session 1880—81. 8.

4481. Transactions of the Royal Society of Edinburgh. Vol. XXX. Part I. — For the Session 1880—81. 4.

4482. Chronological Tablets for Southern India from the Sixth Century A. D. By *Robert Sewell.* Madras 1881. 4.

4483. Bosnisches und Algerisches Agrarrecht. Vortrag gehalten von Dr. *Karl Scheimpflug* im Juridisch-politischen Leseverein in Wien am 25. Februar 1882. (Manuscript.) 33 pp. 4. [Autographirt.]

4484. Prospectus and Analysis of a New Work on the Claims of Ishmael by *J. D. Bate.* 1 Bogen fol.

4485. *V. v. R*[*osen.*] Nekrolog [B. v. Dorn's]. (Separatabdruck aus der „St. Petersburger Zeitung" Nr. 148 vom 28. Mai 1881.)

4486. *P. C*[*assel*]. Baal im neuen Testament. Berlin [1882.] 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Im gedruckten Katalog II S. 47 ist unter laufender Nummer 6. nachzutragen: Zwei Platten des Ztschr. XIII, 341 erwähnten Gypsabgusses der Keilinschrift des Pfeilers Keli Schin. — B 262. [Dieselben waren zerbrochen und sind in den Katalog nicht aufgenommen, da ihre Herstellung zu wissenschaftlichem Gebrauch unmöglich schien; nachdem dieselbe bei zweien der drei Platten — von der dritten existirte nur der Holzrahmen — inzwischen doch gelungen ist, werden sie an dieser Stelle zur Wiedereinfügung in den Katalog von Neuem aufgeführt.]

Generalversammlung zu Carlsruhe.

Eröffnungsrede,

gehalten

von dem Präsidenten der orientalischen Sektion der XXXVII. Philologenversammlung,

Professor Dr. **A. Merx**

am 26. Sept. 1882.

Indem ich mich der ehrenvollen Aufgabe unterzog Ihre Verhandlungen in dieser Stadt einzuleiten, überschaute ich die Schicksale unsrer D. M. Gesellschaft, die diesmal nach der glänzenden internationalen Versammlung zu Berlin in den Herbsttagen des verflossenen Jahres für sich allein tagt, und vermöge des dem menschlichen Geiste eignen Zahlenwahnsinnes, der gewissen runden Zahlen immer eine höhere Bedeutung beilegt, musste ich für mich das abgelaufene Jahr als ein epochemachendes im Leben unsrer Gesellschaft ansehen. Die Zahl der Mitglieder hat die Tausend erreicht und überschritten, und mit Befriedigung mögen die noch lebenden Theilnehmer jener ersten Besprechungen in Darmstadt, welche jetzt als Ehrenmitglieder für unsre Gesellschaft eine Ehre sind, auf jenen Tag zurückblicken, wo das Samenkorn in den Boden gelegt ist, dem dieser kräftige Baum entsprossen ist.

Aber es ist nicht die Zahl der Mitglieder allein, die bei der rückwärtsschauenden Betrachtung hohe Befriedigung erregt, es ist auch die Summe des Geleisteten, das in der stattlichen Reihe von Bänden der Zeitschrift und der Abhandlungen vorliegt, worüber hier ein Wort zu verlieren überflüssig sein würde, es ist die Gewissheit, dass die bewährte Organisation auch für den zukünftigen Bestand und die Leistungsfähigkeit der Gesellschaft Gewähr leisten wird, und es ist endlich der Blick auf die weitverzweigten Verbindungen der Gesellschaft, die von Shangai bis New Haven sich

erstrecken und einen gelehrten Austausch ermöglichen, der seine Früchte in immer wachsender Erkenntniss trägt.

Je wohliger und sichrer aber eine Familie sich fühlt, um so mehr ist sie geneigt sich die Erinnerung an ihre Mitglieder und deren Thaten wach zu halten, und dies ist der Punkt, auf welchen ich Ihre Aufmerksamkeit zu lenken wünsche. Jahr um Jahr rafft der Tod Mitglieder unsrer Gesellschaft dahin, wobei wir uns bisher mit der einfachen Anzeige der Thatsache begnügt haben. Kaum aber dürfte Jemand unter den Verstorbenen sein, bei dem man nicht wünschen möchte eine gedrängte Uebersicht über seine Thätigkeit, etwa in der Form einer kurzgefassten Aufzählung seiner Schriften zu besitzen. Durch solche Zusammenstellung entsteht das Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit der Geschiednen wie von selbst, und mir wenigstens hat es eine innere Befriedigung gewährt, das Material zu sammeln, so lückenhaft auch meine Darstellung bleiben musste. Ich glaube es würde die Arbeit des Secretär's nicht wesentlich vermehren, wenn er an die Familie oder einen Freund des Verstorbenen die Bitte um einen Bericht über seine Schriften richtet, und selten wird Jemand so vereinsamt leben, dass ein solcher Bericht nicht gegeben werden könnte. Bisher ist nur für Lane, Mohl und Blochmann ein Nekrolog gegeben worden. Insbesondere aber möchte ich den Einwand nicht gelten lassen, dass vielleicht gelegentlich keine Nachrichten gegeben werden, es ist dies kein Grund, diejenigen, welche gegeben werden, nicht zu veröffentlichen, so dass das Bessere der Feind des Guten wird. Denn ein solches, wie ich mir es denke, kurz gefasstes Verzeichniss ist ein Gut und hat für die Zukunft auch eine sehr praktische Bedeutung, sofern es eine Uebersicht über die Litteratur bildet, welche durch den Generalindex, in dem nur der Name aufgenommen wird, ausserordentlich handlich wird, indem dasjenige, was in den Jahresberichten über lange Zeiten verstreut werden muss, hier mit einem Blicke zur Uebersicht gebracht wird.

Indem ich nun diesen Gedanken Ihrer Erwägung anheim gebe, theile ich zunächst mit, was mir bei beschränkten Hülfsmitteln über die Todten dieses Jahres zusammenzustellen gelungen ist, vorbehaltlich einer spätern Vervollständigung:

Vasili Vasilievitsch Grigorieff studierte an der Petersburger Universität unter Senkowski, Charmoy, Mirza Topči-bašew und promovierte 1834 mit einer mit nützlichen Anmerkungen versehenen Uebersetzung des die Mongolengeschichte behandelnden Abschnittes von Chondemirs Ḫulâṣat el aḫbâr (Istorija Mongolow etc. Petersb. 1834). Zuerst Docent der arabischen Litteratur an der Universität in Petersburg, dann Professor der orient. Sprachen am Richelieu-Gymnasium zu Odessa, wurde er zur Orenburg'schen Grenzcommission berufen und wirkte als Civilgouverneur der Orenburgischen Qirgizensteppe energisch für Aufnahme des Qirgizqazaqischen Türkisch als Verkehrssprache, anstatt des bis dahin von

den Behörden benutzten Tatarisch, welches durch die den Qirgizen aufgenöthigten tatarischen Molla's die mohammedanische Propaganda in der Steppe verstärkt hatte. Später redigierte er das Journal des Ministeriums für Volksaufklärung, ward Professor der orientalischen Geschichte an der Universität in Petersburg und seit 1853 Mitglied der Academie, bis er endlich Chef des Presswesens in Russland wurde.

Seine Arbeiten erstrecken sich über die verschiedensten Gebiete der orientalischen Forschung, sind aber in vielen periodischen Publicationen zerstreut und schwer zugänglich. Was bis 1864 erschien, verzeichnet Chwolson in den statistischen Nachrichten über die orientalische Facultät der Universität zu St. Petersburg. Lpzg. Voss. 1864.

Aus dieser Liste von 43 Nummern verdienen besonders hervorgehoben zu werden: Studien „über die in der Qrym geprägten Münzen der Dschutschiden, Gennesen und Gireiden" (Denkwürdigkeiten der Odessaer Gesellsch. für Alterthumsk. I. 1844). — Ueber die Jarlyke des Tochtamisch und Seadet Girei ebd. 1844. — Die Könige des kimmer. Bosporus nach ihren gleichzeitigen Denkmälern und Münzen. Petersburg 1851. — Ueber die Münzen des Kokandschen Chanats (Arbeiten der orient. Abtheilung der k. archäol. Gesellsch. II 1855). — Ueber neuentdeckte Dschutschiden-Münzen (Nachrichten [Iswêstija] d. k. archäol. Ges. I 1858). — Unedirte buchar. u. chiwesische Münzen ebd. II 1860 — Kokand'sche Münzen und die letzten Ereignisse in Kokand ebd. IV. — Ferner sind zu nennen die trefflichen für Geschichte und Geographie Mittelasiens sehr bedeutenden Anmerkungen, welche er seiner Ausgabe von Blankennagels Tagebuch über seine Reise nach Chiwa im Boten (Wêstnik) der K. R. geogr. Ges. 1858 beigab, sowie ein sich daran schliessender Commentar zu einer anonymen Beschreibung des Chanats von Chiwa (Denkwürdigkeiten der geogr. Ges. 1861).

Als Grigorieffs Hauptwerk möchte seine Herausgabe und commentierte russische Uebersetzung der persisch geschriebnen „Memoiren des Mirza Šems Buchari über einige Begebenheiten in Bochara, Kokand und Kašgar", Kazan 1861, zu bezeichnen sein, eine wegen der aus der Fülle eingehendster Kenntniss geschöpften Anmerkungen bahnbrechende Arbeit. — Ferner schrieb er la vie et les travaux de Paul Savélief Petersburg 1861 und bearbeitete aus Ritters Geographie Kabulistan und Kafiristan, sowie Ostturkestan. — Letztere Schriften bilden einen Theil der durch das Legat des Moskauer Kaufmanns Golubkoff 1869 veranlassten russischen Bearbeitung von Ritters Werke. Grigorieffs Zusätze überwiegen bei weitem den Ritter'schen Text an Umfang, es ist in ihnen alles nach Ritter's Arbeit bekannt gewordene Material verwerthet, und beide Arbeiten, sowohl die über Turkestan (Petersburg 1869—73) als die andre sind die Standard works auf diesem

Gebiete. Vgl. Lerch in der Russ. Revue 1873 und IV 1874 und Khanikoff im Journ. as. 1869 Janv. P. 68.

Weiter ist zu nennen eine kritische Studie „über den arabischen Reisenden des X. Jahrh. Abu Dolef und seine Wanderungen in Centralasien“ im Journ. des Ministeriums für Volksaufklärung 1872 September. Vgl. A. H(arkavy) Russ. Revue II. Dann eine Arbeit über die Saken in den Arbeiten (Trudy) der orient. Abtheilung der arch. Gesellsch. Bd. XVI und endlich die Herausgabe und commentierte Uebersetzung (russisch) des die Ilekchane betreffenden Abschnittes aus der türkischen Chronik des Munaǵǵim Baši St. Peterb. 1874. Hierzu kommt noch eine lettre sur l'écriture carrée du Pagba Lama Journ. as. 1861 I 522 und zwei Vorträge über eine specifisch russisch-politische Frage unter dem Titel: Die Nomaden als Nachbarn und Eroberer civilisirter Staaten Peters. 1875 Roettger.

Ueber die Lehrthätigkeit des in Deutschland nicht bekannt genug gewordnen grossen Forschers finden sich Angaben in Wesselowsky's Nachrichten über den Unterricht in den orient. Sprachen in Russland im ersten Bande der Arbeiten des Petersburger intern. Orientalisten Congresses, über welche Publication Grigorieff selbst in der Russ. Revue Bd. XVIII berichtet hat.

Er starb im Frühling 1882.

Den weitaus grössten Theil vorstehender Nachrichten verdankt der Leser mit mir der gütigen Mittheilung des Herrn Dr. F. Teufel in Carlsruhe.

Dr. Ernst Haas geboren zu Coburg den 18. April 1835 kam nachdem er in Berlin und Tübingen studiert hatte, als Lehrer in das Haus des Lord Minto, fand alsdann eine Stellung als Bibliothekar am britischen Museum und war gleichzeitig als Eggelings Nachfolger 1875 Professor des Sanskrit an der London University. Was Haas als Bibliothekar leistete, wo er die Catalogisierung aller orientalischen gedruckten Bücher mit Ausnahme der chinesisch-japanischen Litteratur zu besorgen hatte, das wird von allen Seiten anerkannt, die davon Kunde haben, und dass er schwer wird ersetzt werden können, ist die Ueberzeugung derjenigen Beamten des Museum's, welche seine Thätigkeit beobachteten. Sein „Catalogue of Sanskrit and Pali Books in the British Museum“ (London, 1876) ist eine der werthvollsten Publicationen auf dem Gebiete der Bibliographie. Dass sein Tod ein grosser Verlust für die deutschen Gelehrten ist, welche im Museum arbeiten, das werden mit mir alle diejenigen bezeugen, die dort seine Hülfe und seinen Rath und in seinem gastfreien Hause freundschaftlichen Verkehr und künstlerischen Genuss gefunden haben.

Die durch schwere Bibliotheksarbeit in Anspruch genommene Zeit hat ihm nicht gestattet grössere Werke auszuarbeiten, ich kann nur noch drei Abhandlungen von ihm namhaft machen, aber alle drei sind schwerwiegend und ein Beweis für seine ausgebreitete

Belesenheit, Unbefangenheit des Urtheils und geistreiche Darstellung. Er starb am 3. Juli 1882.

Aus früherer Zeit stammt die Abhandlung über die indische Ehe (Weber's Indische Studien V, 267—412), in welcher er die altrömischen Ehegebräuche vielfach zur Vergleichung gezogen hat.

Jüngsten Datums sind die zwei Abhandlungen über das Alter der indischen Medicin und ihrer Darstellung (Ztschr. d. DMG. XXX und XXXI), in denen er seine Zweifel an ihrem hohen Alter begründet und eine Begrenzung ihrer Ursprungszeit im 10—15. nachchristlichen Jahrhundert versucht. Der erhobne Widerspruch hat ihn persönlich nicht überzeugt, wie er mir selbst mittheilte und er war entschlossen den Gegenstand weiter zu verfolgen und näher zu erforschen. Krankheit und Tod haben ihm aber die Grenze gesteckt und so ist das Problem liegen geblieben.

Christian Andreas Holmboe war (seit 1840?) Professor der morgenländischen Sprachen an der Universität Christiania, wo er gleichzeitig semitische und indische Sprachen lehrte, auch las er gelegentlich neupersisch. Ein umfangreicheres Werk von ihm, obwohl er für ein solches 1864—66 beurlaubt war, ist mir nicht bekannt geworden, dagegen sind zahlreiche Abhandlungen von ihm in den Veröffentlichungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania enthalten. Ein auffallender Zug in denselben ist das Interesse an der heimathlichen nordischen Alterthumskunde, welche er bestrebt ist mit der morgenländischen Archäologie in Beziehung zu setzen, wobei er auch auf Tibetanisches und Mongolisches eingeht und sich vielfach mit dem Buddhismus beschäftigt. Münz- und Gewichtkunde hat er vielfach behandelt. Von seinen Abhandlungen kann ich aufzählen:

1858 Praeget paa nogle i Norden fundne Guldmynter.
1858 Asaland Fortsetzung 1872. — Langdysser.
1859 Om haugelys. — Om ordet קשיטה. — Om שקל.
1859 Om Ortug eller Tola i skandinavisk og indisk Vaegtsenheid.
1859 Om mjolnir og vadjra. — Buddhist. og nord. Monumenter.
1863 Om kong Svegders Reise til Godheim.
Om Eedsringe i Oldtiden.
1864 Om guul og rod jord i Gravhoie.
Nummelandsfundet.
De saakaldte Dandserhauge.
1865 Om Hesteoffer.
Om Helleristninger.
Forholdet mellem det aeldre skandinavisk og indiske Vaegtsystem
1866 Om de hebraiske Talemaade דרך השמש.
Norges Myntvaesen fra 1536.
Om Tallene 108 og 13.
Spor af Çivaisme i Europa.
Kleine Abhandlungen zur nordischen Münzkunde.

1866 Ezechiels Syner og Chaldaeernes Astrolab. — Om de Ni tallet.
1867 Russlands aeldere Vaegtsystem. — Om Gravhoie.
Om Russiske Rubel-Barrer. — Om flaghougen paa Karmoen og de Buddhistiske toper i Asien.
1868 Om Vildsviintypen paa galliske og indiske Mynter.
1869 Norske Vegtlodder fra fjortende Aarhundrede.
Et Guldbracteate Praeg som ofte forekommer.
Om Naever in Nordiske Gravhoie.
Ibn Fozlan om nordiske Begraevelses-Skikke (auch 1876).
1870 Et buddhistisk Legende benyttet i et christeligt Opbyggelsesskrift. — Stenhuset paa Folden-Fjeld. — Dat chinesiske Skakspil.
1871 Om Vaegten af nogle Smykker. — Et lidet Fund af Mynter fra 11. Aarhundrede.
1872 Asaland.
1873 Hexe og Dakini. — En maade at betegne Tal paa, som er i brug blandt Handelsmaend i Arabien og Persien.
1874 Guldmynten fra Aak.
1875 Om brugen af Pincetter som jaevnligen findes i gamle nordiske Gravhauge. — Nickel som Myntmaterial i Oldtiden.
1877 Edda og Avesta om Oterens Vaerd.

Alles in den Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania.

Es lag mir nahe, seine Auffassung von Ezechiels Cherubvision näher anzusehen, in welcher der Verfasser nach den Quellen forscht, aus welchen diese absonderliche Anschauung des Propheten geflossen ist. Er glaubt in den in einander gesetzten 4 Rädern, welche ein Ganzes bilden, die concentrischen Himmelszonen zu erkennen, und in den zahlreichen Augen, welche diese Räder besetzten, die Sterne des Himmels. Die Cherube selbst, welche ein Reflex der von den Chaldäern verehrten Monstra seien, bedeuten die natürlichen Kräfte, welche im Dienste des Höchsten stehen, und welche die Gestirne in ihre Kreisbewegung versetzen. Das Rad sei in Asien verbreitetes Symbol der Herrschaft, und wenn Jahve über dem Rade thront, so bezeichne ihn der Prophet als Lenker des Weltalls.

Die Wahl der concentrischen Räder leitet der Verfasser ab aus einer ungenügenden Bekanntschaft des Ezechiel mit dem chaldäischen Astrolab, das aus sieben concentrischen Kreisen bestanden habe, die den 5 bekannten Planeten nebst Sonne und Mond entsprechen. — Der Zweck der Vision sei Einschärfung des Glaubens an Jahveh, der Himmel und Erde regiere, im Gegensatz zu den heidnischen Neigungen der mit dem Propheten in der Verbannung lebenden Juden.

Johann Ludwig Krapf am 11. Januar 1810 zu Derendingen bei Tübingen geboren, einige Jahre auf dem Tübinger Gymnasium unterrichtet, trat im Frühjahr 1827 in das Baseler Missionshaus. Durch die Lectüre von Schriften der Guyon und

Jacob Böhmes beirrt, verliess er dasselbe und studirte in Tübingen Theologie, nach deren Absolvirung 1834 er Vicar wurde, aber einer apocalyptischen Predigt wegen mit der Kirchenbehörde bald in Conflict gerieth. Er verliess den Kirchendienst und wurde durch ein Zusammentreffen mit einem früheren Baseler Genossen Fjelstädt der Mission wieder zugeführt, und ging im Dienste der Church Missionary Society 1837 unter grossen Schwierigkeiten nach Abyssinien. Bald erhoben sich in Tigre die einheimischen Geistlichen gegen ihn und veranlassten den König Ubie ihn nebst Isenberg und Blumhardt aus Adaua zu vertreiben. Die Missionare gingen über Massaua nach Djidda, hier trennte sich Krapf von ihnen und begab sich nach Mocha, um von da nach Schoa vorzudringen, dessen König Sahela Selase Isenberg zu sich eingeladen hatte. Eine Dysenterie zwang ihn indess vorläufig nach Kairo zurückzugehen, wo er sich wieder mit Isenberg vereinigte um nach Schoa, eventuell zu den Galla's vorzudringen. Sie erreichten Schoa im Mai 1839 und liessen sich in Ankober nieder, von wo Isenberg indessen schon nach einigen Monaten wieder zurückkehrte. Krapf verweilte bis Frühling 1842, seine Thätigkeit und die gefahrvollen Reisen beschreiben die Journals of the Rev. Messers Isenberg and Krapf, Missionaries of the Church Missionary Society. Seeley, Burnside and Seeley, Fleet Street London 1843. Eine Hauptabsicht Krapf's war die bisher ungeschriebene Gallasprache aufzunehmen und er konnte durch Isenbergs Vermittlung 1. ein Vocabulary, 2. die Elements of the Galla Language, 3. St. Mathew's Gospel, 4. St. Johns Gospel zum Drucke bringen. Auch die Genesis und den Römerbrief übersetzte er in das Galla. — Für Isenberg war der sprachwissenschaftliche Erfolg dieser Reise sein Amharic Spelling book, Grammar, Dictionary, Catechism, Church History und Amharic general history.

Nach seiner Vermählung in Kairo ging Krapf nach Tadjurra und Zela, konnte aber in Schoa nicht wieder eindringen, da die abyssinische Geistlichkeit den König gegen ihn stimmte, und der französische Agent Rochet ihm entgegenarbeitete, um den englischen Einfluss zu verhindern. Ein Versuch sich in Gondar festzusetzen, missglückte, und so wandte sich Krapf nach Zanzibar, um die Mission unter den Gallas von Süden aus zu beginnen. Als geeigneten Ausgangspunkt wählte er Mombas, wo er zuerst die Suahili- und die Kinikasprache erlernte, für die damals noch nicht Grammatik und Lexicon existierte. Er lernte durch Vermittlung des Arabischen und begann bald die Genesis in die genannten Sprachen zu übersetzen. Hier verband sich Rebmann mit ihm (Juni 1846), jeder von ihnen unternahm Forschungsreisen, Rebmann entdeckte den Kilimandjaro, Krapf drang nach Usambala vor, gelangte in einer zweiten Reise zu den Wakamba und machte eine Küstenfahrt bis zum Cap Delgado. Nun aber zog es ihn nach dreizehnjährigem Leben in Afrika nach Europa zurück, und nach einem kurzen

Aufenthalt in seiner schwäbischen Heimath begab er sich nach London, wo ihn als berühmten Reisenden wider seinen Willen die höchsten Herrschaften zu sehen wünschten.

Hier wurde der Beschluss gefasst, seine Grammatik und sein Wörterbuch des Kisuaheli und das Evangelium Marci in Kikamba zu drucken, der in Tübingen zur Ausführung kam. Ausserdem sollten die Missionsstationen mit Handwerkern versehen und die Zahl der Missionare vermehrt werden, um so die Lieblingsidee Krapfs, die Ueberspinnung Africas mit Stationen, die immer vorrückend gegründet werden sollten, zur Ausführung zu bringen. Nach einem nochmaligen Besuche in London kehrte er Anfang 1851 über Berlin, wo Friedrich Wilhelm IV. ihn empfing, und wo er mit Ritter und Lepsius bekannt wurde, nach Africa zurück. Dort bewährte sich nun zunächst die Verstärkung des Missionspersonales nicht, Krankheit und Streitigkeiten zersprengten die im Grunde schön gedachte Unternehmung.

Krapf unternahm von der Station im Gebiete der Wanika jetzt eine Reise nach Ukambani, die er unter den schwersten Fährlichkeiten beendete und die zu dem Ergebniss führte, dass die für dies Land geplante Stationsgründung noch verfrüht sei. Auch in Usambara misslangen die Versuche. Die geschwächte Gesundheit zwang ihn October 1853 nach Europa zurückzukehren, wo er erfuhr, dass der Bischof Gobat von Jerusalem die Absicht hege, eine Anzahl von Chrischonabrüdern nach Abyssinien zu entsenden, und sich erbot, die Einleitungen für diese beabsichtigte Mission zu treffen. Im November 1854 reiste er über Jerusalem und Aegypten nach Massaua und Abyssinien.

In diesem Lande war seit Krapf's Abzuge 1843 alles verändert. Kassai, ein Mann niedrer Abkunft, der sich durch Tapferkeit emporgeschwungen hatte, war Schwiegersohn des amharischen Königs Ras Ali geworden, hatte diesem die Herrschaft entrissen und Ubie, den König von Tigre geschlagen, so dass er sich unter dem Namen Theodor als negusa nagast oder Kaiser von Abyssinien ausrufen liess. Er war dem Abuna (Patriarchen) Dank schuldig, vertrieb ihm zu Liebe die römisch-katholischen Missionare, welche in das Kirchenregiment eingriffen und getaufte Abyssinier wieder tauften, und war den englischen Missionaren und den Europäern günstig gesinnt, wobei er es freilich mehr auf gute Handwerker als auf etwas andres absah. Krapf wurde im Lager des Königs, der die Wollo Gallas bekriegte, freundlich von Theodor aufgenommen und mit einem Briefe an Gobat entlassen, dessen Sinn war, er verbitte sich solche Priester, die die Ruhe im Lande stören würden. — Zu Lande weiter nach Süden vorzudringen, war bei den Kriegszuständen nicht gerathen, und so wandte sich Krapf mit seinem Begleiter Flad über Chartum, Berber und Korosko nach Kairo zurück, von wo er wieder nach Württemberg heimkehrte. Er nahm seinen Sitz in Kornthal und beschrieb hier die Reisen, die er

1837—55 ausgeführt hatte. Diese Reisen in Ost-Afrika erschienen Kornthal 1858 und englisch bei Trübner unter dem Titel Travels and Missionary labours in Africa and Abyssinia. 1860 und 1867.

Noch einmal ging Krapf 1861 im Herbst nach Ostafrika, um eine Mission für die Wanika von Mombas aus einzurichten, doch kehrte er nach einem Jahre nach Deutschland zurück. Endlich betrat er den afrikanischen Boden zum letzten Male mit dem englischen Heere, das den Theodor besiegte, um mit seiner Kenntniss der verschiedenen abyssinischen Landessprachen als Dolmetsch zu dienen. Er verliess Kornthal im October 1867 und gelangte bis in's abyssinische Hochland, doch konnte er das Klima nicht mehr vertragen und reiste nach Haus, wo er im April 1868 eintraf.

Seine letzten Lebensjahre verlebte er ruhig in Kornthal, so viel ich weiss, beschäftigt mit dem Drucke des neuen Testamentes und andrer Schriften, die in amharischer, äthiopischer und Tigrésprache auf der Chrischona hergestellt sind. Leider enthält sein Lebensbild von W. Claus (Basel, Spittler 1882) von seiner litterarischen Thätigkeit so gut wie nichts. Zu seinen litterarischen Verdiensten gehört es auch, dass er den ersten Tigrétext gedruckt hat, die vier Evangelien, die unter Isenberg's Leitung Debtera Matheos übersetzt hat. Eine Sammlung von äthiopischen Handschriften verkaufte er der Bibliothek zu Tübingen, von wo ihm die philosophische Facultät die Doctorwürde honoris causa verliehen. Vgl. Z. I. P. 1 ff. Ausser den genannten Schriften gab er Vocabularien des Pokomo, Nika, Kamba und Kwafi heraus. Vgl. Cust im Journ. of the R. A. S. 1882 S. 160. Der 26. November 1881 setzte dem thatenreichen Leben des energischen Mannes ein Ziel.

Unter den Afrikaerforschern wie unter den Begründern der afrikanischen Sprachwissenschaft wird er immer als einer der Bahnbrecher gelten und zu den Zierden der deutschen Wissenschaft gehören. Von seiner Missionsthätigkeit im engern Sinne zu reden, ist nicht dieses Ortes.

Dr. Karl Gustav Schwetschke, geb. den 5. April 1804 in Halle, studirte dort und in Heidelberg Philologie, verwickelte sich in burschenschaftliche Agitationen, gab das Studium auf und wandte sich dem Buchhandel zu. Allgemein bekannt wurde er durch seine novae epistolae obscurorum virorum 1849 und die novae epistolae clarorum virorum 1855; sowie seine Bismarkias und Varzinias. Ausserdem veröffentlichte er vielerlei culturhistorische und litterarische Schriften, die 1866 gesammelt herauskamen. Für die Geschichte des Buchhandels ist sein Codex nundinarius Germaniae litteratae bisecularis 1850, zweiter Theil 1877, von bedeutender Wichtigkeit. Für die morgenländischen Studien ist er als Verleger von Einfluss gewesen, denn er hatte den Muth, Freytags arabisches Lexicon herauszugeben. Auch Roediger's Loqmân und Harbrückers Uebersetzung des Schahrastânî sind bei ihm erschienen. — Er starb den 26. November 1882.

Protokollarischer Bericht über die in Carlsruhe vom 26. bis 29. September 1882 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Mittwoch, den 26. Sept. 1882.

Der Vorsitzende eröffnet die Sitzung um 12 Uhr mit einem Vortrag über die literarische Thätigkeit in diesem Jahre verstorbener Mitglieder der Gesellschaft. Hierauf constituirte sich die Section und ernannte zum stellvertretenden Vorsitzenden Prof. Reuss, zu Schriftführern Dr. Teufel und Dr. Lindner. Nunmehr erstattete Prof. Schlottmann den Secretariatsbericht und proclamirte die auf einstimmigen Beschluss des grösseren Vorstandes neu ernannten Ehrenmitglieder: Dr. von Kremer, k. k. österr. Handelsminister a. D. in Wien, Prof. Dr. de Goeje in Leiden, Michele Amari, Senator des Königreichs Italien in Rom und Prof. Dr. Whitney in New-Haven — ferner die Ernennung des Dr. R. Rost, Oberbibliothekar des India Office in London zum correspondirenden Mitglied [1])

Weiter verlas Prof. Windisch den Redactions- und Kassenbericht [2]). Die Versammlung beauftragte Prof. Gildemeister in Verein mit den beiden Vorsitzenden die Rechnung zu prüfen und über das Resultat in einer folgenden Sitzung zu berichten.

Im Anschluss an den Redactionsbericht erklärt Prof. Müller, dass er, nachdem er die von ihm übernommene Verpflichtung, auf zwei Jahre die Redaction der semitischen Abtheilung des Jahresberichts zu führen, durch vollständige Einlieferung der Berichte für 1879 und 80 erfüllt hat, auf die Weiterführung dieser Aufgabe verzichten muss. Eine analoge Erklärung gab Prof. Kuhn ab, indem er es aussprach, dass er nach Ablieferung der rückständigen Theile der Jahresberichte 1878—80 auf eine weitere Fortführung dieses Unternehmens verzichten werde. Er knüpft hieran den Antrag, dass in §. 10 der Statuten die Worte: „und über den Zustand der orientalischen Studien überhaupt“ gestrichen werden sollen.

Nach einer lebhaften Discussion wurde auf Antrag des Prof. Socin eine weitere Verhandlung des Gegenstandes auf die nächste Sitzung vertagt.

---

1) Vgl. Beilage A. 2) Vgl. Beilage B.

Prof. Gildemeister überbringt den Dank von Prof. Aufrecht für die Bemühungen des Prof. Windisch, durch die es gelungen ist, die Druckerei der Gesellschaft zur Anschaffung vorzüglicher Sanskrittypen zu veranlassen. Derselbe spricht schliesslich den allgemein getheilten Wunsch aus, dass mit dem Schlussheft dieses und der weiteren Jahre die Protokolle der Generalversammlung ausgegeben werden [1]).

Zweite Sitzung.

Donnerstag, den 27. Sept. 1882.

Eröffnung der Sitzung $9\frac{1}{2}$ Uhr. Das Protokoll der ersten Sitzung wird verlesen und genehmigt. Hierauf theilt der Vorsitzende mit, dass das Gr. Ministerium des Innern in hoher Geneigtheit es ihm ermöglicht hat, die von ihm im Verein mit Prof. Thorbecke verfasste Festschrift zu drucken und der Section zu überreichen. Die Exemplare werden vertheilt.

Es folgt die Wiederaufnahme der Verhandlungen über den Jahresbericht. Prof. Socin erklärt sich dahin, dass zunächst in jedem Falle der Jahresbericht fortzusetzen und die Rückstände zu liefern sind, da die bisherigen Bestimmungen noch zu Recht bestehen. Hauptsächlich handle es sich aber beim Jahresbericht überhaupt um baldige Lieferung desselben, selbst auf Kosten der Vollständigkeit, welche bei dem heutigen Stande der morgenländischen Studien kaum mehr zu erreichen sei. Weiter betonte er, dass diese umfänglichen Jahresberichte das Budget der Gesellschaft sehr hoch belasten. Der Vorschlag des Prof. Merx, bloss bibliographische Register in der Form der Friederici'schen Bibliotheca zu verfertigen, eventuell selbst mit letzterer in Beziehung zu treten, sei in's Auge zu fassen.

Nachdem hierauf von dem Vorsitzenden die verschiedenen Auffassungen der Frage des Jahresberichts präcisirt worden waren, ertheilte derselbe HH. Prof. Müller und Kuhn das Wort zu nochmaliger Klarstellung ihrer Ansicht. Der Vorsitzende machte bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, mit Hinweisung auf den Wortlaut von § 10, dass im Lauf der Zeit der Jahresbericht aus den Grenzen seiner ursprünglichen Bestimmung herausgewachsen und somit der Wortlaut des §. schon seit längerer Zeit nicht mehr zur Ausführung gekommen sei.

Prof. Nöldeke gibt seine Zustimmung zu den in der vorigen Sitzung entwickelten Ansichten des Prof. Kuhn zu erkennen.

Prof. Schlottmann beantragt die Abstimmung über Kuhn's und Socin's Vorschläge, zieht jedoch später diesen Antrag zurück zu Gunsten des Antrags Gildemeister. Dieser, vielseitig unterstützt, geht dahin:

es solle von der gegenwärtigen Generalversammlung eine Commission ernannt werden, welche der nächsten Generalversammlung den Stand der Frage präcisire und einen formulirten Vorschlag zur Abstimmung vorlege.

Prof. Lefmann befürwortet diesen Antrag, auch Prof. Reuss empfiehlt die Erhaltung des Jahresberichts in irgend einer Weise.

---

1) Mit der Erfüllung dieses Wunsches hängt die späte Ausgabe dieses Heftes zusammen. Die Red.

Der Antrag Gildemeister wird einstimmig angenommen. In die Commission wird Prof. Gildemeister als Vorsitzender gewählt[1]). [Die Wahl der übrigen Mitglieder erfolgte in der dritten Sitzung.]

Prof. Müller verliest den Bibliotheksbericht[2]) und knüpft daran den Antrag, dem neu anzustellenden Bibliothekar seinen Gehalt auf 300 M. zu erhöhen.

Nachdem die Zweifel des Vorsitzenden, ob die Versammlung in Budgetfragen ohne materiellen Vorbericht competent sei, durch den Hinweis auf Präcedenzfälle, besonders den in Tübingen, aus dem Wege geräumt waren, wurde der Antrag auf Gehaltserhöhung einstimmig angenommen. Prof. Reuss äusserte sich dahin, dass nach seiner Ansicht das durch einen Präcedenzfall zwar für den Augenblick ermöglichte Verfahren principiellen Bedenken unterliege und einer statutarischen Bestimmung werth sei. Prof. Schlottmann spricht Hrn. Prof. Müller für seine vorzügliche Ordnung und Leitung des Bibliothekwesens den herzlichen Dank der Gesellschaft aus, wobei sich die versammelten Mitglieder zum Zeichen ihrer Uebereinstimmung von den Sitzen erheben.

Der Vorsitzende verliest den Bericht über die Justification der Casse und beantragt die Decharge des Rechnungsführers, welche ertheilt wird.

Hr. Prof. Müller berichtet über seine in Kairo gedruckte Ausgabe des Ibn Abi Usaibiah und legt die ersten Bogen vor. Er knüpft hieran einige Bemerkungen über seine Abhandlung in Z. XXXIV, 465.

Prof. Nöldeke theilt mit, dass Vullers Ausgabe des Šâhnâmeh in Dr. Landauer einen sichern Fortsetzer gefunden habe.

Dritte Sitzung.

Freitag, den 28. Sept. 1882.

Das Protokoll der zweiten Sitzung wird verlesen und genehmigt.

An Stelle des ausscheidenden Bibliothekars Prof. Müller schlägt der Vorstand Prof. Wellhausen (Halle) vor. Derselbe wird durch Acclamation einstimmig gewählt.

Aus dem Vorstande haben statutenmässig auszuscheiden die in Trier gewählten Mitglieder: von der Gabelentz, v. Roth und Windisch. Es wurden 17 Stimmzettel abgegeben und alle drei wurden wiedergewählt.

Es wird vorgeschlagen, in die Commission zur Erledigung der Jahresberichtfrage zu erwählen die Herren Socin, Müller, Kuhn, Klatt, Kautzsch, Gildemeister. Der Vorschlag wird einstimmig angenommen.

Es folgt der Vortrag von Dr. Cornill über seine Bearbeitung des Ezechieltextes.

Hierauf sprach Herr Dr. Teufel über: Shâh Ṭahmasp I und seine Denkwürdigkeiten.

Es folgte eine Pause bis 11 $^{1}/_{4}$ Uhr.

Nach derselben trug Hr. Prof. Schlottmann vor: Ueber das Verhältniss der semitischen Schrift zur ägyptischen einerseits und zu der Runenschrift andererseits.

---

1) Vgl. Beilage C. 2) Vgl. Beilage D.

Herr Prof. **Lefmann** machte einige Mittheilungen über eine vedische Frage.

Endlich legte der Vorsitzende photolithographische Abdrücke von dem Codex Reuchlinianus der Karlsruher Bibliothek vor, deren Vorzüglichkeit und Treue im Interesse eines Versuches, diesen Codex zu veröffentlichen, von den Anwesenden anerkannt wurde.

Schluss der Sitzung 1 Uhr.

Beilage A.

Aus dem Secretariatsbericht für 1881—82.

Seit October 1881 sind 16 Mitglieder beigetreten. Durch den Tod verlor die Gesellschaft 2 Ehrenmitglieder und 7 ordentliche Mitglieder. Von der Zeitschrift wurden versandt an Mitglieder 481 Exemplare, an gelehrte Körperschaften und Institute 39, an verschiedene Buchhandlungen und Private 129, zusammen 649 Exemplare. Das Fleischer-Stipendium wurde durch Herrn Geh. Rath Prof. Dr. Fleischer zum 4. März d. J., im Betrage von M. 458,25 an Herrn Dr. Gies in Konstantinopel ertheilt. Der Kassenbestand jener Stiftung betrug nach dem Kassenabschluss am 31. Jan. d. J. M. 2565,86.

Beilage B.

Aus dem Redactionsbericht für 1881—1882.

Der 36. Band der **Zeitschrift** ist in den Händen der Mitglieder.

Der wissenschaftliche Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahr **1880**, herausg. von *Ernst Kuhn* und *August Müller* ist im Druck, ebenso die zweite Hälfte des Jahresbericht für **1878**.

Von den weiteren Publicationen der D. M. G. ist erschienen:

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal, herausg. von *G. Jahn.* 6. Heft 1882. 4. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

The **Kâmil** of el-Mubarrad. Ed. .. by *W. Wright.* 9th Part (**Indexes**) 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

Im Druck befindlich ist No. **2** von Band **VIII** der **Abhandlungen,** enthaltend eine Ausgabe des **Aupapâtika Sûtra** der Jaina von Dr. *E. Leumann,* ferner das **zweite** Buch von Dr. von *Schroeder's* **Mâitrâyanî Samhitâ.**

Beilage C.

Es wurde beschlossen, folgende Aufforderung in der Zeitschrift zu veröffentlichen:

Diejenigen Mitglieder der Gesellschaft, welche in Bezug auf die künftige Einrichtung des Jahresberichts Vorschläge zu machen wünschen, werden ersucht, dieselben schriftlich vor Ostern 1883 an Herrn Professor Gildemeister in Bonn gelangen zu lassen.

Beilage D.

Bibliotheksbericht für 1881—1882.

Die Gunst der Verhältnisse, welcher die Bibliothek im Jahre 1880/81 eine ungewöhnliche Anzahl von Eingängen verdankte, ist unseren Sammlungen im letzten Jahre nicht nur treu geblieben, sondern, dank einigen besondern Umständen, noch förderlicher geworden. Insbesondere sind es zwei grössere Serien, welche wir unsern Beständen haben hinzufügen können: die Sammlung von gegen hundert Nummern, welche das Präsidium des V. Orientalistencongresses aus den von den verschiedensten Seiten dieser gelehrten Versammlung überreichten Geschenken unserer Gesellschaft zugewendet hat; und die Reihe von 44 zum Theil sehr umfänglichen und durchweg werthvollen japanischen Werken, welche wir gegen eine Anzahl unserer eigenen Veröffentlichungen durch die uneigennützige und geschickte Vermittlung des Herrn Prof. Dr. Brauns in Tokio (jetzt in Halle a. S.) haben eintauschen können. Dem Dank, welcher dem Präsidium des Congresses und Herrn Prof. Brauns für diese erhebliche Förderung unserer Interessen vom Vorstande gebührende Massen ausgesprochen ist, wird sich die Generalversammlung ohne Zweifel bereitwillig anschliessen; nicht minder aber mit uns Herrn Professor E. Kuhn sich verpflichtet fühlen, der aus dem Nachlasse seines heimgegangenen Vaters ausser einer Anzahl von interessanten Druckwerken auch einige Abschriften und Drucke mit handschriftlichen Notizen uns überwiesen hat, welche ein pietätvoll zu hütendes Denkmal der Thätigkeit eines unserer hervorragendsten Gelehrten für uns bleiben werden. Zusammen mit den übrigen dankenswerthen Geschenken und den aus dem Tauschverkehr sich ergebenden Eingängen, so wie einer Anzahl von älteren Werken, die durch Umtausch von Doubletten erworben werden konnten, erreicht der Zuwachs in diesem Jahre die Höhe von 193 Fortsetzungen, 264 anderen Druckwerken, 6 Handschriften, einer indischen Münze und einem Papierabklatsch einer phönizischen Inschrift, insgesammt von 465 Nummern. Ferner sei auch an dieser Stelle hervorgehoben, dass in Folge einer von Herrn Sayce gegebenen Anregung der gelungene Versuch gemacht worden ist, die beiden von Blau's Gypscopie der Keilinschrift des Pfeilers von Keli Schin vorhandenen, aber auf dem Transporte z. Z. arg zerbrochenen Platten so zusammenzufügen, dass es Herrn Sayce gelungen ist, die auf denselben befindliche altarmenische Inschrift zu entziffern. Nähere Mittheilungen, welche die vorläufige Anzeige des Herrn Sayce an mich noch nicht enthält, werden das in unserem Besitze befindliche Unicum hoffentlich bald für die Forschung nutzbar machen.

Ist der Bericht, welchen Sie diesmal über Ihre Bibliothek erhalten, ein besonders günstiger, so muss derselbe doch mit einem Ausdruck des Bedauerns von Seiten des Bibliothekars schliessen. Ich bin in Folge einer nothwendigen Veränderung meines Wohnsitzes gezwungen worden, meine Herren Kollegen in der statutengemässen Weise um die Erlaubniss zur Niederlegung meines Amtes mit dem Ende dieses Monats zu ersuchen, und nachdem dieses Gesuch in einer für mich sehr dankenswerthen Weise Annahme gefunden hat, bin ich in der Lage, heute mein Amt in die Hände dieser hochansehnlichen Versammlung zurückzugeben. Es geschieht das in der Gesinnung lebhafter Dankbarkeit für

die Ehre und das Vertrauen, welche die Deutsche Morgenländische Gesellschaft mir durch Uebertragung dieses Amtes erwiesen hat, und mit dem aufrichtigen Bedauern, aus einer Thätigkeit scheiden zu müssen, die mir in vieler Beziehung lieb geworden ist. Möchten die Resultate derselben, welche in Folge der mir im Anfang fehlenden bibliothekarischen Erfahrung manche inzwischen theilweise mir selbst schon fühlbar gewordene Mängel aufweisen müssen, auch nach meinem Rücktritte von dem Nachfolger, den ich Sie mir zu geben bitte, wie von den Mitgliedern der Gesellschaft selbst mit freundlicher Nachsicht beurtheilt werden. Mit dieser Bitte und mit dem wiederholten, aufrichtigsten Danke schliesse ich meine Thätigkeit als Bibliothekar der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

A. Müller.

Beilage E.

Theilnehmer an der Generalversammlung der D. M. G. zu Carlsruhe 1882.

1) A. Holtzmann aus Freiburg.
2) A. Müller aus Halle.
3) R. Smend, Prof. aus Basel.
4) Ed. Reuss, Prof. aus Strassburg.
5) Schlottmann, Prof. aus Halle.
6) J. Gildemeister, Prof. aus Bonn.
7) Th. Nöldeke aus Strassburg.
8) C. H. Cornill.
9) H. Thorbecke.
10) A. Socin.
11) W. Fell.
12) v. Gutschmid.
13) S. Lefmann, Heidelberg.
14) C. Pauli, Ulm.
15) R. E. Brünnow in Vevey.
16) Jülg aus Innsbruck.
17) C. F. Seybold, Tübingen.
18) E. Kuhn, München.
19) A. Kaegi, Zürich.
20) B. Lindner, Leipzig.
21) E. Windisch, Leipzig.
22) Palm, Mannheim.
23) Dr. Teufel, Carlsruhe.
24) Dr. C. F. Zimmermann, Basel.
25) Bartholomae, Halle a/S.
26) Jacob Wackernagel, Basel.
27) Dr. E. Gossweiler, Basel.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1881.

Einnahmen.

19205 ℳ. 58 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1880

243 ℳ. 85 ₰ auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für die Jahre 1879 und 1880.

6207 „ 28 „ Jahresbeiträge derselben für 1881.

720 „ — „ Beiträge von drei Mitgliedern auf Lebenszeit à 240 ℳ.

7171 „ 13 „

8 „ 70 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1881, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

9565 ℳ. 86 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1881.

9557 „ 16 „ „ „ „ „ „ 1880.

8 ℳ. 70 ₰ Zuwachs des Fleischer-Stipendii w. o.

456 „ 75 „ Zinsen von hypothek. u. zeitweise auf Rechnungsbuch d. Allgem. D. Creditanstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

86 „ 72 „ zurückerstattete Auslagen.

5 „ 94 „ Lucrum durch Coursdifferenzen u. auf eingegangene Wechsel und Checks.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

1500 ℳ. — ₰ von der Königl. Preuss. Regierung.

Ausgaben.

9180 ℳ. 54 ₰ für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 35", des „Katalog's der Bibliothek d. Ges., Band 2", der „Abhandlungen f. d. K. d. Morgenl. VIII Bd. No. 1", des „Wissenschaftl. Jahresberichts f. 1879", von „von Schroeder, Maitrâyani I. Buch" und von „Accidentien".

269 ℳ. 72 ₰ Unterstützung oriental. Druckwerke.

300 „ — „ Unterstützung zu einer oriental. Forschungsreise d. Hrn. Dr. Langer, Wien an d. Geograph. Gesellsch. daselbst.

569 „ 72 „

1702 „ 52 „ Honorare, als:

1002 ℳ. 52 ₰ für „Zeitschrift, Band 35" }
148 „ — „ „ „Katalog der Bibliothek der Ges., Band 2" }
174 „ — „ „ „Abhandlungen f. d. K. d. M. VIII. Bd. No. 1". }
192 „ — „ „ „Wissenschaftl. Jahresbericht f. 1878, I. Hälfte". } incl. Correctur derselben.
186 „ — „ für Correctur von „the Kamil, by Wright, Part XI".

1702 ℳ. 52 ₰ w. o.

1440 „ — „ Honorare für Redaction d. „Zeitschrift", sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

545 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.
900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.
2745 *M.* — ₰ w. o.

1557 *M.* 25 ₰ durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh. lt. Rechnung v. 28. Juli 1882 gedeckten Ausgaben.
5580 „ 60 „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 28. Juli 1882.

7137 „ 85 „

37517 *M.* 67 ₰ Summa. Hiervon ab:
15397 „ 12 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

22120 *M.* 55 ₰ Bestand. (Davon: 9900 *M.* — ₰ in hypothek. angelegten Geldern,
9565 „ 86 „ Vermögensbestand d. Fleischer-Stipendii
und 2654 „ 69 „ baar)
22120 *M.* 55 ₰ w. o.

45 „ — „ zur Completirung der Bibliothek d. Ges. in Halle.
582 „ 35 „ für Buchbinderarbeiten (incl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).
411 „ 01 „ für Porti, Frachten etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.
10 „ 50 „ für Ausfertigung von 21 Stück Diplomen.
111 „ 25 „ Insgemein (für Anzeigen, Wechselstempel u. Coursdifferenzen, Schreibmaterialien, f. Kisten, Emballage u. Verpackungen, für Reinigung der Sitzungs- u. Bibliotheks-Locale und für Aufwartung).

1557 *M.* 25 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 28. Juli 1882.
213 „ 02 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

1344 „ 23 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den Absatz von der „Zeitschrift", den „Abhandlungen f. d. K. d. M." etc., lt. Rechnung vom 28. Juli 1882.

15397 *M.* 12 ₰ Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Holtze in Halle, als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

Für 1882:

1025 Herr Dr. Franz Teufel, Bibliothekar a. d. Grossherzogl. Hof- und Landesbibliothek in Carlsruhe.

1026 „ Dr. Oscar von Lemm, am kaiserl. Alexander-Lyceum in St. Petersburg.

1027 „ Dr. Adolf Kaegi, Prof. am Gymnasium und Docent a. d. Univ. in Zürich.

1028 „ Dr. Paul Bernard Lacome, Prof. des Bibelstudiums der Pariser Provinz des Dominicanerordens, z. Z. in Voldersbrück (Tirol).

1029 „ Dastur Peshotan, Parsi Highpriest in Bombay.

1030 „ Dastur Jamaspji, Parsi Highpriest in Bombay.

1031 „ Dr. Friedrich Knauer, Magister in Tübingen.

Für 1883:

1032 Herr Justin V. Prášek, k. k. Prof. in Klattau (Böhmen).

1033 „ E. A. Budge in Cambridge.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied Herrn Geh. Ober-Regierungsrath Dr. Justus Olshausen in Berlin, † den 28. December 1882, und ihr ordentliches Mitglied Herrn Professor Dr. J. C. W. Vatke in Berlin, † den 19. April 1882.

Verzeichniss der bis zum 1. Januar 1883 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9 a [28][1]. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Tome XXVIII, No. 1. 2. St. Pétersbourg 1882. Fol.
2. Zu Nr. 29 a [157]. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. XIV. Part III. London 1882. 8.
3. Zu Nr. 155 a [77]. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXXVI. Band. II. Heft. Leipzig 1882. 8.
4. Zu Nr. 202 [153]. Journal asiatique. Septième série. Tome XIX. No. 3. — Avril-Mai-Juin 1882. — Tome XX. No. 1. 2. Juillet-Août-Sept. 1882. Paris. 8.
5. Zu Nr. 217 [166]. American Oriental Society. Proceedings at Boston, May 24th 1882. Proceedings of the 16th annual session, held in Cambridge, Mass., July 1882. 8.
6. Zu Nr. 294 a [13]. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe. XCVIII. Band. Heft III. — XCIX. Bd. Heft I. II. Wien 1881—82. 8.
7. Zu Nr. 295 a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. LXII. Band 2. Hälfte. — LXIII. Bd. Wien 1881—1882. 8.
8. Zu Nr. 593 c (3) [1646]. Bibliotheca Indica. Old Series, Nos. 244. 245. A Bibliographical Dictionary of Persons who knew Mohammad, by Ibn Hajar. Ed. by Maulavi *Abd-ul-Hai*. Fasc. XX. XXI (Vol. III, No. 3. 4). Calcutta 1882. 8. (Fasc. XXI in zwei Exempl.)
9. Zu Nr. 594 a (19) [1062]. Bibliotheca Indica. New Series, No. 475. 481. Chaturvarga Chintâmaṇi. By Hemâdri. Ed. by Paṇḍita *Yogeśvara Smṛitiratna*, and Paṇḍita *Kâmâkhyânâtha*. Vol. III. Part I. Pariśeshakhaṇḍa. Fasc. II. III. Calcutta 1882. 8.
10. Zu Nr. 594 a (33). Bibliotheca Indica. New Series, No. 476. The Vâyu Purâṇa. Ed. by *Râjendralâla Mitra*. Vol. II. Fasc. II. Calcutta 1882. 8.
11. Zu Nr. 594 a (37). Bibliotheca Indica. New Series, No. 477. The Nirukta. With Commentaries. Edited by Paṇḍit Satyavrata Sâmaśrami. Vol. I. Fasc. V. VI. Calc. 1882. 8.

---

1) Die in eckigen Klammern geschlossenen Ziffern sind die laufenden Nummern des gedruckten Katalogs.

12. Zu Nr. 594a (38). Bibliotheca Indica. New Series, No. 473. The Lalita-Vistara, or Memoirs of the Early Life of Sâkya Sinha. Transl. by *Râjendralâla Mitra*, Fasc. II. Calc. 1882. 8.

13. Zu Nr. 594a (40). Bibliotheca Indica. New Series, No. 479. The Śrauta Sûtra of Apastamba belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of Rudradatta ed. by *Richard Garbe*. Fasc. IV. Calc. 1882. 8.

14. Zu Nr. 594a (41). Bibliotheca Indica. New Series, No. 478. 482. The Yoga Aphorisms of Patanjali, with the Commentary of Bhoja Rájá and an English Translation. By *Râjendralâla Mitra*. Fasc. II. Calc. 1882. 8. (No. 482 in zwei Exempl.)

15. Zu Nr. 609a [2628]. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. Vol. IV. No. 7—9. July-September 1882. London. 8.

16. Zu Nr. 641a [22]. Philosophische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1880. Berlin 1881. — Desgl. aus dem Jahre 1881. Berlin 1882. 4.

17. Zu Nr. 878 [2422]. Oriental Manuscripts purchased in Turkey. [By *J. Lee.*] November, 1830. [London.] 4. [Doublette; Geschenk von *W. von Tiesenhausen.*]

18. Zu Nr. 1044a [160]. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LI, I, 2. II, 1. — 1882. Calcutta 1882. 8.

19. Zu Nr. 1044b [161]. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IV. V & VI. April, May & June 1882. Calcutta 1882. 8.

20. Zu Nr. 1101a [99]. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures and Condition of the Institution for the year 1880. Washington 1881. 8.

21. Zu Nr. 1232a [10]. Mittheilungen des historischen Vereins für Steiermark. Heft XXX. Graz 1882. 8.

22. Zu Nr. 1422 [67]. Realia. Register op de generale resolutiën van het kasteel Batavia 1632—1805. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. I deel. Leiden, 1882. 4.

23. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. 1er et 2e trimestre 1882. Paris 1882. 8.

24. Zu Nr. 1521a [2620]. Société de Géographie. Compte rendu des séances. No. 14. 15. 16. 17. 18. Paris 1882. 8.

25. Zu Nr. 1674a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Vierde Volgreeks. Zesde Deel 2e Stuk. 's Gravenhage 1882. 8.

26. Zu Nr. 2244. Bulletin de la Société Impériale Russe de Géographie, publié sous la direction de M. V. J. de Sreznevsky. Vol. XVIII. 2. Fasc. 1882. 8.

27. Zu Nr. 2327 [9]. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der K. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1882. Heft II. III. Band II. Heft 1. München 1882. 8.

28. Zu Nr. 2427 [32]. A Magyar Tudományos Akadémia 1881. évi május 22-én tartott XLI-dik Közülésének Tárgyai. A. M. T. Ak. Évkönyvei XVI. Köt. VII Dar. Budapest 1881. Fol.

29. Zu Nr. 2451 [2274]. Compte rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'année 1880. Avec un Atlas. St-Pétersbourg 1882. Fol.

30. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue archéologique. Nouvelle série. — 23. année. V. VI. VII. Mai, Juin, Juillet 1882. Paris 1882. 8.

31. Zu Nr. 2574 [1344]. *Lane's* Arab.-Engl. Lexicon, ed. by Stanley Lane *Poole* VII 2 (Kaf). London 1882. 4.

32. Zu Nr. 2727 [2905]. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Herausgegeben vom historischen Vereine für Steiermark. 18. Jahrgg. Graz 1882. 8.

33. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner's* American, European & Oriental Literary Record. Nos. 175—6. New Series. — Vol. III. Nos. 5. 6. London 1882. 8.

34. Zu Nr. 2771a [200]. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausgegeben von *C. R. Lepsius* unter Mitwirkung der Herren *H. Brugsch*, *Ad. Erman* und *L. Stern*. II. III. Heft. Leipzig 1882. 4.

35. Zu Nr. 2859 [1115]. The Pandit. A monthly publication of the Benares College, devoted to Sanscrit Literature. New Series vol. IV Nos. 1. 2. 3. 4. Benares (Lazarus) 1882. 8.

36. Zu Nr. 2938 [41]. Nyelvtudományi Közlemények. Kiadja a Magyar Tudom. Ak. XVI. 2. 3. XVII. 1. Budapest 1881. 8.

37. Zu Nr. 2971a [167]. Proceedings of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting Useful Knowledge. Vol. XIX. No. 109. June to December, 1881. 8.

38. Zu Nr. 2939 [37]. A Magyar Tudományos Akadémia Értesítője. XV. évfolyam. 1—8 Szám. Budapest 1881. 8.

39. Zu Nr. 2940 [42]. Magyar Tudom. Akadémiai Almanach MDCCCXXXII-ra. Budapest 1882. 8.

40. Zu Nr. 3100 [58]. Értekezések a nyelv-és széptudományok Köréből. IX Kötet. VI—XII. Szám. Budapest 1881. 8.

41. Zu Nr. 3131 [3278]. Numismatische Zeitschrift, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien. XIV. Jahrg. Erstes Halbjahr Jänner—Juni 1882. Wien 1882. 8.

42. Zu Nr. 3411 [2338]. Archaeological Survey of India. Report of Tours in the South-Eastern Provinces in 1874—75 and 1875—76. By *J. D. Beglar*, under the Superintendence of *A. Cunningham*. Volume XIII. Calc. 1882. 8.

43. Zu Nr. 3636 [3438]. The Palaeographical Society. Facsimiles of Ancient Manuscripts. Oriental Series. Part VII. Ed by *William Wright*. London 1882. Fol. (2 Exempl.)

44. Zu Nr. 3640 [2623]. Société de géographie commerciale de Bordeaux. Bulletin. II Série. Année 9 No. 1. 5. 10. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 21. 22. Bordeaux 1882. — Dazu Catalogue Spécial des objets composant l'exposition géographique. Bordeaux 1882. 8.

45. Zu Nr. 3644 [2289a]. Statement of Particulars regarding Books, Maps, &c. published in the North-Western Provinces and Oudh, and registered under Act XXV of 1867, during the first Quarter of 1882. (Allahabad 1882.) Fol.

46. Zu Nr. 3647 [2287]. Catalogue of books and pamphlets printed in British Burma during the fourth quarter of 1881. 1 Blatt Quer-Fol.

47. Zu Nr. 3769 [12]. Atti della R. Accademia dei Lincei Anno CCLXXVIII. 1880—81. Anno CCLXXIX. 1881—82. Serie Terza. Transunti. Vol. V. Fasc. 1—7 [Doublette]. Vol. VI. Fasc. 1—10. 12. 14. [Davon 1—10 Doubletten.] Roma 1881—82. Fol.

48. Zu Nr. 3864 [2398]. Extract from the Proceedings of the Government of India in the Home Department (Public), — under date Simla, the 22d July 1881. [Ueber die Resultate der Indischen Handschriftenverzeichnung 1879—80.]. Fol.

49. Zu Nr. 3868 [46]. Annales de l'Extrême Orient. No. 49. 50. 51. 52. Juillet—Août—Septembre—Octobre 1882. Paris. 4.

50. Zu Nr. 3877 [186]. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Bd. V, Heft 1. Leipzig 1882. 8.

51. Zu Nr. 3884a. Ungarische Revue. Mit Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von *Paul Hunfalvy*. 1881, V.—XII. Heft. 1882, I—VI. Heft. Leipzig 1881. 1882. 8.

52. Zu Nr. 3927 [1513]. Ibn Ja'is' Commentar zu Zamachšari's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Dr. *G. Jahn*. Sechstes Heft. Leipzig 1882. 4.

53. Zu Nr. 3937 [1666]. Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir Al-Tabari quos ed. . . . *M. J. de Goeje*. II, 1. III, 2. 3. 4. Lugd. Bat. 1880. 1881. 8.

54. Zu Nr. 3981. De Indische Gids. Vierde Jaargang. 1882. Augustus, September, October, November. Amsterd. 8.

55. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Partie littéraire. 2e série. Tome quinzième. XXXVe de la collection. 1e—4e livr. Juillet—Oct. 1882. — Partie technique. 2e série. Tome huitième. XXXVI de la collection. 6e et 7e. 8. 9. livr. Juin—Juillet—Août—September 1882. Paris 1882. 8.

56. Zu Nr. 4029. A Catalogue of Books Printed in the Mysore Province, during the Months of January, February and March (or the 1st Quarter of) 1882. (Bangalore 1882.) 4.

57. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. XVII. Band. 3. Heft. Berlin 1882. 8.

58. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band IX. No. 6. 7. Berlin 1882. 8.

59. Zu Nr. 4032. Mittheilungen der afrikanischen Gesellschaft in Deutschland. Band III. Heft 3. Berlin 1882. 8.

60. Zu Nr. 4108. The Madras Journal of Literature and Science for the year 1881, ed. by *G. Oppert*. Madras 1882. 8.

61. Zu Nr. 4189. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von *Bernhard Stade*. Jahrgang 1882. Heft 2. Giessen 1882. 8. [5 Expl.]

62. Zu Nr. 4192. Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung bearbeitet von *Otto Böhtlingk*. Dritter Theil. Zweite Lieferung. St. Petersburg 1882. Fol.

63. Zu Nr. 4283. Dictionnaire turc-français. Supplément aux dictionnaires publiées jusqu'à ce jour par *A. C. Barbier de Meynard*. Vol. I. Livr. 2. Paris 1882. 4.

64. Zu Nr. 4325. Verhandlungen des fünften Internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881. Zweiter Theil. Abhandlungen und Vorträge. Erste Hälfte. Zweite Hälfte. Berlin 1882. 8. [A. u. d. T.: Abhandlungen und Vorträge des fünften Internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881. Erste Hälfte. Abhandlungen und Vorträge der Semitischen und Afrikanischen

Section. Mit einer autographischen Beilage und zwei Tafeln. Berlin 1882. 8. — Zweite Hälfte. Abhandlungen und Vorträge der indogermanischen und der ostasiatischen Section. Mit zwei chromo-lithographirten Tafeln. Berlin 1882. 8.

65. Zu Nr. 4343. Le Muséon. Revue Internationale. Tome I. — No. 3. 4. Louvain 1882. 8.

66. Zu Nr. 4459. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XVIII—XXXVIII. 13. April—27. Juli 1882. Berlin 1882. 4.

67. Zu Nr. 4466. Revue de l'Extrême-Orient. Tome premier No. 3. Juillet. Août. Sept. Paris 1882. 8.

II. Andere Werke.

4487. Tam tu kinh ou Le Livre des phrases de trois caractères. Avec le grand commentaire de Vu'ong tân thăng. Texte, transcription annamite et chinoise, explication littérale et traduction complètes par *Abel des Michels*. Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. des langues or. viv. XVII).

4488. a. *ΛΕΟΝΤΙΟΥ ΜΑΧΑΙΡΑ ΧΡΟΝΙΚΟΝ ΚΥΠΡΟΥ.* Chronique de Chypre. Texte grec par *E. Miller* et *C. Sathas*. Avec une carte chromolithographie (sic). Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. des langues or. viv. II. S. III.)

4488. b. Chronique de Chypre par Léonce Machéras. Traduction française par *E. Miller* et *C. Sathas*. Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. d. langues or. viv. II. S. III.)

4489. Mirâdj-Nâmeh publiée pour la première fois d'après le manuscrit ouïgour de la Bibliothèque Nationale, traduit et annoté par *A. Pavet de Courteille*. Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. d. l. or. viv. II. S. VI.)

4490. Mâitrâyanî Saṃhitâ herausgegeben von *Leopold von Schroeder*. Erstes Buch. Gedruckt auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig 1881. 8.

4491. Het Leven van Johannes van Tella door Elias. Syrische Tekst en Nederlandsche Vertaling door *Hendrik Gerrit Kleyn*. (Academ. Proefschrift.) Leiden 1882. 8.

4492. Jacobus Baradaeus de Stichter der syrische monophysietische Kerk. Door *Hendrik Gerrit Kleyn*. (Academ. Proefschrift.) Leiden 1882. 8.

4493. Du mode de filiation des racines sémitiques et de l'inversion par *Cl. Cazel*. Paris 1882. 4.

4494. *K. Himly*. Die amtliche Beschreibung von Schöng-King. (Sep.-Abdr. a. *Kettler's* Zeitschr. f. wissensch. Geogr., Bd. II. H. 1.) [Lahr 1880]. 4.

4495. Pahlavi, Gujarâti and English Dictionary. By *Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana*. 3 voll. Bombay A. Y. 1246—1251. A. D. 1877—1882. 8. (Auch mit Guzarâtîtitel.)

4496. Der Papyrusfund von El-Faijûm. Von *Josef Karabacek*. Mit 4 Tafeln. Wien 1882. Fol. (Separatabdruck a. d. XXXIII. Bde. der Druckschriften der philos.-hist. Cl. der Kais. Akad. d. Wiss.)

4497. The Integrity of the Book of Isaiah. By *Wm. Henry Cobb*. [S.-A. aus Bibliotheca Sacra. July 1882.] 8.

4498. The Oriental Biographical Dictionary by the Late *Thomas William Beale*. Ed. by the Asiatic Society of Bengal under the Superintendence of *Henry George Keene*. Calcutta 1881. 4.

4499. Second mémoire. Relations diplomatiques des Princes chrétiens avec les Rois de Perse de la race de Tchinguiz, depuis Houlagou, jusqu' au règne d'Abousaïd. 4.

4500. *von Kremer.* Des Scheichs Ábd-ol-Ghanij-en-Nabolsi's Reisen in Syrien, Aegypten und Hidschâz. [Sitzb. d. ph.-hist. Cl. d. kais. Akad. d. Wiss. Bd. V, S. 313—356. Wien 1850.] 8.

4501. Supplément à l'Histoire Générale des Huns, des Turks et des Mogols, contenant un abrégé de l'histoire de la domination des Uzbéks dans la grande Bukharie, depuis leur établissement dans ce pays jusqu'à l'an 1709, et une continuation de l'histoire de Kharizm depuis la mort d'Aboul-Ghazi-Khan jusqu'à la même époque; par *Joseph Senkowski.* St. Pétersbourg 1824. 4.

4502. The International Numismata Orientalia. Part IV. The Coins of the Ṭûlûnî Dynasty. By *Edward Thomas Rogers.* London 1877. Fol.

4503. Ueber die Encyklopädie der Perser, Araber und Türken. Von *Hammer-Purgstall.* [Aus den Denkschr. der ph.-hist. Cl. der Kais. Ak. d. Wiss. Wien.] Fol.

(NB. No. 4449—4503 Geschenk des Hrn. *v. Tiesenhausen* in Petersburg.)

4504. Principaux Monuments du Musée égyptien de Florence, par *William B. Berend.* Première partie. Stèles, bas-reliefs et fresques. Paris 1882. Fol.

4505. Ostîrânische Kultur im Alterthum von *Wilhelm Geiger.* Mit einer Uebersichtskarte von Ostîrân. Erlangen 1882. 8.

4506. Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke. Von *F. Wüstenfeld.* (Aus dem XVIII. und XIX. Bde. der Abhh. der K. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen.) Göttingen 1882. 4.

4507. The Apology of Al Kindy, written at the Court of Al Mâmûn (A. H. 215; A. D. 830), in Defence of Christianity against Islam. With an Essay on its Age and Authorship read before the Royal Asiatic Society. By Sir *William Muir.* London 1882. 8.

4508. Report on the Search for Sanskrit Mss. in the Bombay Presidency, during the Year 1880—81. By *F. Kielhorn.* Bombay 1881. 8.

4509. *R. G. Bhandarkar.* To K. M. Chatfield, Esq., Director of Public Instruction, Poona. [Bericht über Sanskrithandschriften.] Fol.

4510. *J. Halévy.* Essai sur les inscriptions du Safa. Ouvrage couronné par l'Institut en 1878. Extr. du J. As. Paris 1882. 8.

4511. *J. P. Six.* Aphrodite-Nemesis. Extrait du Numismatic Chronicle (3e sér. II 89—102). Londres 1882. 8.

4512. Gregorii Abulfarag Bar Ebhraya in evang. Matthaei commentariorum capita 1—8 e recognitione *Johannis Spanuth.* Lugd. Bat. 1879. 4.

4513. 4513a. *Mahmud Ekrem* (Conseiller d'Etat, Professeur de Littérature à l'Ecole Civile Impériale de Constantinople), Ta'lîm Adabijjât (cours de littérature Ottomane) 1ère partie. Stambul 1299 (1882). In zwei Expl. 8.

4514. Bibliothèque Orientale . . . par Monsieur *d'Herbelot.* Paris 1697. Fol.

4515. Grammaire de la langue Araméenne selon les deux dialectes syriaque et chaldaïque . . . par sa Grandeur Mgr. *David* Archevêque Syrien de Damas. Mossoul, imp. des Pères Dominicains 1879. 8.

4516. *Winer's* Chaldäische Grammatik über Bibel und Targumim. 3. Aufl. vermehrt durch eine Anleitung zum Studium des Midrasch und Talmud von Dr. *Bernard Fischer.* Lpz. 1882. 8.

4517. Die grammatische Terminologie des *Jehuda b. David* (Abu Zakarja Jahja b. Dāûd) *Ḥajjûg*. Nach dem arabischen Originale seiner Schriften und mit Berücksichtigung seiner hebräischen Uebersetzer und seiner Vorgänger dargestellt von *W. Bacher*. Wien 1882. (S.-A.) 8.

4518. The Pampa Rāmāyana or Rāmachandra Charita Purāna of Abhinava Pampa. An Ancient Jain Poem in the Kannada Language ed. by *Lewis Rice*. Bangalore: Mysore Government Press. 1882. 8.

4519. *Kielhorn*, lists of the Sanskrit manuscripts purchased for Government during the years 1877—78 and 1879—80, and a list of the manuscripts purchased by me for Government from May to November 1881. To the Director of Public Instruction. Poona, 30th Nov. 1881. 8.

4519 a. Proposals … of a Catalogue of Sanscrit Manuscripts belonging to the Government of Bombay. 8. Vgl. 3864 und 4409.

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1882.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Michele Amari, Senator des Königr. Italien in Rom.
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker, in Jena.
- Dr. R. P. Dozy, Prof. an der Univ. in Leiden.
- Dr. H. L. Fleischer, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. in Leiden.

Sir Alex. Grant, Baronet, Principal of the University of Edinburgh.

Herr B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge Gloucestershire.
- Dr. Alfr. von Kremer, Exc., k. k. Handelsminister a. D. in Wien.
- Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford.
- Dr. Justus Olshausen, Geh. Ober-Regierungsrath in Berlin.
- Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft an d. Univ. in Halle.

Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. s. w. in London.

Herr Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen.
- Dr. A. F. Stenzler, Geh. Regierungsrath, Prof. a. d. Univ. in Breslau.
- Dr. Whitley Stokes, früher Secretary of the Legislat. Council of India, jetzt in Oxford.
- Subhi Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
- Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts in Paris.
- Dr. W. D. Whitney, Secretär der Amerikan. Morgenl. Gesellschaft und Prof. a. d. Univ. in New-Haven, U. S. America.
- Dr. William Wright, Prof. an der Univ. in Cambridge.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta.
- Dr. G. Bühler, Professor an d. Univ. in Wien.
- Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Îçvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Oberst William Nassau Lees, LL. D., in London.

Herr Lieutenant-Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algeria, in Algier.
- Dr. G. Rosen, kais. deutscher Generalconsul a. D. in Detmold.
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London.
- Dr. Edward E. Salisbury, Präsident der Amerikan. morgenl. Gesellschaft und Prof. in New Haven, N.-Amerika.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar, in New York.
- Dr. A. Sprenger in Heidelberg.
- Edw. Thomas Esq. in London.
- Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

III.

Ordentliche Mitglieder[1].

Herr Dr. Aug. Ahlqvist, Prof. in Helsingfors (589).
- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (576).
- Karl Ahrens, Gymnasiallehrer in Plön (Holstein) (1011).
- Arthur Amiaud, maitre de Conférences à l'École Supérieure des Lettres in Algier (998).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- Carl von Arnhard, Gutsbesitzer in München (990).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. von Bach Exc. in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (804).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (226).
- Lic. Dr. Friedrich Baethgen, Docent an der Univ. in Kiel (961).
- Dr. O. Bardenhewer, Docent an der Univ. in München (809).
- Dr. Jacob Barth, Professor an der Univ. in Berlin (835).
- Dr. Christian Bartholomae, Docent an der Univ. in Halle (955).
- René Basset, professeur à l'École Supérieure des Lettres in Algier (997).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg (704).
- Dr. Gust. Baur, Consistorialrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Commissioner of Orissa, in Hooghly, Bengal, India (732).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg (793).
- Dr. Wilhelm Bender, Prof. der Theol. in Bonn (983).
- R. L. Bensly, M. A., Fellow and Librarian of Gonville and Caius College in Cambridge (498).
- Adolphe Bergé Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos des k. k. Münz- und Antiken-Cabinets in Wien (713).
- Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).
- Dr. E. Bertheau, Geh. Regierungsrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Carl Bezold in München (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Prof. an der Univ. in Königsberg (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).
- Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Major z. D. auf Niederforchheim, K. Sachsen (189).
- A. S. Bision, Curtis a. d. Peabody Institute Library in Baltimore, U. S. A. (1023).
- Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. John Hopkins University, Baltimore, Md. U. S. A. (999).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (135).
- A. Bourquin, Scotch Mission, General Assembly's Institution, Bombay (1008).
- Dr. Peter von Bradke in Jena (906).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen (764).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).
- Dr. Ebbe Gustav Bring, Bischof von Linköpingsstift in Linköping (750).
- J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. H. Brugsch-Bey in Berlin (276).
- Rud. E. Brünnow in Vevey (1009).
- Lic. Dr. Karl Budde, Professor an der ev.-theol. Facultät in Bonn (917).
- Frants Buhl, Prof. der alttestamentl. Wissenschaft a. d. Univ. in Kopenhagen (920).
- Freiherr Guido von Call, k. u. k. österreich-ungar. Viceconsul in Constantinopel (822).
- L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).
- Alfred Caspari, Studienlehrer an den Kgl. Bayer. Militärbildungsanstalten in München (979).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- David Castelli, Prof. des Hebr. am R. Istituto di studj superiori in Florenz (812).
- Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye, Prof. der Theol. in Amsterdam (959).
- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Institute in London (691).
- Dr. Joseph Cohn in Bisenz, Mähren (896).
- Lic. Dr. Carl Heinr. Cornill, Docent an der Univ. und Repetent am Seminarium Philippinum in Marburg (885).
- Heinrich Graf von Coudenhove in Wien (957).
- Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).
- Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerresident der Vereln. Staaten von Nord-Amerika in Bern (695).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago (923).
- Dr. Georg Curtius, Geh. Hofrath, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Robert N. Cust, Barrister-at-law, late Indian Civil Service, in London (844).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Conrector am kais. Lyceum in Strassburg (742).
- Dr. Berth. Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
- Dr. Franz Delitzsch, Geh. Kirchenrath und Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der Ecole speciale des langues orientales vivantes in Paris (666).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).

Herr Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (260).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Sam. R. Driver, Fellow of New College in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
- Frank W. Eastlake, stud. or. in Bonn (945).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
- Dr. Egli, Pastor emerit. in Engelsuf b. Zürich (925).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf (947).
- Karl Ehrenburg, stud. phil. z. Z. in Berlin (1016).
- Dr. Arthur M. Elliott, Prof. an der Univ. in Baltimore (851).
- Dr. Adolf Erman, Privatdocent an der Univ. in Berlin (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (644).
- Waldemar Ettel, cand. theol. in Ober-Lossnitz bei Kolmar i. Posen (1015).
- Prof. Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg (614).
- Edmond Fagnan, attaché à la Bibliothèque Nationale, Paris (963).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Prediger in Stockholm (864).
- C. Feindel, Dragomanats-Eleve bei der k. deutschen Gesandtschaft in Peking (836).
- Dr. Winand Fell, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium in Cöln (793).
- Dr. Floeckner, Professor in Beuthen (890).
- Dr. Victor Fleigl in Graz (970).
- Fr. Fraidl, Prof. d. Theol. in Graz (980).
- Dr. Ernst Frenkel, Gymnasialoberlehrer in Dresden (859).
- Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangun (916).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit, St. Xavier College, High School, Bombay (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Prof. an d. Univ. in Leipzig (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg (904).
- Gustave Garrez in Paris (621).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Studienlehrer in Neustadt a/H., Rheinpfalz (930).
- Dr. H. Gelzer, Prof. an der Univ. in Jena (958).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
- Lic. Dr. F. Giesebrecht, Docent an der Univ. in Greifswald (877).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
- Rev. Dr. Ginsburg in Virginia Water, St. Anns Heath, Chestsey (Sussex) (718).
- Wladimir Girgass, Prof. d. Arabischen bei der orient. Facultät in St. Petersburg (775).
- K. Glaser, Professor am k. k. Gymnas. zu Wien (965).
- Dr. Siegfried Goldschmidt, Professor an d. Univ. in Strassburg (693).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Lic. Dr. Julius Grill, Ephorus am theol. Seminar in Maulbronn, Würtemberg (780).
- Lic. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. Wilh. Grube, am Asiat. Mus. der Academie der Wissensch. in St. Petersburg (991).
- Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an d. Univ. in Prag (873).
- Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom (819).
- Jonas Gurland, Hofrath und Magister in Nowomoskowsk (771).

Herr Lic. Herm. Guthe, Docent an der Univ. in Leipzig (919).
- Dr. Herm. Alfr. von Gutschmid, Prof. an der Univ. in Tübingen (567).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
- J. Halévy, in Paris (845).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Anton Freiherr von Hammer Exc. k. u. k. Geh. Rath in Wien (397).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an der Univ. in St. Petersburg (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
- Dr. Martin Hartmann, Kanzler-Dragoman bei dem k. deutschen Consulat in Beirut (802).
- Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London, d. Z. in Zürich (570).
- Dr. Joh. Heller, Rector des Collegiums in Pressburg (965).
- Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (559).
- Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- Dr. A. Hillebrandt, Docent an der Univ. in Breslau (950).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Halberstadt (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld in Berlin (995).
- Dr. Reinhart Hoerning, Assist. Ms. Dep. British Museum, London (1001).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal Cathedral Mission College, Calcutta (818).
- Lic. C. Hoffmann, Pastor in Frauendorf, Reg.-Bez. Stettin (875).
- Dr. Karl Hoffmann, Professor in Arnstadt (534).
- Joh. Hollenberg, Gymnasialoberlehrer in Moers, Rheinprov. (972).
- Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. Privatdocent an d. Univ. zu Freiburg (934).
- Dr. Fritz Hommel, Secretär an der Hof- und Staatsbibliothek und Docent an d. Univ. in München (841).
- Dr. Edw. Hopkins, Columbia University, New York City, U. S. A. (992).
- Dr. M. Th. Houtsma, Adj. Int. Leg. Warn. in Leiden (1002).
- Dr. A. V. Huber, in München (960).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Doc. a. d. Univ. in Wien (946).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje in Leiden.
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Akademie in Münster (791).
- Dr. G. Jahn, Docent an der Univ. u. Oberlehrer am Kölln. Gymn. in Berlin (820).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Prof. des Arabischen in Delft (592).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor am Gymnasium und Doc. an der Univ. in Zürich (1027).
- Dr. Isidor Kalisch, Rabbiner in Newark, N. J., N.-America (964).
- Dr. S. J. Kämpf, Prof. an der Universität in Prag (765).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Simon Kanitz in Lugos, Ungarn (698).
- Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (651).
- Albin Kaufmann, Prof. am Gymnasium in Luzern (967).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (892).

Herr Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
- Dr. Emil Kautzsch, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Tübingen (621).
- Dr. Camillo Kellner, Oberlehrer am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Docent der Theologie und der orient. Spr. und Repetent an d. Univ. in Marburg (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Prof. a. d. Univ. in Göttingen (1022).
- Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
- Rev. T. L. Kingsbury, M. A., Easton Royal, Pewsey (727).
- R. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
- Dr. M. Klamroth, Gymnasiall. in Altona (962).
- Dr. Johannes Klatt in Berlin (878).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Elbing (931).
- Rev. F. A. Klein in Sigmaringen (912).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New-York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
- Dr. Alexander Kohut in Grosswardein, Ungarn (657).
- Lic. Dr. Eduard König, Docent an der Univ. u. Oberlehrer an der Thomasschule in Leipzig (891).
- Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Dr. Cajetan Kossowicz, w. Staatsrath, Exc., Prof. des Sanskrit a. d. Universität in St. Petersburg (669).
- Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (728).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Domherr in Frauenburg (434).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (327).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (712).
- Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
- Graf Géza Kuun von Osdola in Budapest (696).
- Dr. Paul Bernard Lacome, Prof. des Bibelstudiums der Pariser Provinz des Dominicanerordens, z. Z. in Voldersbrück, Tirol (1028).
- W. Lagus, w. Staatsrath, Exc., Professor in Helsingfors (691).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
- Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
- Dr. S. Landauer, Docent an der Univ. in Strassburg (882).
- Dr. Carl Lang, Lehrer an der Victoriaschule in Aachen (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Prof. des Sanskrit, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, N.-America (897).
- Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an d. Univ. in Florenz (605).
- Dr. Lauer, Regierungs- u. Schulrath in Merseburg (1013).
- Dr. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
- Dr. Oscar von Lemm, am kais. Alexander-Lyceum in St. Petersburg (1026).
- Dr. John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the State University of Cincinnati, U. S. A. (733).
- Dr. C. R. Lepsius, Geh. Regierungsrath, Oberbibliothekar und Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
- Dr. Ernst Leumann in Oxford (1021).
- Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Bishop of Durham (647).
- Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Rom (555).
- Dr. Arthur Lincke in Paris (942).
- Dr. Bruno Lindner, Docent an der Univ. in Leipzig (952).
- Dr. J. Löbe, Kirchenrath in Altenburg (32).

Herr Dr. L. Loewe, Seminardirector, Examinator der morgenl. Sprachen im Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (301).
- Dr. Immanuel Löw, Rabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Wilhelm Lotz aus Cassel (1007).
- Dr. Alfred Ludwig, k. k. Ordentl. Universitätsprofessor in Prag (1006).
- Jacob Lütschg, Cand. orient. in St. Petersburg (865).
- A. Lützenkirchen, Stud. orient. in Düren (879).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London (922).
- D. G. Lyon aus Benton, Ala., U. S. America (1004).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College, Oxford (1024).
- Lic. Karl Marti, Pfarrer in Buus, Baselland und Doc. d. Theol. a. d. Univ. in Basel (943).
- Abbé P. Martin, Prof. an der kath. Univ. in Paris (782).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in Haag (279).
- Dr. F. McCurdy, Princeton, New Jersey, N.-A.
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. Ludwig Mendelssohn, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
- Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
- Dr. Ed. Meyer, Docent an der Univ. in Leipzig (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. w. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
- Dr. Ch. Michel, Docent an der Univ. Lüttich (951).
- Dr. J. P. Minayeff, Prof. an der Univ. in St. Petersburg (650).
- Dr. O. F. von Möllendorff, Consulatsdragoman in Hongkong (986).
- P. G. von Möllendorff, kais. deutscher Viceconsul in Shanghai (690).
- Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel (981).
- Dr. J. H. Mordtmann, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (807).
- Dr. Ferd. Mühlau, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in London (437).

Herr Dr. Aug. Müller, *Professor* an d. Univ. in Königsberg (682).
- Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien (824).
- Dr. Ed. Müller, Privatdocent an d. Univ. Bern (834).
- Dr. Abr. Nager, Rabbiner in Wronke (584).
- Dr. Eberh. Nestle, Diaconus in Münsingen in Württemberg (805).
- Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
- Dr. Karl Joh. Neumann in Halle a. d. S. (982).
- Dr. John Nicholson in Penrith, England (360).
- Dr. George Karel Nieman, Professor in Delft (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Bern (594).
- Dr. Nicolau Nitzulesku, Professor in Bukarest (673).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg (453).
- Dr. J. Th. Nordling, Professor in Upsala (523).
- Dr. Geo. Wilh. Nottebohm in Berlin (730).
- Dr. W. Nowack, Professor d. Theol. in Strassburg (583).
- Dr. Johannes Oberdick, Gymnasial-Director in Münster i. W. (628).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. Berlin (995).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
- Dr. Georg Orterer, Gymnasiallehrer in München (856).
- August Palm, Professor in Schaffhausen (794).
- Keropé Patkanian Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. C. Pauli, Rector der Höhern Bürgerschule in Uelzen (987).
- Z. Consiglieri Pedroso, Prof. de Historia no Curso Superior de Lettras in Lissabon (275).

Herr Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (549).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha (328).
- Rev. John Peters, Ph. D. in New York (896).
- Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. W. Petr, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
- Rev. Geo. Phillipps, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Allegheny, Pa. (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Custos der Kön. und Univ.-Bibliothek in Breslau (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, 1st Class Assistant, British Museum, London (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Kiel (726).
- Dr. Plasberg, Progymnasialdirector in Sobernheim, Rheinpr. (969).
- Stanley Lane Poole, M. R. A. S., in London (907).
- George U. Pope, D. D., in Bangalore (649).
- Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an d. Universität in Breslau (685).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- M. S. Rabener, Directionsleiter an der Israelit. deutsch-rumänischen Central-Hauptschule und Director des Neuschotz'schen Waiseninstituts in Jassy (797).
- Dr. Wilhelm Radloff, Prof. in Kasan (635).
- Julius Rainiss, Prof. d. Theol. u. Stiftsbibliothekar in Zirc, Ungarn (966).
- Edward Rehatsek Esq. in Bombay (914).
- Lic. Dr. Reinicke, Pastor in Jerusalem (871).
- Dr. Leo Reinisch, Professor an d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, Prof. der Sem. Sprachen an der Sorbonne in Paris (423).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., New York (887).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
- Fr. Risch am Gangrehweiler bei Speyer (1005).
- Dr. James Robertson, Professor of Orient. Languages in Glasgow (953).
- Dr. Joh. Roediger, Bibliothekar der Kön. und Univ.-Bibliothek in Königsberg (743).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Hermaringen a. d. Brenz (922).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität in St. Petersburg (757).
- Lic. Dr. J. W. Rothstein, Gymnasiall. in Elberfeld (915).
- Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg (880).
- Lic. Dr. Victor Ryssel, Docent an d. Univ. u. Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).
- Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an der Univ. in Berlin (660).
- Mag. Carl Salemann, Bibliothekar d. k. Univers. zu St. Petersburg (775).
- Dr. Carl Sandreczki in Passau (559).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. A. F. Graf von Schack, grossherzogl. mecklenburg-schwerin. Legationsrath und Kammerherr, in München (522).
- Ritter Ignaz von Schäffer, k. k. österreich.-ungar. bevollmächtigter Minister u. ausserord. Gesandter in Washington, U. S. A. und General-consul für Egypten in Kairo (372).
- Dr. Wilhelm Schenz, königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).

Herr Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ in Rom (777).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, Assessor in Kitzingen (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Hofrath in Wien (272).
- Dr. Konstantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
- Dr. Otto Schmid, Prof. d. Theologie in Linz (938).
- Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univ. Berlin (994).
- Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. an der theolog. Lehranstalt in Budweis (862).
- Dr. George H. Schodde in Wheeling, West-Virginia (900).
- Erich von Schönberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen (289).
- Dr. W. Schott, Professor an d. Universität in Berlin (816).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
- Dr. W. Schrameier in Bonn (976).
- Dr. Paul Schröder, Dolmetscher bei der kais. deutsch. Botschaft in Constantinopel (709).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Docent an der Univ. in Dorpat (905).
- Dr. Fr. Schröring, Gymnasiallehrer in Wismar (366).
- Dr. Schulte, Prof. in Paderborn (706).
- Dr. Martin Schultze, Rector des Realgymn. in Oldesloe (790).
- Emile Senart in Paris (681).
- C. F. Seybold, Cand. theol. in Tübingen (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Prof. der Theologie in Jena (692).
- Dr. J. P. Six in Asterdam (599).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Basel (843).
- Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
- Dr. R. Payne Smith, Dean of Canterbury (756).
- Dr. W. Robertson Smith, Professor an d. Universität in Edinburgh (787).
- Dr. Alb. Socin, Prof. an d. Univers. in Tübingen (661).
- Dr. Arthur Frhr. von Soden, Prof. in Reutlingen (848).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (302).
- Domh. Dr. Karl Somogyi in Budapest (731).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
- Dr. Wilhelm Spitta-Bey, Director der vicekönigl. Bibliothek in Kairo a. D. (615).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Dr. William O. Sproull, Prof. an der Univ. Cincinnati, Ohio (908).
- Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Giessen (851).
- R. Steck, Prof. d. Theol. a. d. Univ. in Bern (698).
- Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (661).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider, Schuldirigent in Berlin (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
- Dr. Lud. von Stephani Exc., k. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (63).
- Dr. J. G. Stickel, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Franciscenums in Zerbst (364).
- E. Rob. Stigeler, Rector in Reinach (746).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. in Berlin (977).
- J. J. Straumann, Pfarrer in Muttenz bei Basel (810).
- Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).

Herr Victor von Strauss und Torney Exc., Wirkl. Geh. Rath in Dresden (712).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- C. Ch. Tauchnitz, Buchhändler in Leipzig (238).
- Dr. Franz Teufel, a. d. Grossherzogl. Bibliothek in Carlsruhe (1025).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
- T. Theodores, Prof. der morgenl. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
- Dr. G. Thibaut, Principal, Benares College in Benares (781).
- Dr. J. H. Thiessen, Docent an der Univ. in Berlin (989).
- Alex. Thompson, stud. ling. or. in St. Petersburg (985).
- Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Heidelberg (603).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Univ. in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (755).
- Dr. Trieber, Gymnasiallehrer in Frankfurt a. M. (937).
- Dr. E. Trumpp, Prof. an der Univ. in München (403).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- C. W. Uhde, Prof. u. Medicinalrath in Braunschweig (291).
- Dr. H. Uhle, Gymnasialprofessor in Dresden (254).
- Dr. Max Uhle, Assist. am Kgl. Ethnol. Museum in Dresden (984).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, Prof. d. Theol. in Groningen (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- Dr. J. C. W. Vatke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
- Dr. Wilh. Volck, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstmann, emer. Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Triest (243).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an d. Univ. Basel (921).
- Rev. A. William Watkins, M. A., King's College, London (827).
- Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Professor der morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28).
- Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunsberg (944).
- Dr. J. B. Weiss, Professor der Geschichte a. d. Univ. in Graz (613).
- Dr. J. Wellhausen, Prof. a. d. Univ. in Halle (832).
- Dr. Heinrich Wenzel, z. Z. in Herrnhut (974).
- Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
- Lic. H. Weser, Prediger in Berlin (799).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
- Rev. Dr. William Wickes, Prof. in Oxford (684).
- Dr. Alfred Wiedemann, Doc. a. d. Univ. in Bonn (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. K. Wieseler, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena (744).
- Monier Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. in Oxford (629).
- Dr. Ernst Windisch, Professor an d. Univ. in Leipzig (737).
- Fürst Ernst zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Wien (880).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (29).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., in Belfast (553).
- W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden (639).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
- Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Thum, Sachsen (59).

Herr Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an der Univ. Greifswald (971).
- Dr. C. F. Zimmermann, Rector des Gymnasiums in Basel (587).
- Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin.
Die Stadtbibliothek in Hamburg.
„ Bodleiana in Oxford.
„ Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
„ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
„ Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.
„ Universitäts-Bibliothek in Giessen.
Das Rabbiner-Seminar in Berlin.
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.
„ Königl. Bibliothek in Berlin.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
„ Universität in Edinburgh.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin.
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München.
„ Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.
„ Nationalbibliothek in Palermo.
„ Kaiserl. Universitätsbibliothek in St. Petersburg.
„ Königl. Universitätsbibliothek in Greifswald.
„ Königl. Universitätsbibliothek in Kiel.
Der Mendelsohn-Verein in Frankfurt a. M.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
4. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
5. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
6. Die Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
7. Das Real Istituto di Studj superiori in Florenz.
8. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
9. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
10. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
11. Das Curatorium der Universität in Leiden.
12. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
13. Die Royal Geographical Society in London.
14. Das Musée Guimet in Lyon.
15. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
16. Die American Oriental Society in New Haven.
17. Die Société Asiatique in Paris.
18. Die Société de Géographie in Paris.
19. Die Société académique indo-chinoise in Paris.
20. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
21. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
22. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
23. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
24. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
25. The Smithsonian Institution in Washington.
26. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
27. Die Numismatische Gesellschaft in Wien.
28. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XXXVI Band. 1847—82. 473 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI à 12 *M.* XXII—XXXVI à 15 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*)

——————— Register zum I—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

——————— Register zum XI—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——————— Register zum XXI—XXX. Band. 1877. 8. 1. *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Da von Bd. 1—7 u. 11—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 8, 9, 10, 26 und 27 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 26 und 27, welche nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können. Exemplare der Hefte 3 und 4 d. 26. Bandes stehen einzeln noch zu Diensten.

——————— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——————— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft 1. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

——————— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1880. (II. Hälfte noch nicht erschienen.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann.* 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) Vergriffen.]

Nr. 2. Al Kindi genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel.* 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *A. Weber.* 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lipsius.* 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie.* 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel.* 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Açvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

——— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Açvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. IV. Band. Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alx. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier.* 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage von *A. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

———— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

No. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

———— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 60 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 45 *M.*

No. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction, Notes, and a Prâkrit-Samskrit Glossary, by *H. Jacobi.* 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

No. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albrecht Weber.* 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 24 *M.*)

———— VIII. Band. No. 1. Die Vetâlapañcavinçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle.* 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 6 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Bibliotheca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

Appendice alla Bibliotheca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

—— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd*. (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd*. 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 20 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. 1st Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšari's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn*. 1. Heft. 1876. 2. Heft. 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 8 *M.*)

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau*. 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*)

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen*. 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder*. Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

—— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Der arabische Dialekt von Mōṣul und Mārdīn.

Von

A. Socin.

Als ich im Jahre 1878 in einem Programm der Tübinger Hochschule eine kleine Sammlung von arabischen Sprichwörtern und Redensarten, welche ich namentlich während meines Aufenthaltes in Mārdīn gesammelt hatte, veröffentlichte, hatte ich mich bereits entschlossen, das Material, welches ich für die arabischen Dialekte von Mōṣul und Mārdīn zusammengebracht habe, nicht als Ganzes, sondern in kleineren Abtheilungen zu publiciren. Dieses Material besteht nun noch aus folgenden drei Theilen: erstlich einer Fortsetzung der „Redensarten", an welche sich dann auch noch Volkswitze und anderes anschliessen. Zweitens aus einer kleineren Anzahl von Texten im Dialekt von Mōṣul und drittens aus neun grösseren Stücken im Dialekt von Mārdīn. Erst wenn alle diese Texte gedruckt vorliegen, möchte ich grammaticalische Bemerkungen und ein Glossar folgen lassen. Für Grammatik und Wörterbuch besitze ich ausser den Textstücken auch noch anderes Material, von welchem später die Rede sein wird. Zu einer Bearbeitung dieser arabischen Dialekte müssen übrigens auch die andern in jener Gegend gesprochenen Sprachen, vor Allem das Kurdische und Syrische herbeigezogen werden, sowohl für das Wörterbuch, als für die Grammatik.

Die zusammenhängenden Texte, welche ich zunächst veröffentliche, habe ich ursprünglich durchaus nach dem Gehör niedergeschrieben. Zum Behufe des Druckes habe ich sie nach einem bestimmten System umgeschrieben. Dabei habe ich mich grösstentheils an das Transcriptionsalphabet der DMG. angeschlossen. In den Texten tritt der sonst dem Arabischen fremde Laut *p* auf; den Laut *tsch* bezeichne ich mit *c*, das deutsche *w* mit *v*. Neu

ist *ṅ*, womit ich den gutturalen Nasal, da wo ich ihn deutlich unterscheiden konnte, ausdrücke; *ġ* ist ein härteres *g*. Repräsentant von ق. In Bezug auf das allgemeine Princip der Transscription verweise ich auf unsre Auseinandersetzung in Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Ṭûr 'Abdîn. Göttingen 1881. Th. I, p. XXVII u. fg. Besonders in Betreff des ع habe ich geglaubt, die von uns empfohlene und gerechtfertigte Bezeichnung mit ɛ anwenden zu dürfen. Noch mehr gilt dies für die Darstellung der Vocale, nur dass ich die diakritischen Zeichen hier über dieselben haben setzen lassen. Während also zwei Punkte den Umlaut bezeichnen, so drückt der nach rechts offene Haken eine Trübung des Vocals aus; da der nach links offene Haken in der Druckerei nicht zu beschaffen war, mussten die in offener Silbe stehenden kurzen, sowie die mehr unbestimmten Vocale dadurch bezeichnet werden, dass sie über die Zeile gesetzt wurden.

In meinem Urmanuscripte habe ich häufig eine blosse Schärfung eines Consonanten angemerkt gegenüber der vollen Verdoppelung. In solchen Fällen habe ich mir mit einer Klammer geholfen; eine solche habe ich auch bei j (ي) zwischen zwei Vocalen (قمرة بيص بيص) bisweilen angewendet. — Den Accent habe ich zunächst in den Fällen ausdrücklich beigesetzt, wenn derselbe auf eine andere Silbe fällt, als diejenige, auf welcher er der allgemeinen Regel nach zu erwarten wäre. Diese allgemeine Regel ist bekanntlich folgende: Der Accent fällt auf die letzte lange Silbe jedes Wortes; die letzte Silbe jedoch hat nur dann den Accent, wenn sie doppelt lang ist (also auf einen langen Vocal und einen Consonanten oder einen kurzen Vocal und zwei Consonanten ausgeht). — Der Verbindungsstrich - (vgl. Prym und Socin ebds. p. XXX) bezeichnet zunächst im Allgemeinen, dass zwei Wörter eng aneinander angeschlossen sind und ist desshalb besonders da zur Anwendung gekommen, wo ein kleineres Wort proklitisch oder enklitisch (mit Nebenton) neben einem anderen steht; in einem solchen Falle habe ich letzteres stets mit einem Accent versehen, z. B. *ánte-ze*. Wo jedoch bei Wörtern, die mit - verknüpft sind, kein Accentzeichen steht, haben beide ihre gewöhnliche volle Betonung z. B. *ḳal-lemartu* = ḳâl-lemârtu = قال لامراته.

Um dem Leser das Verständniss der Texte zu erleichtern, habe ich dieselben (wenigstens theilweise) in arabische Schrift transcribirt, wie bereits früher einen Theil der Sprichwörter (Sprichwörter und Redensarten p. VII). Bisweilen habe ich mir hierbei grössere Freiheit gestattet und beispielsweise gewisse Formen so wiedergegeben, wie sie in der arabischen Schriftsprache lauten würden. Da dieser Text in arabischer Schrift durchaus nur eine nebensächliche Rolle, die eines theilweisen Commentars spielen soll,

so kam es mir auch nicht auf Consequenz an. Als Beispiel diene folgendes. Vor einem determinirten Substantivum, das mit einem Adjectivum oder einem bestimmten Relativsatz verbunden ist, steht gewöhnlich im Dialekt von Môṣul und Mârdîn kein Artikel; in der Umschrift mit arabischen Charakteren habe ich denselben hin und wieder gesetzt, um den Leser auf diese Abweichung der heutigen Sprache von der classischen aufmerksam zu machen. In andern Fällen, wie z. B. bei Verbalformen, habe ich die Schreibweise der classischen Sprache etwas consequenter durchgeführt. — Manche Schwierigkeiten und Widersprüche, die dem Leser auffallen werden, hoffe ich später befriedigend zu lösen.

Was die deutsche Uebersetzung der Texte betrifft, so habe ich auch diese bisweilen etwas freier gestaltet; hier und da wurde einiges zusammengezogen. Eine kleine Anzahl von Bemerkungen habe ich an den Schluss gestellt. Nachweise über das sonstige Vorkommen der in diesen Erzählungen enthaltenen Sagenstoffe zu liefern habe ich absichtlich unterlassen, da ich bloss Unvollständiges hätte bieten können.

a. Der Dialekt von Mōṣul.

I.

فرد يوم ثعلبين التقوا بالبرّية واحد نشد الآخر قال له اى شىء تدوّر قال له من حقّ انا جوعان كل ادوّر على اكل مشغانى ومشغان لولادى الاخر قال له انا زه كل ادور على اكل الثعلب الواحد سأل الاخر قال له انت اىّ شىء انت من شىء قال له نصرانى الثعلب النصرانى سأل الاخر قال له انا يهودى رجّع الثعلب اليهودى قال للثعلب النصرانى انت كم حيلة عندك قال له حيلتين قال له اى شىء هم الحيلتين قال له من حقّ نسيتهم بالبيت رجّع الثعلب اليهودى قال له يا من رماد براسك عندك حيلتين ونسيتهم بالبيت قام الثعلب النصرانى سأل الثعلب اليهودى قال له انت كم حيلة عندك قال له انا عندى اثنا عشر حيلة قال له لاكن يلكى نحن بالدرب كه نمشى ويشوفنا سبع اى شىء نسوّى قال له امش انت لا تخف بس انا اى شىء اقول انت قل اى ضيهم بالحكى وشافوا سبع جائى قال له قوى جائى السبع يريد يأكلنا رجّع الثعلب اليهودى امش لا تخف راحوا قدّام السبع قال لهم ضاوركم اى شىء تدوّرون قال له من حقّ كه ندوّر عليك قال له اى شىء تريدون قال له نريد انت تشرع بيننا هذه امراتى ولنا اثنا عشر ولد وكل يوم تعلميهم خاى امّهم وتخلّيهم يتقاتلون معى بقى انت شوف اى شىء تشرع السبع افتكر فى نفسه قال انا جوعان بدال ما آكل هالاثنين يجيبون الاثنى عشر زه آكل كلّتهم قام السبع قال للثعلب اين بيتكم قال

Eines Tages trafen sich in der Steppe zwei Füchse. Der eine derselben fragte den andern: „Wonach suchst du?“ „Wahrhaftig ich bin hungrig“, erwiderte dieser; ich suche Unterhalt für mich und meine Kleinen“. Da sagte der andere: „Auch ich suche Unterhalt“. Darauf fragte der eine Fuchs den andern: „Was bist du?“ „Ich bin ein Christ“, erwiderte er und fragte: „Was bist denn du?“ „Ein Jude“, antwortete dieser. Hierauf fragte der

ferd-jôm ṭaleben iltâḳo bilbärrije. wâḥid nešed 'llâh ḳallu âiš-eddauwir. ḳallu min-ḥakka âna-ġušin kil-edauwir ɛala-âkel mišġâni umišġân-ulâdi. 'llâh ḳallu âna-ze kil-edauwir ɛala-âkel. ettaɛleb elwâḥid sa'al ellâh ḳallu ânte âšnak mišše. ḳallu nuṣrâni. ettaɛleb ennuṣrâni sa'al ellâh. ḳallu âna-jehûdi. reġa'-ṭaɛleb eljehûdi ḳal(l)-ṭaɛleb ennuṣrâni ânta kam-ḥile ɛândak. ḳallu ḥiletên. ḳallu âšnûm elḥiletên. ḳallu min-ḥakka ensitûhum bilbêt. reġa'-ṭaɛleb eljehûdi ḳallu jâ mûr-remâd ebrâsak ɛandak ḥiletên unesitûm bilbêt. ḳâm-ṭ(ṭ)aɛleb ennuṣrâni sa'al-ṭ(ṭ)aɛleb eljehûdi ḳallu ânte kam ḥile ɛandak. ḳallu ana ɛandi etnaɛš ḥile. ḳallu lâkin balki âḥna biddârb ke-nimši wišûfna sâbeɛ âiš ensauwi. ḳallu imši-ânte -lâ-teḥâf bâs ana âiš aḳûl ânta ḳûl e. hijûm bâlḥaki nšûfu sâbeɛ ġajji. ḳallu ḳauwi ġâjj-essâbeɛ jrîd jâkûlna. reġaɛ-ṭ(ṭ)aɛleb eljehûdi emši lâ-teḥâf. râḥu ḳuddâm essâbeɛ. ḳallum hâwerkum âiš eddauwerûn. ḳallu min ḥakka ke-ndauwir ɛalêk. ḳallu âiš eterîdûn. ḳallu nerîd ânte tiḳraɛ bênâtna hâdi marti ulina etnaɛš wâlâd ukul jôm teɛallimûm hâi ümmûm teḥallîûm jitḳâtelûn maɛi baḳa ânte šûf âiš tiḳraš. essâbeɛ ifteker fi nefsehu ḳâl âna ġôšân bedâl ma-âkul haliṭnên jeġibûn eleṭnaš-ze âkul kûlletûm. ḳâm essâbeɛ ḳâl liṭṭaɛleb wên bêtkum. ḳallu hôni ḳarîb. ḳâmu-ṭṭaɛalib jimšôn

---

jüdische Fuchs den christlichen: „Wie viel schlaue Streiche hast du in Bereitschaft?“ „Er antwortete: „Zwei“. „Welcher Art sind sie denn?“ fragte jener. „Wahrhaftig, ich habe sie zu Hause gelassen und vergessen“, antwortete er. Da sprach der jüdische Fuchs: „O du, auf dessen Haupt Asche fallen möge, zwei schlaue Streiche weisst du, und hast sie zu Hause gelassen und vergessen!“ Da fragte der christliche Fuchs den jüdischen: „Wie viel schlaue Streiche hast denn du in Bereitschaft?“ „Zwölf“, antwortete dieser. Jener sprach: „Wenn wir nun unsres Weges ziehen und uns ein Löwe antrifft, was sollen wir thun?“ „Geh nur!“ antwortete der andere, „und habe keine Furcht, sondern stimme nur in Alles ein, was ich sage!“ Während sie noch miteinander redeten, sahen sie einen Löwen herankommen, und der eine Fuchs rief: „Da kommt ja gerade der Löwe auf uns los und will uns fressen!“ Der jüdische Fuchs aber erwiderte: „Nur vorwärts, habe keine Furcht!“ So gingen sie dem Löwen entgegen und dieser rief sie an: „Hollah, ihr da, was sucht ihr?“ Der Fuchs sagte: „Wahrhaftig, gerade dich suchen wir“. „Was wollt ihr?“ fragte der Löwe. Der Fuchs antwortete: „Wir wünschen, dass du einen Rechtsstreit zwischen uns schlichtest. Dies hier ist meine Frau, und wir haben zwölf Kinder. Aber jeden Tag unterrichtet sie ihre Mutter hier und macht dass sie sich mit mir zanken; sieh zu, was du darüber urtheilst!“ Da dachte der Löwe an seinen Hunger und überlegte, dass es besser sei, statt die beiden zu fressen, sie auch ihre Jungen herbeiholen zu lassen, und dann alle zusammen aufzufressen. Er fragte daher den Fuchs: „Wo ist eure Wohnung?“ „Hier in der

له هنا قريب قاموا الثعالب يمشون قدّام والسبع خلف الى ما أن
وصلوا فرد مغارة صغيّرة قال له هذا بيتنا قام السبع قال لها جوزى
وركه طلعى الاولاد فاى زه جارت جوت وعصيت جوا قام الثعلب
اليهودى قال للسبع شف فاى جارت تعلّميم اجوز انا اطالعيم
قال له جوز هذا زه جاز الثعلب جوّا قال له يا سبع رح بقى
تصالحنا ظلّوا فى المغارة يومين جواعى يتخوّفون يطلعون التالى
قالوا الرأى اى شىء نسون قال الثعلب اليهودى للثعلب النصرانى
تعال أنا اقطع عصعوصك وانت اقطع عصعوصى خاطر لشافنا
السبع نقول له نحن حلب جديد جئنا الى هالبلد ونحن اربعين
واحد قام واحد قطع عصعوص الآخر وطلعوا يدوّرون بالبريّة جاوّا
على فرد بستان بيه اكل كثير اكلوا شبعوا وفيهم رجع شافيم
السبع قال ليم ها ابن تخلّصون من يدى قالوا له لاى شىء يا
ملك نحن اى شىء كل عملنا قال ليم لاى شىء ما انتم العملتم
حيلة علىّ قالوا له انت متوهّم نحن البارحة كد جئنا حلب
جديد حذوك العملوا حيلة عليك كانوا مقنّعين عصاعيصيم الآ ما
مقشّعين قال ليم ما مقطّعين قالوا له تعال شف نحن ابن
عصاعيصنا نحن اربعين واحد كد جئنا البارحة من غير بلاد قال
ليم هذا شفتكم اربعين واحد اجوز عنكم وان ما شفتكم اربعين
واحد نوى آكلكم هذيلا زه اخذوا الدرب وراحوا قال الثعلب
النصرانى للثعلب اليهودى كيف الراى قال له امش انت ما عليك

Nähe", antwortete dieser. Da machten sich die Füchse auf, und gingen voraus, der Löwe aber hinterdrein, bis sie zu einer kleinen Höhle gelangten. Daselbst sagte der Fuchs: „Dies ist unsere Wohnung". Hierauf forderte der Löwe die Füchsin auf, hineinzugehen und die Jungen herauszuholen. Jene ging in der That hinein, blieb aber drinnen. Da sagte der jüdische Fuchs zum Löwen: „Sieh! sie ist hineingegangen, die Jungen zu unterweisen; ich will auch hineingehen und sie heraus holen". Dies gestattete ihm der Löwe. Da schlüpfte der Fuchs ebenfalls hinein, und nun rief er dem Löwen zu: „Geh nur, Löwe, wir haben uns jetzt ver-

ḳuddām wussābiʿ ḫalf lūmmin wuṣᵉlu ferd-maġára ṣᵉġeijira. ḳallu hāḏa bētna. ḳām essābiʿ ḳalla ġūzi warke ṭēlei-lnlād. hai-ze ġūzet ġāzit uṣṣijit ġauwa. ḳām eṭṭaʿleb eljehūdi ḳāl lissābiʿ ʿūf hai ġūzet teʿallimūm aġūz ana aṭēlᵉʿūm. ḳallu ġūz. hāda-zē ġūz eṭṭaʿleb ġauwa. ḳalla jā sābiʿ rūḥ baḳa-teṣalāḥna. ḳallū filmᵉġāra jōmēn ġowāʿi iḫāfūn jiṭlaʿūn., ettāli ḳālu errāi āš-lōn. ḳāl eṭṭaʿleb el-jehūdi liṭṭaʿleb ennuṣrānī taʿāl āna iḳṭaʿ ʿaṣṣōṣak wānte iḳṭáʿ ʿaṣṣōṣi ḫāṭir lū-šāfna-ssābiʿ ᵉnḳullu āḥna ġūlāh ᵉġdīd ġina ᵉlhālbalād wāḥna arbaʿīn wāḥid. ḳām wēḥid ḳaṭaʿ ʿaṣṣōṣ alláḥ uṭalaʿu idauwᵉrūn bilbarrije. ġō ʿala fārd-bistān bīʿa ákᵉl kᵉtir ákalu šibʿu ubijūm rigʿū šāfūm essābiʿ ḳallūm hā wēn itḫallᵉṣūn min-īdi. ḳalūlu lēš jā-melik āḥna āiš kil-ʿamilnā. ḳallum lēš mā āntūm ᵉlʿamiltum ḥīle ʿaleiji. ḳalūlu ānta mutᵉwahhim. āḥna elbārᵉḥa ke-ġina ġūlāh ᵉġdīd hāḏōk ᵉlʿamelu ḥīle ʿalēk kānū ᵉmḳaṭṭᵉʿīn ʿaṣōʿēṣum illa mā ᵉmkaṭṭᵉʿīn. ḳallum mā ᵉmḳaṭṭᵉʿīm. ḳalūlu taʿᵉ-šūf āḥna wēn ʿaṣōʿēṣna āḥna arbaʿīn wēḥid ki-ġina elbārᵉḥa min-ġēr ᵉblād. ḳallūm ġada šiftūkum arbaʿīn wēḥid aġūz ʿankum wa'in-mā šiftūkum arbaʿīn wēḥid kauwi ákūlkūm. hādōl-ze āḥad-eddárb waraḥū. ḳāl eṭṭaʿleb ennuṣrāni liṭṭaʿleb eljehūdi kēf errāi. ḳallu ᵉmāl ānte mā ʿalēk.

---

söhnt". Die Füchse blieben hierauf während zwei Tagen in der Höhle; es hungerte sie; aber sie fürchteten sich hinauszugehen. Endlich berathschlagten sie mit einander, was sie beginnen sollten. Da schlug der jüdische Fuchs dem christlichen Fuchs vor: „Komm, ich will dir den Schwanz ausreissen, und du thue mir dasselbe an, damit wir, wenn der Löwe uns erblickt, ihm sagen können, wir seien ein neues Rudel, das in diese Gegend gekommen sei, und wir seien unserer vierzig". Da riss der eine dem andern den Schwanz aus; hierauf verliessen sie die Höhle und trieben sich in der Wüste herum. So gelangten sie zu einem Baumgarten, und fanden daselbst reichliches Futter; daran frassen sie sich satt. Als sie aber auf dem Rückwege begriffen waren, traf sie der Löwe an und rief ihnen zu: „Ha! wie könnt ihr euch nun wieder aus meiner Macht befreien?" Sie fragten den Löwen: „Warum dies? o König! was haben wir denn gethan?" Er fragte sie: „Seid ihr denn nicht diejenigen, welche mir einen Streich gespielt haben?" „Da irrst du dich", antworteten jene, „wir sind ein neues Rudel und gestern erst hierher gekommen; jene, welche dir einen Streich gespielt haben, waren ihre Schwänze ausgerissen, oder nicht?" „Ihre Schwänze waren n i c h t ausgerissen" sagte der Löwe. Die Füchse erwiderten: „Nun so komm und sieh uns nur an! wo sind denn unsre Schwänze? wir sind unsrer vierzig und sind gestern erst aus einem fremden Lande hierher gekommen". Da sagte der Löwe: „Wenn ich morgen finde, dass ihr eurer vierzig seid, so will ich euch das Leben schenken; wenn ich aber dies nicht sehe, so werde ich euch sofort fressen". Nun machten sich die Füchse auf den Weg und gingen fort. Da fragte der christliche Fuchs

راحوا لمّوا ثعالب جابوا ثمانية وثلاثين ثعلب قالوا لهم امشوا معنا
على فلان بستان هناك اكوش اكل كثير واكوش عزيمة قالوا لهم
اى نجىء اخذوهم وراحوا على البستان الذى شافهم السبع
هناك جوّزوهم على البستان قالوا لهم انتم ابقوا هنا ونحن الثنيتنا
نروح نجيب لكم اكل ونجىء افتكر الثعلب اليهودى قال هكذا ما
يصير نحن نروح وانتم يبقى تلحقوننا صاحب البستان يزعل ما
يقبل قالوا لكن اى شىء نسوّى قال انا اجيب حبل واشدّكم واحد
واحد كلّتكم من عصاعيصكم واربطكم بالشجرة ونحن نروح نجيب
لكم اكل ونجىء قالوا ما يخالف نرضى قام راح جاب حبل متين
وشدّهم كلّهم وقال لهم نحن رايح نجيب لكم اكل بقى راحوا على
صاحب البستان قالوا له بستانجى الثعالب خرّبوا بستانك قام
البستانجى واخذ له عصا وراح تا يقتل الثعالب هذول الثعالب شافوا
البستانجى جاى عليهم وبيده العصا تا يقتلهم بقى يريدون
ينهزمون واحد يجرّ الاخر الى ما تقطّعوا عصاعيصهم انهزموا راحوا
يركضون السبع برا واقف يشوف اى واحد يطلع عصعوصه مقطوع
التالى طلعوا هذوك الثعلبين شافوا السبع واقف قالوا له ما شفت
تمام نحن اربعين واحد الّا ما تمام تقول انتم السوّيتم علىّ
حيلة بقى نحن سوّينا قال لهم لا روحوا لا انتم انا توهّمت على
بالى انتم هذوك الثعلبين سوّوا (السوّوا ?) علىّ حيلة وكه انور

---

den jüdischen Fuchs: „Wie sollen wir's nun anfangen?“ Jener erwiderte: „Nur voran, das ist nicht deine Sache“. Da begannen sie, die Füchse zusammenzurufen. Als sie achtunddreissig Füchse zusammengebracht hatten, schlugen sie denselben vor, sie sollten mit ihnen in den und den Baumgarten gehen, woselbst reichliches Futter und ein Schmaus zugerichtet sei. Jene waren damit einverstanden, hinzugehen. Daher führten sie die Füchse nun zu dem Baumgarten, woselbst der Löwe ihnen begegnet war und liessen sie in den Garten hinein treten. (Hierauf schlugen sie jenen vor: „Bleibt hier, wir zwei wollen gehen und euch Futter holen“). Dann stellte sich der jüdische Fuchs nachdenklich (*Anm.* 1) und sagte:

rāḥu lāmmu ṯaʿlib ǵābu ṯmēni uṯiṯīn ṯaʿleb. ḳalūlūm ʿmāš mašna ʿala flān būstān hōnik akoš ak^{e}l k^{e}ṯīr wākoš ʿazīme. ḳalūlum ē niǵi. aḥadūʾum urāḥū ʿalbistān ölladī šāfūm essāḥ^e hōnik ǵēwezūʾum ʿalbustān. ḳalūlūm āntum ^{e}bḳó hōni unāḥna ṉēmna ^{e}nrōḥ ^{e}nǵīb^{e}l^{e}kum ak^{e}l uniǵi. iṯteker-ṯ(ṯ)aʿleb eljehūdi ḳāl hāked mā jeṣīr āḥna-nrūḥ wāntum jibḳa tilḥaḳūn(n)a ṣāḥib elbistān jizʿal mā-jiḳbāl. ḳālu lākin āš-lōn. ḳāl ana aǵīb ḥab^{e}l waširdkum wāḥid wēḥid küllerkūm min-ʿaṣaʿēṣkūm wārbuṭkūm bisseǵara unāḥna-nrūḥ ^{e}nǵīb^{e}l^{e}kum ak^{e}l uniǵi. ḳālu mā j^{e}ḥālif nirẓa. ḳām rāḥ ǵāb ḥab^{e}l m^{e}tīn uṡaddūm küllūm uḳallūm āḥna rījāḥ ^{e}nǵīb^{e}l^{e}kum ak^{e}l baḳa. rāḥū ʿala ṣāḥib elbūstān ḳalūlu bistānci eṯṯaʿālib ḥarrabu bistānak. ḳām elbistānci waḥadlu ʿaṣá urāḥ dijiḳtil eṯṯaʿālib. hadōl eṯṯaʿālib šāfu-lbistānci ǵāji ʿaleijūm ubidu-lʿaṣāje dijiḳtilūm baḳa j^{e}ridūn jinhezimun wāḥid jeǵurr ellāḫ lūmma-tḳaṭṭaʿu ʿaṣōʿeṣum, inhāzāmu rāḥū jirk^{e}ẓūn. essāh^e barra wāḳif j^{e}šūf el-wāḥid ^{e}ljiṯla ʿaṣōṣu maḳṭūm. eṯṯāli ṭalaʿu hadōk eṯṯaʿlebēn šāfu-ssāh^e wāḳif ḳalūlu mā-šifit tamām āḥna arbaʿīn wēḥid illa mā tamām t^{e}ḳūl āntūm ^{e}lʿanwētūm ʿalāiji ḥile baḳa nāḥna sauwēna. ḳailum la rāḥu lā āntūm āna tuwahhāmtu ʿalāli āntūm hadōk eṯṯaʿlebēn (*Anm.* 2)

„Aber es geht nicht an dass w i r vorangehen und ihr immer hinter uns drein laufet, der Besitzer des Baumgartens könnte damit unzufrieden sein und zornig werden“. „Wie soll's denn werden?“ fragten jene. Der Fuchs antwortete: „Ich will ein Seil holen, jeden von euch am Schwanze anbinden und das Seil an einem Baume befestigen; dann wollen wir ausziehen euch Speise herbeizuschaffen“. Damit erklärten sich jene einverstanden. Da ging der Fuchs einen dicken Strick holen, band sie alle daran fest und kündigte ihnen an: „Nun wollen wir gehen und euch Futter herbeischaffen“. Die beiden Füchse jedoch gingen zu dem Gärtner und benachrichtigten ihn, die Füchse seien in seinen Baumgarten eingedrungen. Da machte sich der Gärtner auf, griff nach einem Stock und eilte hin, die Füchse todtzuschlagen. Als die Füchse den Gärtner mit einem Stock in der Hand und in der Absicht, sie umzubringen, herbeieilen sahen, wollten sie die Flucht ergreifen: einer zog an dem andern, so dass ihre Schwänze ausgerissen wurden; so flohen sie eilends auf und davon. Der Löwe aber hatte sich ausserhalb des Baumgartens postirt und sah nun, dass einem jeden, der herauskam, der Schwanz abgerissen war. Als nun zuletzt auch jene beiden Füchse herauskamen, trafen sie den Löwen und fragten ihn: „Hast du nicht gesehen, dass wir in der That unsrer vierzig sind, oder ist es nicht so? Du behauptest ja, wir hätten dir einen Streich gespielt; haben wir es denn gethan?“ Da erwiderte der Löwe: „Nein; geht nur eures Weges; ihr seid es nicht gewesen; ich habe mich versehen, denn ich dachte, ihr wäret die beiden Füchse, die mir einen Streich gespielt haben; ich suche sie Tag für Tag und kann sie nicht finden; denn ich

عليهم كلّ يوم ما اشوفهم ما اعرف اى صوب راحوا مسكوا الدرب
وراحوا الثعلب اليهودى والثعلب النصرانى سوّوا على السبع حيلة
وخلّصوا نفسهم

II.

كان فرد كردى كان له فرد جحش فرد يوم صار عليه من وجه
العيد قام شيّل جحشه حمل واخذ الجحش واطلعه من الضيعة
جابه على السكّة وقال له رح على الكمرك بالموصل عند بقّالنا
فلان واحد انت تعرفه وقل له يسلّم عليك صاحبى يقول يكون
تبيع الحمل وتشترى له اغراض للعيد هو له شغل ما اطلق جاء
بعثنى لى بداله الجحش اى شىء ما يقول له صاحبه يهزّ براسه
صاحب الجحش افتهم بعقله الجحش كه يقول له اى بعثنى ضربه
بالكرين ثلاثة قال له رح الجحش ظلّ يمشى شافه فرد واحد شاف
ما له صاحب اخذه هو وحمله وداه الى بيته هذا صاحب الجحش
نظر يومين ثلاثة ما جاء جحشه قال لامراته هذا شاف الحلاوى
بالموصل وقعد ياكل ما بقى يجىء الى ما ان يخلّص الفلوس
يظلّ ياكل بها حلاوى قال هى ما تصير العيد قرب وهذا تعوّق
الجحش اريد اروح عليه على الموصل اشوف اى شىء كه يعمل
مسك دربه ونزل على الموصل جاء على الكمرك على بقّاله قال له
هذا لاى شىء انت عطّلت الجحش هى اربعة ايّام من بعثته وكه
تعرف وجه العيد خلّيتنى انعذّب واقوم اجىء كه تعرف هذا شاف

---

weiss nicht, wohin sie sich begeben haben". Da zog der jüdische Fuchs nebst dem christlichen Fuchs seines Weges, nachdem sie so dem Löwen wiederum einen Streich gespielt und sich aus seiner Gewalt befreit hatten.

Es war einmal ein Kurde, der besass einen Esel. Eines Tages fiel ihm ein, dass das Fest bevorstehe, da belud er seinen Esel und führte ihn aus dem Dorfe heraus, stellte ihn auf die Strasse und befahl ihm: „Geh an den Zoll in Mosul zu unserm Krämer Namens so und so, du kennst ihn ja, und richte ihm aus:

sauwu ʿalāiji ḥile ukē-adauwir ʿalājjūm kūl-jōm ma eṣūfūm mā-teʿrif ésob rāḥū. misiku-ddárb urāḥu eṭṭaleb eljehūdi wuṭṭaleb ennuṣrāni sauwū ʿassābe ḥile uḫallaṣū nāfsūm.

kān fārd-kūrdi kāllu fārd-ǵaḥeš. fārd-jōm ṣār ʿalāi mwuǵǵ elʿīd. ḳām šajjil ǵaḥšu ḥūmel wa'aḥad eǵǵaḥeš uṭelaʿu min eẓẓēʿa ǵābu ʿassikke uḳāllu rūḥ ʿalgūmrūk bilmōṣel ʿind bakkālna flān wēḥid ʿinte-taʿrefū uḳāllu jisāllim ʿalēk ṣāḥibi jeḳul jekūn etbiʿ elḥōmel utištarilu egrāḍ lilʿīd hinu linu šuǵel mā ṭāḳ ǵā buʿaṭulu (*Anm.* 3) bedālu. eǵǵaḥeš iš mā-jeḳullu ṣāḥibu jehizz erāsu. ṣāḥib eǵǵaḥeš iftahām beʿaḳlu eǵǵaḥeš ke-jeḳūllu e jaʿni. ẓarabu bakūrēn ṭāṭe ḳallu rūḥ. eǵǵaḥeš ẓal(l) jimši. šāfu fārd wāḥid šāf mā-luwa ṣāḥib āḫaḏu hinu uḥūmlu waddāmu lebētu. hāda ṣāḥib eǵǵaḥeš naṭar jōmēn ṭāṭi mā-ǵa ǵaḥšu ḳāl elmartu hāda šāf elḥalāwi bilmōṣel uḳaʿad jākel mā-baḳā jiǵi lūmin jeḫalliṣ elfelūs jeẓul(l) jākel bi'a ḥalāwi. ḳāl hai mā teṣīr elʿīd ḳarab uhāda iteʿauwaḳ eǵǵaḥeš erīd erūḥ ʿalāihi ʿalmōṣel ešūf iš ke-jāʿmel. misik dārbu unizil ʿalmōṣel. ǵā ʿalgūmrūk ʿala-bakkālu ḳallū hāda lēš ente ʿaṭṭalt eǵǵaḥeš hai arbeʿat ijjām min baʿaṭtūnu uke-tóʿrif wuǵǵ elʿīd ḫallētni eteʿaddeb wekūm éǵi ke-tóʿrif hāda šāf elḥalāwi bil-

---

Mein Herr lässt dich grüssen und bitten, du mögest das, was auf meinem Rücken liegt, verkaufen, und ihm dafür das, was er auf das Fest braucht, einkaufen; er ist beschäftigt und konnte daher nicht selber kommen; daher hat er mich statt seiner geschickt". Da der Esel zu Allem, was ihm sein Herr sagte, den Kopf schüttelte, dachte dieser, der Esel sage in einem fort „ja". Daher gab er ihm noch zwei oder drei Schläge mit seinem Stock und rief: „Nun geh!" Der Esel zog seines Weges; aber als ihn Jemand unterwegs erblickte und merkte, dass er herrenlos sei, eignete er sich ihn an und führte ihn sammt der ihm aufgeladenen Last nach Hause. Der Kurde wartete zwei oder drei Tage; da aber sein Esel nicht zurückkam, sagte er zu seiner Frau: „Jener hat in Mosul Süssigkeiten gefunden und nun frisst er fortwährend davon und kommt nicht wieder, sondern frisst Bonbons, bis er das Geld ausgegeben hat. Das geht nicht", sprach der Kurde weiter, „das Fest steht vor der Thüre, und jener zögert immer noch zu kommen; ich will nach Mosul gehen, um ihn zu suchen und zu sehen, was er die ganze Zeit hindurch macht". Hierauf nahm der Kurde den Weg unter die Füsse und ging nach Mosul hinunter. Er kam zum Zollhaus und zu seinem Krämer und fragte diesen: „Warum hast du meinen Esel so aufgehalten? Es sind jetzt vier Tage her, seit ich ihn weggeschickt habe; es ist dir ja doch bekannt, dass das Fest bevorsteht; du bist Schuld daran, dass ich mich bemühen musste und selber hierher kommen; du weisst wohl, dass er die Süssigkeiten in Mosul gefunden hat und nun nicht

لحلاوى بالموصل وما يعجبه تا يجى؛ هذا البقّال شاف عقل الكردى
هكذا قال له يابه اوّل يوم جاء قضيت شغله واشتريت له شى
اللازم وطلعت وصلته برّا الجسر اشوف البارحة جاوا ناس من بغداد
يقولون شفناه ببغداد بقى انا اى شى اعمل تريد رح عليه ببغداد
تلقاه الكردى اخذ باكوره ومسك الدرب على بغداد وصل الى
بغداد قام يدوّر على جحشه نشد الناس قالوا له جحشك صار
قاضى ببغداد دوّر على بيت القاضى قشع البيت جاز جوّا شاف
من الشبّاك قشع القاضى والافندية قاعدين جوّا جحشه كان اعور
وقشع القاضى اعور قال هذا هو مسك دربه وراح على السوق
اشترى شعير وحطّه بذيله وجاء على بيت القاضى وجاء على
الشبّاك قدّم ذيله كه يروى له الشعير لجحشه يقول له كش كش
كش هذول ملبوشين بشغلهم ما افتكروا عليه كان نهار الجمعة القاضى
صار الدنيا ظهر طلع يوذّن هذا هو طلع على المنارة القاضى
لحقه الكردى والباكور بيده هذا القاضى هو قال الله اكبر الكردى
جرّ الباكور وصفقه باكورين ثلاثة قال له ما تلميراد انا ابن بعلتك
وانت اى صوب جئت عطّلتنى كه تعرف وجه العيد جئت هنا
تا ترتعف لاى شى بالجبل ما كنت تطيق تا امسك دربك
وانزل قدّامى القاضى قال له امان دخيل انت كه جننت اى شى
تريد لك منى قال له تريد تعصى علىّ هنا تا قت خوش ما ما

---

gerne wieder umkehrt". Als der Krämer merkte, dass der Kurde so schwachköpfig war, entgegnete er ihm: „Freund, am ersten Tage, da dein Esel hierher kam, habe ich das Geschäft besorgt und ihm das, was du brauchst, eingekauft; dann bin ich hinausgegangen und habe den Esel bis jenseits der Brücke geleitet; aber da habe ich gestern von Leuten, die von Bagdad kamen, erfahren, sie hätten ihn in Bagdad gesehen; was sollte ich thun? Wenn du willst so gehe ihn in Bagdad suchen; dort ist er". Hierauf ergriff der Kurde seinen Stock und schlug den Weg nach Bagdad ein. Als er daselbst angelangt war, machte er sich daran, seinen Esel zu suchen und die Leute nach ihm auszufragen. Da gab

mōṣel umā jōǵibu di-jiǵi. hāda- lbaḳḳāl šāf ʿaḳel elkurdi ḳaked ḳallu jaba suwal jōm iǵa ḳaṣṣetu šuǵlu uštaretūlu šē-llāzim uṭalaetu waṣṣaltūnu barra-ǵǵiser ašūf elbērḫa ǵō nās min baǵdād jeḳūlun kūfnāmu-bbeǵdād bāḳa-nāš ʿāmel terīd rūḥ ʿalēnu ebbaǵdād kawinu. elkurdi āḫad bākūru umisik eddārb ʿala-baǵdād. wuṣil ila beǵdād ḳām idauwir ʿala-ǵaḥšu nāšād ʿennās: ḳalūlu ǵaḥšek ṣār ḳāẓi-bbeǵdād. dauwer ʿala bēt elḳāẓi ǵišōʾ elbēt ǵāz ǵauwu šāf min eššibbāk ǵišōʾ elḳāẓi wuleffindagijje ḳāʿedīn ǵauwa. ǵaḥšu kān aʿwar uǵišōʾ elḳāẓi aʿwar ḳāl hāda hinu. misik dārbu urāḥ ʿassūḳ ištāra šeʿir uḫaṭṭu bedjēlu uǵa ʿala bēt elḳāẓi uǵā ʿaššibbāk fātaḥ ḏēlu ke-jerwilu eššeʿir elǵaḥšu jeḳullu kurrīš kurrīš kurrīš. hadōli mālbūkin ebšuǵlūm mā-ftākaru ʿalēnu. kān nehār eǵǵūmʿa elḳāẓi ṣār eddinja ẓuher ṭalaʿ jeʾaddin. hāda hinu ṭalaʿ ʿalbenāra-lḳāẓi leḥāḳu-lkurdi ulbākūr-bīdu. hāda elḳāẓi hinu ḳāl āllāhu akbar. elkurdi ǵurr elbākūr uṣfūḳu bākūrēn ṭāṭi ḳallu mālilmirād āna ōn baʿaṯūk (*Anm.* 4) wanta éṣōb ǵit ʿaṭṭaletni ke-tōʿrif wuǵǵ elʿīd ǵit hōni -(t)taʿānesōḳ lēš biǵǵebel mā kunt teṭīḳ dimsek dārbak winzāl ḳud-dāmi. elḳāẓi ḳallu amān daḫil ānte ke-ǵānnēt āš terīdlak minni. ḳallu terīd tōṣa ʿalāǵǵi hōni diʾūt ḫumāma demōṣil eǵǵebel āna

---

man ihm an: sein Esel sei in Bagdad Richter geworden. Nun suchte der Kurde das Haus des Richters, fand dasselbe und trat in den Hof desselben. Er blickte durch das Fenster und sah den Richter mit den Gerichtsherrn drinnen Sitzung halten. Da der Esel einäugig gewesen war und der Richter ebenfalls einäugig war, dachte der Kurde, das sei er. Er machte sich daher auf den Weg und ging auf den Markt, Gerste zu kaufen; diese that er in seinen Rockschoss und kam wieder zum Hause des Richters. Nun trat er an das Fenster, öffnete seinen Rockschoss und rief, indem er seinem (vermeintlichen) Esel die Gerste zeigte: „Kurrisch, Kurrisch, Kurrisch". Jene jedoch waren von ihren Angelegenheiten in Anspruch genommen und gaben nicht auf den Kurden Acht. Es war aber gerade Freitag, und als es Mittag wurde, stieg der Richter auf das Minaret, um zum Gebete zu rufen; da lief der Kurde mit dem Stocke in der Hand hinter ihm drein. Gerade rief der Richter: „Gott ist gross!" da zog der Kurde seinen Stock und versetzte jenem damit zwei oder drei Hiebe, indem er rief: „Verfluchter Kerl, wohin habe ich dich gehen heissen und wohin bist du gegangen? Du hast mich aufgehalten, da du doch weisst, dass das Fest bevorsteht, und bist hierher gekommen um zu schreien; könntest du das nicht auch auf dem Gebirge verrichten? Nun mach dich auf den Weg und geh hinunter und zwar voraus". Der Richter rief: „Gnade, Pardon, bist du verrückt, was willst du mit mir?" „Willst du dich noch gegen mich sperren?" versetzte der Kurde, „hier, vorwärts! sollen wir denn nicht wieder auf's Gebirge? ich will dich lehren!" Darauf zog er ihn am Arm hinunter und führte ihn (in die Moschee)

تا نصل للجبل انا اعلّمك جرّه من يده نزّله جوّا التمّوا الجماع لكانوا
بالجامع شافوا الكردى كد يسحل القاضى قالوا له ورك انت اى
شىء بك قال يابه انا كان عندى جحش اعور شيّلته حمل وبعثته
الى الموصل عند صديقنا هو مسك دربه جاء الى بغداد صار
قاضى بقى انا قولوا لى اى شىء اعمل له هذا عطّلنى شافوا
عقل الكردى هكذا والكردى كان احمق قالوا له باى شىء كان
جحشك قال يابه هو والحمل صار علىّ بخمس مائة قرش قاموا
اعطوه حقّه الكردى وبعثوه على اهله

III.

فرد يوم كان ثلاثة اكراد وهم مشاة بالدرب فشعوا فرد عين ماء
قالوا من حقّ نقعد هنا هى خوش عين هذول زه قعدوا ومدّدوا
رجليهم بالبركة عقب ساعة زمان واحد يقول للاخر ضاعوا رجلىّ
نطّ واحد منهم كان معقول قال نقعد هنا الى ما ان يفوت فرد
كروان نصيّحه يلقّى رجلينا صار الدنيا عصر وفات الكروان
والسلطان كان مع هذاك الكروان صيّحوا هذول الاكراد امان على
حبّ الله تعالوا لقّوا رجلينا نزل السلطان من على دابّته وجاء الى
عندهم قال لهم وركم اى شىء بكم قالوا له بيبختك نحن جئنا
هنا وغمّسنا رجلينا بهالبركة والساعة كد ضاعوا نريد تلقّيهم السلطان
كان بيده فرد چاقون شال الچاقون وضرب كل واحد چاقونين
ثلاثة قاموا يركضون قالوا له الله يرحم امّك وابوك كانوا ضياع رجلينا

---

hinein. Da liefen alle, welche in der Moschee waren, zusammen, als sie sahen, wie der Kurde auf den Richter loshieb, und riefen: „Hollah! was willst du?“ „Freunde“ entgegnete dieser, „ich besass einen Esel, der war einäugig; da habe ich ihm eine Last aufgelegt und ihn nach Mosul zu unserm Geschäftsfreund gehen heissen. Er aber hat sich auf den Weg gemacht und ist nach Bagdad gekommen und daselbst Richter geworden; so rathet mir nun, was ich thun soll! er hat mir viel Zeit und Mühe gekostet“. Da die Leute einsahen, dass der Verstand des Kurden nun einmal so

-eẓallimak. ġürru min ɪdu nözeln ġanwa. eltāmmū ġemāɪ elkānū biġġemāɪ šāfu-lkurdi ke-jisḥal elkāẓi. ḳalūlu wārak ănta ăiš bik. ḳāl jāba ăna kān ɪandi ġaḥeš aɪwar šajjāltūnu ḥōmel ubaɪattūnu lilmōṣel ɪand ṣadīḳna. hinn misik dārbu ġā elbogdād ṣār ḳāẓi baḳa ăna ḳulūli ăš aɪmilu hāda ɪattalni. šāfu ɪaḳl-elkurdi hākeḏ wulkurdi kān aḥmaḳ. ḳālūlu beɪăšḳad kān ġaḥšak. ḳāl jāba hinn walḥōmel ṣār ɪalāji beḫāmsamit-ḳirš. ḳāmū ṭaɪaunu ḥaḳḳu elkurdi ubaɪaṭūnu ɪalāhlu.

ferd-jōm kān ṭaj[1] krād ubijūm mišā[1] bid(d)ārb ġūšeɪu ferd-ɪēn moi ḳālū min ḥakka nōḳɪōd hōni hai ḥoš ɪēn. hadōl-zē ḳaɪdu umāddādu riġlāijūm bilburki. ɪōḳeb ɪaɪa zeman wēḥid jeḳūl-lil(l)āḫ ẓaɪū riġlājji. naṭ(ṭ) wēḥid minnūm kān maɪḳūl ḳāl nōḳɪūd hōni lümmin jefūt ferd-kārwān enṣajjeḥu ilaḳḳi riġlēna. ṣār eddinja ɪaṣer ufāt elkarewān weṣṣulṭān kān maɪ-hadāk elkarewān. ṣajjaḥu hadōli lekrād amān ɪala ḥūbb-allāh taɪalu laḳḳau riġlēna. nizil essulṭān min-ɪāla dābbetū uġā ila ɪandūm ḳāllum wārkūm ăš-bikūm. ḳālūlu ebbaḥtek eḥna ġina hōni uṭammaṣnā riġlēna beḥālburki uɪsāɪ ke -ɪāɪu enrīd etlaḳḳīūm. essulṭān kān bīdū ferd-cāgūn šāl eccāgūn uẓarab kul(l)-wēḥid cāgūnēn ṭāṭe. ḳāmu jirkeẓūn ḳālūlu allāh jirḥām

---

schwach war — und der Kurde war in der That ein Dummkopf —, fragten sie ihn nach dem Preise seines Esels. Der Kurde antwortete: „Der Esel sammt seiner Last kam mich auf fünfhundert Piaster zu stehen". Da schenkten sie dem Kurden diesen Betrag und hiessen ihn zu seinen Angehörigen zurückkehren.

Es waren einmal drei Kurden, die zogen ihres Weges. Da erblickten sie eine Quelle und sprachen zu einander: „Wir wollen uns hier niedersetzen, das ist eine schöne Quelle!" Sie setzten sich in der That hin und streckten ihre Beine in's Wasser. Nach einer Weile sagte der eine zu dem andern: „Ich habe meine Beine verloren". Da platzte einer von ihnen, der Gemeinderath war, mit dem Vorschlag heraus, sie wollten dort sitzen bleiben, bis eine Karawane vorüberziehe, und dann die Leute anrufen, damit man ihnen wieder zu ihren Beinen verhelfe. Um die Vesperzeit zog die (?) Karawane vorbei; auch der Kaiser befand sich unter derselben. Da riefen jene Kurden: „Um Gotteswillen kommt her und helft uns unsre Beine suchen". Als der Kaiser dies hörte, stieg er von seinem Reitthiere, kam zu ihnen heran und rief: „He da! was fehlt euch?" „Wir flehen deinen Schutz an", antworteten sie, „wir sind hierher gekommen und haben unsre Beine in diesen Teich getaucht; jetzt sind sie verloren gegangen und wir möchten, dass du uns wieder zu denselben verhülfest". Der Kaiser trug einen Stock in der Hand; diesen hob er auf und versetzte einem jeden der Kurden zwei oder drei Hiebe damit. Da sprangen sie in aller Eile auf,

وانت لقيتهم قال السلطان مشغان اهل الكروان هذول جيبوهم معكم
اريد اشوف هذول تمام غشام الا شيطنة كه يعملون بعث السلطان
جاب حمل زبيب اسود وحمل خنفسان سود وفرغهم قدّامهم قال لهم
كلوا هذول شافوا الخنفسان يركضون واحد يصيح الى الاخر يقول له
دونك الراكضات ترى هذول بيدنا بقى يلحقون خنفسان يقتلوهم
وياكلوهم لما ان شاف السلطان هكذا جنس غشماء قلم اعطاهم
كل واحد الف غازى بخشيش وبعثهم على اهلهم

IV.

فرد يوم قاعدين جماعة الاكراد قالوا حى ما يخلير بلكى فرد يوم
واحد يجىء ينشدنا ويقول لنا اى شىء قدر عمق هذا الكلى
اى شىء تقول له نحطّوا المعقولين قالوا هذا له فرد راى تشوف
عمق كم زلمة قبل كل واحد يمسك راس الجبل ويدندل رجليه
ينزل الاخر يمسك رجليه من اسفل الى ما ان تصل الى تحت
تشوف عمق كم زلمة قالوا هذا خوش راى اى قام جاء واحد
مسك راس الجبل بيديه نزل الاخر مسك رجليه من تحت اخيرا
صاروا ثلاثة مدندلين الفوقانى اول واحد تعبت يديه قال وقّفوا
خلّونى استريح هذا زه شمّر يديه يدى الفوقانى وقعوا كلّتهم ماتوا
رجّعوا المعقولين قالوا ما يلزم نعرف عمقه هذا

---

indem sie riefen: „Gott vergelte es deiner Mutter und deinem Vater! unsre Beine waren verloren gegangen, und du hast uns wieder zu denselben verholfen“. Da sprach der Kaiser zu den Reisenden: „Nehmt diese da mit, ich will untersuchen, ob sie wirklich dumm sind, oder ob sie bloss eine Teufelei im Sinne hatten“. Hierauf hiess der Kaiser einen Sack voll schwarzer Zibeben und einen Sack voll schwarzer Mistkäfer herbeiholen und beide vor den Kurden ausschütten; dann forderte er sie auf, davon zu essen. Als jene bemerkten, dass die Mistkäfer davon liefen, rief der eine von ihnen zum andern: „Nimm zuerst die, welche davon laufen, die andern haben wir sicher!“ Nun begannen sie den Mist-

ummak wạḥūk kānu ẓājjạ'ī riğlēna wānt° laḳḳētūm. ḳāl essulṭān misḡān āhᵉl-(l)karᵉwān hadōli ğībūhum ma'kum ᵉrid ašūf hadōli tamām ğišām illa šẹṭane ke-jamelān. ba'aṯ essulṭān ğāb ḫūmᵉl zᵉlāb aswad uḫūmᵉl ḫumfisān sūd ufarrağūm ḳᵉddāmūm. ḳalīum kūlu hadōli. šāfu-lḫumfisān jirḳᵉẓūn wāḥid jᵉsaijiḥ ilā-llāḥ jeḳul-lū dūnak erraḳaẓāt torā hadōl bīdna. baḳa jilḥaḳūn ḫumfisān jeḳatlū'um ujākelū'um. lūmin šāf āssulṭān hākᵉḏ ğins ğūšāmā ḳām ṭa'āhūm kūl(l) wēḥid ālf ğāzi baḫšīš uba'aṯum ṭalahlum.

ferd-jōm ḳā'ᵉdīn ğemā'et lekrād ḳālu hai mā iṣīr bālki ferd -jōm wēḥid jiğī inšūdna ujᵉḳūllᵉna āšḳad ṭamᵉḳ hād-elgāli āš ᵉnḳūllu. naṭṭu-lma'ḳulīn ḳālu hāda lēnu fōrd rai ᵉnšūf ṭōmᵉḳ kām zelᵉme. ḳablᵉ-kūl(l) wēḥid jimsāk rās iğğebel ujᵉdāndil riğlēnu jinzāl ᵉllāḥ jibsāk riğlēnu min-āsfal lūm(m)in nuṣal litaḥᵉt ᵉnšūf ṭamᵉḳ kām zélᵉme. ḳālu hāda ḫoš rai ē. ḳūm ğā wēḥid misik rās eğğebel bidᵉtēnu nizil ellāḥ misik riğᵉltēnu min taḥᵉt aḫiran ṣārū ṭᵉlātā -mdāndālīn. elfōḳāni awwāl wāḥid tā'bet īdēnu. ḳāl wạḳfu ḫallōni esteriḥ hāda-ze šāmmar īdēnu, īdēn-ulfoḳāni. waqa'u kūlletūm mātu. rāğğa'u-lma'ḳūlīn ḳālū mā jilzām na'rif ṭōmḳu hāda.

---

käfern nachzulaufen, tödteten sie und assen sie. Als der Kaiser sah, dass die Leute so dumm waren, schenkte er jedem von ihnen tausend Thaler und hiess sie zu ihren Angehörigen zurückkehren.

Einst sass eine Kurdengemeinde bei einander: da sagten die Leute unter sich: „Das geht nun nicht länger; vielleicht kommt einmal Jemand und fragt uns nach der Tiefe dieses Thälchens, was sollen wir ihm dann antworten?“ Da platzten die Gemeinderäthe mit der Rede heraus: „Dafür giebt es schon Rath; wir wollen untersuchen, wie viel Mann tief das Thälchen ist. Vor Allem muss einer die Spitze des Hügels fest in die Hand nehmen und seine Beine herunter hängen lassen; dann soll ein zweiter hinabsteigen und sich an dessen Füssen festhalten und so fort, bis wir unten angelangt sind; dann sehen wir zu, wie viel Mann tief der Abhang ist“. Man fand diesen Einfall vortrefflich und willigte ein. Einer machte sich daran und packte die Spitze des Berges mit beiden Händen; dann stieg ein zweiter hinunter und hing sich an dessen Füsse; zuletzt wurden es ihrer drei, die frei da hingen. Da erlahmten jedoch die Arme des obersten und er rief: „Haltet an, lasst mich ein wenig ausruhen“. Er liess daher seine Hände los: da fielen aber alle hinunter zu Tode. Hierauf sagten die Gemeinderäthe: „Wir brauchen ja nicht zu wissen, wie tief das Thälchen ist“.

V.

فرد يوم واحد كردى قال لامراته جوزى طالعى لنا دقيق من الجراب
بالدام جارت امراته تريد تطالع دقيق الجراب مال الدقيق كان
متكى بالشبّة مال الدام جات الامراه فوّتت يد من هالطرف ويد
من هالطرف وحفنت من الدقيق جات تريد تطالع يديها عصوا
ظلّت بالمجالشة شىء ساعة زمان ما اطاقت طالعت يديها صاحت
على حبّ الله لحقونى عصوا يدىّ جاز زوجها وكلّ من كان معه
جاروا ويشوفون كل عصوا يديها قالوا ما لنا الا نروح نصيّح
المعقولين راحوا صاحوا المعقولين جاوا شافوا الامراه يديها عصوا
قالوا هى ما لها علاج الا نجيب فرد عشرة ونحطّ تحت رجليهم
شىء عال ويظهرهم يشيلون الدام خاطر تنشال الشبّة وتجىّ يديها
الامراه راح زوجها جاب عشر ازلام من اهل الصيعة جاوا الازلام
حطّوا لهم شى تحت رجليهم وبظهرهم شلعوا الدام الدام خسف
وقع عليهم وقتلهم كلّتهم ماتوا

VI.

كان فرد كردى عنده ثور فرد يوم الثور عطش اكوش بالبيت حبّ
حرّز راسه الثور شرب ماء جاء تا يطالع راسه عصى جاء صاحب
الثور شاف الثور عصى راسه بالحبّ قام راح جاب معقولين الصيعة
على البيت شافوا الثور كل عصى راسه بالحبّ قالوا الراى اى
شىء نعمل قالوا المعقولين ما لنا علاج الا نقصّ راسه جابوا سكّين
وذبحوه ذبحوه وقع راسه باسفل الحبّ قالوا اى شىء نعمل قالوا

Einst forderte ein Kurde seine Frau auf, etwas Mehl aus dem Ledersack im Vorrathszimmer zu holen. Seine Frau ging in das Zimmer, um das Mehl zu holen. Der Mehlsack aber war an eine Säule des Zimmers angelehnt. Da steckte die Frau eine Hand von dieser, und die andere von jener Seite der Säule in den Mehlsack und nahm eine Handvoll Mehl. Als sie ihre Hände nun wieder hinausziehen wollte, konnte sie sie nicht auseinanderbringen, obwohl sie eine lange Weile versuchte, loszukommen. Da rief

ferd-jóm wāḥid kurdi ḳal-lᵉmartu ǵūzi ṭelʿinna daḳīḳ min -eǵǵerāb biddām. ǵāzet martu tᵉrīd eṭṭelōʿ daḳīḳ. eǵǵerāb māl eddaḳīḳ kān münteki bišše̊bba māl eddām. ǵit elmara fauwetet īd min-hāṭṭaraf wīd min-hāṭṭaraf uḥafanit min eddaḳīḳ ǵit ᵉtrīd eṭṭelōʿ īdē'a ʿaṣjū. ẓallet bilemǵalaši ši-sāʿa zemān mā ṭāḳet ṭelaʿāt īdē'a. ṣāḥāt ʿala ḥōbb-allah ᵉlḥaḳūni ʿaṣjū īdāiji. ǵāz zōǵa ukul min kám-máʿu ǵāzu ujᵉšufūn kil-ʿaṣju īdāija. ḳālū má-lina illa nᵉruḥ nuṣeijiḥ elmaʿḳulīn. rāḥu ṣāḥu elmaʿḳulīn ǵō šāfu-lmara īdāija ʿaṣjū. ḳālū hai má-laha ʿōlāǵ illa ᵉnǵīb ferd-ʿašᵉra unᵉḥōṭ(ṭ) taḥt riǵlāijūm še-ʿāli ubẓahrum ješīlūn eddām ḥāṭir tinšāl eššābba wiǵǵurr īdāija-lmara. rāḥ zōǵa ǵāb ʿaš-ezlām min ahl-eẓẓēʿa ǵō lizlām ḥattúlūm še taḥt riǵlāijūm ubẓahrum šālaʿu-iddām. eldām ḥasāf waḳaʿ ʿalāijūm uḳᵉtalūm kūlletūm mātū.

kān fārd-kirdi ʿandu ṭōr. ferd-jóm eṭṭōr ʿöṭeš. ákoš bilbēt ḥūb(b). ǵauwaz rāsū eṭṭōr širᵉb moi ǵā diṭelᵉʿa rāsu ʿōṣi. ǵā ṣāḥib eṭṭōr šāf eṭṭōr ʿōṣi rāsu bilḥūb(b) ḳām rāḥ ǵāb maʿḳulīn eẓẓēʿa ʿalbēt šāfu eṭṭōr kil-ʿōṣi rāsu bilḥūb(b) ḳālu-rrāi āš naʿmāl. ḳālu -lmaʿḳulīn má-limu ʿōlāǵ illa-nḳuṣ(ṣ) rāsu. ǵābu sikkīn waḏaḥa-ḥūhu ḏabaḥūhu waḳaʿ rāsu be'asfal elḥūb(b). ḳālū āš naʿmāl.

---

sie: „Um Gottes willen, kommt herbei! ich kann meine Hände nicht auseinander bringen". Alsbald kam ihr Mann und dessen Gefährten in das Zimmer und betrachteten die Sache. „Wir müssen den Gemeinderath herbeirufen", sagten sie. Dies geschah. Als die Ortsvorsteher die Sachlage betrachtet hatten, sagten sie: „Da giebt's kein anderes Mittel, als zehn Männer herbeizuholen; dann wollen wir ihnen eine Unterlage unter die Füsse legen, und sie müssen mit dem Rücken das ganze Gemach in die Höhe heben, damit der Pfeiler entfernt wird und die Frau ihre Hände wegziehen kann". Da holte der Mann zehn Personen von den Dorfleuten; diese kamen, man legte ihnen eine Unterlage unter die Füsse, und sie hoben das Gemach mit ihrem Rücken auf. Dabei stürzte jedoch das Dach ein, fiel auf sie und schlug sie alle todt.

Es war einmal ein Kurde, der besass einen Ochsen. Einst war dieser durstig geworden, er steckte daher seinen Kopf in einen Wasserbottich, der im Hause war, und soff. Als er seinen Kopf jedoch wieder herausziehen wollte, ging's nicht. Da kam der Besitzer des Ochsen herbei und sah, dass der Kopf des Ochsen in dem Bottich stecken geblieben war; da rief er die Gemeinderäthe des Dorfes in sein Haus zusammen. Als diese die Sachlage in Augenschein genommen hatten, dachten sie nach, was sie machen sollten. „Es giebt keine andere Abhilfe" sagten sie zuletzt, „als dem Ochsen den Kopf abzuschneiden". Man holte daher ein Messer und tödtete den Ochsen; da fiel sein Kopf auf den Grund des

المعقولين قالوا اكسروا الحبّ من وجه تا يطلع الراس كسروا الحبّ
وطالعوا راس الثور

VII.

البرغل اوّلا يجيبون الحنطة ويسلقوها بعد ما يسلقوها ينشّلوها
ويطالعوها ينشروها بالشمس يومين ثلاثة الى ما ان تيبس مليح
يودّوها على الدنق يدقّوها يجيبوها من الدنق ينشروها مقدار
ساعة ينقّخونه فيما بعد يبيّسونه شويّة ويجيبونه يجرّشونه

المدقوقة يجيبون حنطة تصير حنطة خشنة وحيلانية يودّوها
على الدنق يدقّوها من الصبح الى الظهر ويجيبوها يصقّوها يطلع
منها الدقيق والنعمة

الكشك يجيبون من هالمدقوقة يطبخوها يحطّونه بطشت كبير
الى ما ان تبرد يجيبون شلغم وحمقاء وبادنجان يقطّعوهم بالسكّين
يخلطوهم مع المدقوقة يشيلونه ويخلّونه ببرنية يظلّ مقدار عشرة
أيّام يطالعونه من البرنية ويعملونه مثل قرص يحطّونه بالشمس الى ما
ان ييبس مليح ينزّلونه يبقى كلّ ما يطبخون ينقعون بماء حارّ
راس راسين ويطبخونه على اللحم

Bottichs. Nun berieth man wieder, was zu thun sei; da riethen die Gemeinderäthe, man solle den Bottich zerbrechen, um den Kopf herauszuholen. Nun zerbrach man also den Bottich und zog den Kopf des Ochsen heraus.

Um Burġul zu bereiten, nimmt man zuerst Waizen und siedet denselben ab, lässt das Wasser ablaufen und nimmt ihn heraus. Dann breitet man ihn aus und lässt ihn zwei bis drei Tage der Sonne ausgesetzt daliegen, bis er ganz trocken ist. Dann bringt man ihn in die Stampfe und zerstösst ihn. Hernach nimmt man ihn wieder heraus, breitet ihn nochmals für eine Weile aus und

ḳāmū-lmaʿḳulin ḳālu ekairu-lḥūb(b) emwuǵǵ ḏijiṭlaʿ errās. kāsīru -lḥūb(b) uṭēlaʿu rās eṭṭōr.

elburǵul auwelān jeǵibūn elḥōnṭa ujisleḳū'a baʿd mā jisleḳu'a jinaṣelu'a ujeṭēleʿū'a jinšerū'a biššems jōmēn ṭāṭe lāmin tibās meliḥ jewaddūn'a ʿaddāneg jeduḳḳu jeǵibū'a min-eddāneg jinšerū'a muḳdār sāʿa jināfḫūnu fīmā baʿd ijābbesūnu šwoije ujeǵibūnu jūǵeršūnu.

elmādḳōḳa jeǵibūn ḥōnṭa tekūn ḥōnṭa ḫāšne uḥēlāntje jewāddan'a ʿaddāneg jedūḳḳu min eṣṣubeḥ lizzuher ujeǵibū'a jeṣaffūn'a jiṭlaʿ minna eddaḳīḳ unnōeme.

elkišk jeǵibūn min hālmadḳōḳa joṭbuḫū'a jeḥuttūnu biṭišt gebīr lāmin tibrād jeǵibūn šalǵam uḥōmḳa ubādinǵān jeḳaṭṭeʿū'un bissikkīn jiḫleṭū'un maʿ-almādḳōḳa ješīlūnu ujeḫallōnu-bbornije jeṣul(l) muḳdār ʿašert ijjām jeṭēlaʿūnu men-ālbornije ujaʿmelūnu miṯel ḳuraṣ. jeḥōṭṭūnu biššems lām(m)in jibās meliḥ jenēzelūnu jibḳa kūl(l)-ma joṭbuḫūn jinḳaʿūn bemoji ḥarr rās rāsēn ujeṭbeḫūnu ʿallāḥem.

---

reinigt ihn; hernach trocknet man ihn ein wenig und zermalmt ihn (in der Mühle) in grobe Stücke.

Um Mādḳōḳa zu bereiten, nimmt man groben, harten Waizen, bringt ihn in die Stampfe und lässt ihn von früh bis Mittag zerstossen; sodann siebt man ihn; so erhält man Mehl, Körner und Kleie (mādḳōḳa).

Um Kišk zu bereiten nimmt man Mādḳōḳa, kocht sie, und thut dann dieselbe in ein grosses zinnernes Becken, bis es kalt wird. Dann nimmt man weisse Rüben, Portulak und Eierpflanzen, schneidet sie mit einem Messer in Stücke und mischt diese unter die Mādḳōḳa. Sodann nimmt man das Ganze und thut es in ein grosses irdenes Gefäss; daselbst bleibt es ungefähr zehn Tage. Dann nimmt man es aus dem Gefäss heraus und formt daraus Fladen; diese legt man in die Sonne, und holt sie wieder weg, wenn sie recht trocken geworden sind. So oft man davon kochen will, weicht man ein oder zwei Stücke in heisses Wasser ein und kocht sie mit Fleisch zusammen.

---

b. Der Dialekt von Mārdīn.

I.

كان فيه واحد فقير واى شىء ما يعمل ما يشبع جاء الى عند
حرمته قال لها اعطينى رغيفين خبز اروح ادوّر على الفلك طلع
من بيته وراح يدوّر على الفلك شاف ذئب بالدرب الذئب يقول
يا اخى الى اين انت رائح قال له اروح ادوّر على الفلك قال له
ان كان شفت الفلك قل له فلان ذئب جوعان اى شىء ما ان
ياكل ما يشبع اى شىء ياكل حتى يشبع قال له صحيح تا اقول
له راح بالدرب شاف سلطان السلطان قال له الى اين انت رائح
قال له اروح ادوّر على الفلك قال له ان كان شفت الفلك قل له
السلطان كلّ يوم له حقة ذهب بلا تعب واى شىء ما ان ياكل
ما يشبع قال له انا رأيت الفلك تا اقول له طلع من هذاك البلد
راح راح بالدرب شاف شجرة قالت له الى اين انت رائح يا اخى
قال لها تا اروح ادوّر على الفلك قالت له اذا رأيت الفلك قل له
فلان شجرة ما تحمل ثمرة ويصير فيها ورق صفر ما يخضرون وجميع
الاشجار يصير فيها ثمرة وهى ما يصير فيها السبب اى شىء قال
لها على راسى تا اقول له قام من عند الشجرة وراح بالدرب وحات
بهالچول هذا وشاف واحد يسوق فدّان قال له اين انت رائح قال
له رائح ادوّر على الفلك قال له اى شىء لك شغل عند الفلك
قال له لى شغل عنده قال له انا الفلك قل شغلك قال شغلى انا ببلدى
اى شىء ما اعمل ما اشبع اريد تروينى شغلى فى اى شىء هو تا اروح
اعمل وآكل قال له انت شغلك فى الفدّان قام الفلك فى هذيك

Es war einmal ein armer Mann, der, soviel er auch arbeitete, sich nicht satt essen konnte. Da ging er zu seiner Frau und bat um zwei Brote; denn er wolle nun fortgehen, um das Glück aufzusuchen. Unterwegs traf er einen Wolf. „Wohin gehst du, Bruder?“ fragte dieser. „Ich gehe das Glück aufsuchen“, antwortete jener. Da trug ihm der Wolf auf: „Wenn du das Glück findest, so richte ihm aus: der und der Wolf ist stets

kān fī'u wāḥid faḳīr wāš mā jaimāl ma-jišba'. ġā l'ʿand -ḥürmetū ḳāllā antēni raġīfēn ḫubez arūḥ adauwir ʿalālfālāk. ṭala' min bētū urūḥ idauwir ʿalālfālāk. šāf ḏīb biddārb eḏḏīb jeḳūl ja aḫū'i lēn ānt-rā(j)iḥ. ḳāllu arūḥ edauwir ʿalalfālāk. ḳāllu in kān šüft elfālāk ḳāllu felān ḏīb ġūʿān īš min-jākul mā-jišba' āš-jākul ta-jišba'. ḳāllu ṣaḥīḥ taḳūllu. rāḥ biddārb šāf sulṭān, essulṭān ḳāllu lēn ānt-rājiḥ. ḳāllu erūḥ edauwir ʿalālfālāk. ḳāllu inkān šüft alfālāk ḳullu āssulṭān kil(l) jōm lehu ḥoḳḳet ḏahāb bāla taʿb wāš min-jākul mā jišba'. ḳāllu ida areitu-lfālāk taḳūllu. ṭala' min-hadāk ālbalād rāḥ. rāḥ biddārb šāf esġāra ḳāletlū lēn ānt-rā(j)iḥ ja aḫū'i. ḳālla tarūḥ adauwir ʿalālfālāk. ḳāletlū ida areit ālfālak ḳūllu felān-seġara mā tḥmil ṯamara wa'iṣer fīha waraḳ ṣufer mā-jiḫẓurrūn waġamīʿ ālasġār jeṣīr fīhin ṯamara waḥī mā jeṣīr fīha essābāb eīš. ḳālaha ʿala-rāsi taḳūllū. ḳām min-ʿānd āsseġara warāḥ biddārb waṣāt fi-haṣōl hāda wašāf wāḥid isūḳ fāddān. ḳāllahu wēn ānt rājiḥ. ḳāllū rā(j)iḥ adauwir ʿalalfālāk. ḳāllu āšlik šuġel ʿānd-elfālāk. ḳāllahu li-šuġel ʿāndu. ḳāllū āna elfālāk ḳul šuġlāk. ḳāl šuġli āna ebbeledi āš-ma-ʿāmel mā eškaʿ erīd terwīni šuġli fi-eīš hūwe tarūḥ aʿmel u'ākel. ḳāllu ānta šuġlak ālfeddān. ḳām elfālāk fi-hadāk essāʿa ġāblu halkūter ḅiṇ-

hungrig und kann von dem, was er zu fressen bekommt, nie satt werden; was soll er fressen, um satt zu werden?" Der Mann versprach, dies dem Glücke auszurichten. Weiter traf er einen König; und auch dieser fragte ihn, wohin er gehe. „Das Glück aufsuchen", antwortete jener. Da trug ihm der König auf: „Wenn du das Glück findest, so richte ihm aus: der König gewinnt täglich ohne Mühe einen halben Centner Gold; aber er kann nicht satt werden von dem, was er isst". Der Mann versprach, dies dem Glücke auszurichten. Als er nun aus jener Ortschaft weiter zog, traf er unterwegs auf einen Baum. Auch dieser fragte nach seinem Reiseziel. „Ich gehe das Glück aufsuchen", antwortete er. Da trug ihm der Baum auf: „Wenn du das Glück findest, so frage es, warum der und der Baum keine Früchte trägt und blos gelbe und keine grünen Blätter bekommt, während alle andern Bäume neben ihm Früchte tragen". Der Mann versprach auch dieses auszurichten. Nachdem er den Baum verlassen hatte, zog er seines Weges weiter und kam in die Steppe; da sah er einen Mann pflügen. „Wohin gehst du?" fragte der Bauer. "Ich suche das Glück", antwortete jener. „Was hast du mit dem Glück zu thun?" „Ich habe mit ihm zu thun". Da sagte jener: „Ich bin das Glück; sag' an, was du willst". Da erzählte er: „Meine Sache ist die, dass ich in meiner Heimath, wenn ich auch noch so viel arbeitete, doch von meinem Erwerb mich nicht sättigen konnte; ich wünsche, du möchtest mich anweisen, was ich zu thun habe, damit ich von der Arbeit meiner Hände leben kann". Da gab das Glück ihm den Rath, Ackerbau zu treiben, brachte ihm alsbald eine Portion

الساعة جاب له عالكم حنطة وزرعها وحصدها وقال له هذا رزقك رح سق فدّان وكل قال له جئت على شجرة وقالت لى ما تحمل ثمره اى شىء يصير لها حتى تحمل قال له فيه فى عقبها سبعة دنون ذهب يطلعون السبعة دنون ذهب وهى يصير فيها ثمرة قال له شافنى فلان سلطان وقال لى كلّ نهار له حقّة ذهب واى شىء ما ياكل ما يشبع قال له السلطان هو بنت باكر خلّ السلطان يجوز يشبع وقال له شافنى فلان ذئب وقال لى اى شىء لياكل ما يشبع اى شىء ياكل تا يشبع قال له رح قل له تا ياكل واحد سقيع تا يشبع قال له اسلّم عليك جاء الى عند الشجرة قالت له ها يا اخى اى شىء قال لك الفلك قال لها قال لى فيه فى عقبك سبعة دنون ذهب يطلعون وانت يصير فيك ثمرة قالت له تعال يا اخى تعال عالساعة طلّع لى عالسبعة دنون ذهب وخذ لك اياهن ورح هذا رزقك قال لها انا ما لى لازم صنّ رزقى الفلك آتانيه وجاء الى عند السلطان قال له السلطان جئت يا اخى قال له نعم واى شىء قال لك الفلك علىّ قال له سوّ لى خلوة بينى وبينك اقول لك سوّى السلطان خلوة قال له اى شىء قال لك الفلك قال له قال لى انت بنت باكر انت ما انت رجل قال له صحيح قلت وغير الله وانت احد ما يعرف قال له تعال السلطان خذنى والبسك التاج وخر بموضعى سلطان وانا اصير لك حرمة قال له ما يخالف اروح اردّ الجواب على الذئب واجى آخذك قال له ما يخالف رح وما ترجع وراح الى عند الذئب قال له اخى جئت

Waizen, säte und erntete und sagte zu dem Manne: „Das wird dich nähren; auf, nimm den Pflug in die Hand!“ Hierauf erzählte der Mann, wie er zu dem Baume gekommen sei, und wie dieser ihm geklagt habe, er trage keine Früchte und fragen lasse was geschehen solle, damit er Früchte trage. Jener antwortete: „An seinen Wurzeln liegen drei Fässer voll Gold; wenn diese herausgenommen werden, so bekommt er Früchte“. Da berichtete der

ṭā wazárihha waḥaṣádha waḳállu hāda riskak rūḥ sōḳ feddān ukil. ḳāllu ǵītu ialāl-eságára ukālétlī mā tiḥmel tamara eiš jeṣīrlaha ḥat(t)a tiḥmil. ḳāllu fīhu fi-iaḳbaha sābi‘ denūn dahab jiṭlaiūn āssābi‘ denūn ḏahab wahī jeṣīr fīha ṭamara. ḳāllu šāfni felān sulṭān waḳālli kill-enhár iehu ḥokket ḏahab waʾāšla-jákel mā-jišbaʿ. ḳāllahu āssulṭān hu bint bākir ḫalli essulṭān jeǵanwe-a jišbaʿ. waḳāllu šāfni felān ḏīb waḳālli āšla-jákel mā jišbaʿ, āš jākul ta-jišbaʿ. ḳāllu rūḥ ḳullu ti-jākel wāḥid sakīt ta-jišbaʿ. ḳāllu asállim ialēk. ǵā le-iand el-eságára. ḳāletlū hā ja-aḫū́ī āš ḳāllek elfālāk. ḳālla ḳālli fīhu fi-iaḳbeki sābi‘ denūn ḏahab jiṭlaiūn wānti jeṣīr fīkī ṭamara. ḳāletlu taiāl jā-aḫū́ī taiāl hássai ṭālāilek hassābi‘ denūn ḏahab uḫuḏlek humma urūḥ hāḏa riskak. ḳālla āna māli lāzimin, riski elfálak atánihu. waǵā le-iand-essulṭān ḳāllahu-ssulṭān ǵīt jā aḫu'ī. ḳāllu naiam, wa'eiš ḳallek elfālāk ialēi. ḳállahu saúwili ḫalwa bēni ubeinek eḳúllek. sauwa essulṭān ḫalwa ḳāllahu eiš ḳāllik elfālāk. ḳāllu ḳālli ānta bint bākir ānta mānte rāǵil. ḳālla ṣaḥīḥ ḳult uǵeir-allāh wānt áhad mā-jairif. ḳāllu taiāl essulṭān ḫiḏnī welabbisak ettāǵ waṣīr (m)maḏṣaī sulṭān wana eṣīrlek ḥúrme. ḳāllu mā jiḫālif arūḥ erúdd ǵáǵewāb ialāḏḏīb wa'éǵi āḫuḏek. ḳāllū mā jiḫālif rūḥ wamā tirǵaʿ. warāḥ le-iand-eḏḏīb, eḏḏīb ḳāllu aḫū'ī

Mann von dem Könige, den er angetroffen hatte. Das Glück sagte: „Jener König ist ein mannbares Mädchen; wenn der König heiratet, wird er satt werden“. Hierauf fragte der Mann nach dem Mittel, wie der Wolf satt werden könne. Das Glück antwortete: „Geh, sage ihm, er solle einen Taugenichts fressen, dann wird er satt werden“. „Gehab dich wohl“, sagte der Mann. Hierauf kam er zu dem Baume und erzählte ihm, was das Glück geantwortet habe. Da forderte der Baum den Mann auf, sofort die Fässer voll Gold herauszuholen und sie sich als Mittel zu seinem Unterhalt anzueignen. Jener aber erwiderte, er habe sie nicht nöthig, das Glück habe ihm schon die Mittel zu seinem Unterhalt an die Hand gegeben. — Als der Mann zum König kam, sagte dieser: „Bist du endlich gekommen, Bruder!“ „Ja“, antwortete jener. „Und was hat denn das Glück über mich gesagt?“ Der Mann antwortete: „Richte mir ein besonderes Zimmer her; ich will es dir unter vier Augen sagen“. Der König erfüllte seine Bitte und als er nun wieder darnach fragte, was das Glück gesagt habe, antwortete der Mann: „Es hat gesagt, du seist ein mannbares Mädchen, und kein Mann“. „Wahrhaftig, so ist es“, sagte der König; „aber ausser Gott und dir weiss Niemand darum“. „Komm“, fuhr der König fort, „heirate mich; ich will dir die Krone aufsetzen, und du sollst an meiner Stelle König werden, und ich will deine Frau sein“. „Meinetwegen“, antwortete jener, „aber ich will zuerst dem Wolf die Antwort auf seine Frage bringen; dann will ich kommen und dich heiraten“. „Meinetwegen“, sagte er, „geh nur und komm

قال له نعم قال له اى شىء قال لك العلكى قال له قال لى كل
واحد سفيع حتى تشبع قال له وانت اى شىء قال لك قال له آتناق
فدّان قال لى رح ازرع وقال له الشجرة كان فيه تحتها سبعة لكون
ذهب لاى شىء ما اخذتهم وقال له ما رزقى هنّ وقال له لاى شىء
ما اخذت السلطانة وقال له ايضا ما هى رزقى قال له الذئب ارجع
رح خذ السلطانة وقال له انا ما اروح اروح الى عند اولادى قال له
ان كان تا تروح الى عند اولادك انا تا آكلك وان كان ما تروح ما
آكلك قال له ما اروح فقط ما بقيت اقدر ارجع الى عند السلطانة
قال له تعال اركب فى ظهرى ركب فى ظهره ووَدّاه هو مسير اربعة
ايّام الى البلد وقال له ادخل الى عند السلطانة وقل لها هذا ابى
الذئب جاء معى اطلعى ارجى منّى حتى يعطينى بشأنك وطلعت
السلطانة ورجت من الذئب والذئب قال لها تنامين عندى فرد ليلة
واحدة واعطيك ابنى وقالت له اخاف انام عندك ليلة وتجيم منك
ولد قال وان كان ما تخلّينى اهجم على البلد واسوّيه خراب
وقالت له انا ما اخلّيك واى شىء يجىء من يدك اعمل ورجعت
على البلد والذئب مسك الدروب وصار الكون بينه الى بين
البلد مدّة ستّة اشهر وبقى البلد فى الاخسارنة وقاموا كبار البلد
وجاؤا الى عند السلطان وقالوا له ما تخلّصنا من يد هالذئب
وقال لهم يريد له منّى حرمة وراحوا كبار البلد الى عند الذئب
وقالوا له اى شىء تريد وقال لهم اريد السلطانة تنام عندى ليلة

---

lieber gar nicht wieder!" Hierauf ging der Mann zum Wolf und berichtete diesem auf sein Befragen, was das Glück über ihn und die andern geantwortet habe. Als der Wolf ihn fragte, warum er denn die sieben Fässer voll Gold sich nicht angeeignet, oder die Königin nicht geheiratet habe, meinte er, diese seien ihm nicht beschieden. Da forderte ihn der Wolf auf, zurückzukehren und die Königin zu heiraten. „Das mag ich nicht thun", sagte der Mann, „ich will lieber zu meinen Kindern gehen." Da drohte ihm der Wolf: „Wenn du zu deinen Kindern gehst, so fresse ich dich;

ġit ḳāllu naʿam. ḳāllu ēš ḳāllek elfālāk. ḳāllu ḳālli kil wāḥid sakti ḥata tišbaʿ. ḳāllu waʾānte eiš ḳāllek. ḳāllu atāni feddān ḳālli rūḥ ʿerraʿ. waḳāllahu elᵉsġāra kān fīhū taḥtu sābaᵐ dᵉnūn ḏahab lēš mā-aḥādtūn. waḳāllu ma riski hinna. waḳallu lēš mā-aḥadt essultāna. waḳāllahu eiẓan māhi riski. ḳāllu-ḏḏīb irǵaʿ rūḥ ḫūd essūltāna. waḳāllu āna mā arūḥ, arūḥ lᵉʿand ʿilādi. ḳāllu inkān terūḥ lᵉʿand ʿilādak āna tākilak waʾinkān mā tᵉrūḥ mā-akilak. ḳāllu mā arūḥ faḳaṭ mā baḳeitū aḳdar ārǵaʿ ilā-ʿand essūlṭāna. ḳāllu taʿāl irkāb fi-ẓahri. rikib fi-ẓahru uwaddāhu hūwa mᵉsir arbaʿt ejjām ilālbālād. waḳallahu idḫūl ila ʿand essulṭānā waḳūllaha hāḏa abūʾi eḏḏib ǵā maʿī iṭlaʿī irǵāi minni (*Anm.* 5) ḥata jaʿṭīni bšānki. waṭalaʿet essulṭāna wareǵet min eḏḏīb waḏḏīb ḳālleha tᵉnāmin ʿāndi ferd-leile wāḥida waʾaʿṭīk ibnī. waḳālitlū eḫāf ᵉnām ʿōndek leila wajeṣir minnak wuld. ḳāl waʾinkān mā tᵉḫalleini āhǵim ʿalālbālād wūsauwihu ḫarāb. waḳālitlu āna mā aḫallīk wāš jiǵī min jed(d)āk ʿōmel waṛiǵᵉʿat ʿalālbālād waḏḏib misik elᵉdrūb waṣār elkōn beinū labein elbālād mūddāt sittet āšhor. waḥaḳa elbālād filᵉḥaṣarije waḳāmu ṣᵉbar elbālād waǵau ilā ʿand essūlṭān waḳālū-lahu mā tᵉḫallīṣnā min jed(d) haḏḏīb. waḳāl lēhin jᵉrīdlahu minni ḫōrme waṛūḥu gᵉbār elbālād ila ʿand eḏḏīb waḳālūlu eiš tᵉrīd. waḳāl lihin ᵉrīd essūlṭāna tᵉnām ʿāndi leilā waḳālū-lahu sul-

---

wenn du aber nicht dorthin gehst, so will ich dich verschonen". „Dann will ich also nicht dorthin gehen", erwiderte jener, „aber zur Königin vermag ich nicht mehr zurückzukehren". „So komm und steig auf meinen Rücken", bot ihm der Wolf an. Der Mann nahm dies an, und der Wolf trug ihn vier Tagereisen weit bis in jene Stadt. Hierauf rieth er ihm: „Gehe zur Königin und benachrichtige sie: Mein Vater der Wolf ist mit mir gekommen; komm nun heraus und halte bei ihm um mich an; er wird mich dir zum Manne geben". Als die Königin dies that, sagte der Wolf zu ihr: „Wenn du eine einzige Nacht mich bei dir schlafen lässest, so will ich dir meinen Sohn zum Manne geben". Die Königin aber erwiderte: „Ich fürchte mich davor, bei dir zu schlafen, ich könnte von dir schwanger werden". Da drohte der Wolf, er würde, wenn sie es ihm nicht gestatte, über die ganze Stadt herfallen und sie zerstören. Aber die Königin blieb bei ihrem Entscheid und sagte ihm, er solle thun, was er könne und wolle, und kehrte in die Stadt zurück. Auf dieses hin ging der Wolf seines Weges, und es entstand ein Krieg zwischen ihm und der Stadt. Als nach Verfluss von sechs Monaten die Bewohner der Stadt im Nachtheile waren, kamen die angesehenen Leute zum König und baten ihn, er möchte sie von dem Wolfe befreien. Der König antwortete: „Der Wolf wünscht ja von mir eine Frau zu erhalten!" Hierauf gingen die Angesehenen zum Wolfe und fragten ihn, was er wünsche. „Ich wünsche, die Königin möge mich eine Nacht bei sich schlafen

وقالوا له سلطانة ما فيه السلطان هو رجل بلا حرمة ورجع الذئب
قال لهم سلطانكم هو امرأة وقاموا الكبار رجعوا الى عند السلطان
وقالوا له سلطانم الذئب يقول انت امرأة وقال لهم خلاف يقول الذئب
الذئب يكذب وقالوا له ان كان الذئب يكذب قم نروح الى عنده
يطلبك وقال انا ما يصير اجيء الى عند الذئب وروحوا قولوا له
حتى هو يجيء الى عندى ورجعوا راحوا الى عند الذئب وقالوا
له قم تعال السلطان يريدك وقام الذئب وجاء الى حوش السراى
والسلطان طلع الى حوش السراى وقال له يا سلطانم اى شىء تريد
منّى وقال له انت تقول لى انا حرمة قال له نعم انا اقول انت حرمة
قال له انا رجل تعال انا وانت نخش الحمّام ونشوف انا حرمة
وقاموا خشّوا الحمّام وقام السلطان وقع على الذئب وقال له اعف
علىّ الله يعفو عليك واستر علىّ الله يستر عليك وقال له ما استر
عليك حتّى تناميين عندى ليلة وقام فى الحمّام الذئب انجمع مع
السلطانة وطلعوا من الحمّام وقام زوّج السلطانة اعطاها الى هذاك الفقير

II.

كان فيه واحد تاجر وكان له ابن والتاجر تعيش منّه مات والولد
انفقر وصار ما بقى فى حاله شىء له امّ وقام قال لامّه يا امّه اعطيني
فرد قرش شىء تا اروح آخذ لنا خبيز من السوق وقامت الامرأة
اعطت قرش لابنها وراح الولد على السوق شاف اولاد بيدهم سقّورة
يقتلوها قال لهم يا اولاد لاى شىء تقتلون السقّورة قالوا اعطنا قرش

---

lassen", antwortete dieser. Jene sagten: „Aber eine Königin giebt's bei uns gar nicht; der König ist ein Mann und hat keine Frau". Der Wolf aber erwiderte: „Euer König ist eine Frau". Da kehrten die Grossen zum König zurück und berichteten ihm diess. „Der Wolf spricht die Unwahrheit", rief der König, „der Wolf lügt". Jene jedoch schlugen vor: „Wenn der Wolf lügt, so wollen wir zu ihm gehen, er wünscht dich zu sehen". Sie aber wehrte sich und sagte: „Das geht nicht, dass **ich** zum Wolfe gehe, heisst ihn zu **mir** kommen". Jene gingen und sagten zum Wolfe: „Komm,

ṭanā máfih. sulṭān hū-rāǵil bālā ḫörme. wạriǵ^{e}a eḏḏib ḳāl-lehin sulṭān^{e}kin hū-márʾa wạḳāmū el^{e}g^{e}bār riǵ^{e}ʿū ila-ʿand essulṭān wạ-ḳālū-lehu sulṭānūm eḏḏib j^{e}ḳūl ānt-mára. wạḳāl-lehin ḫ^{e}lāf j^{e}ḳūl eḏḏib eḏḏib jikḏib. wạḳālū-lahu inkān eḏḏib jekḏib ḳum n^{e}rūḥ l^{e}ʿand^{e}hu jeṭlubak. wạḳāl āna mā jeṣir aǵī ila-ʿand-eḏḏib wạrūḥū ḳulúlu ḫata hū jéǵī laʿandi. wạriǵ^{e}ʿu rāḥū ila-ʿind eḏḏib wạḳālúlu ḳūm taʿān essulṭān jeridek. wạḳām eḏḏib wạǵā ila-ḥauš āsserai wassulṭān ṭal^{e}ʿa ila-ḥauš āsserai. wạḳāllu jā sulṭānūm eiš t^{e}rīd minnī. wạḳāllu ānt taḳūlli āna ḫūrme. ḳāllū náʿam āna aḳūl ānt ḫūrme. ḳāllu āna rāǵil taʿāl āna wānta n^{e}ḫušš ālḥemmām wan^{e}šūf āna ḫūrme. wạḳāmū ḫāššū ālḥemmām wạḳām essulṭān wạḳaʿ ʿaleddīb wạḳāl-lahu āʿ^{e}fī ʿalei āllah jāʿfī ʿaleik waʾistir ʿalei āllah jistir ʿaleik. wạḳāllu mā istir ʿaleiki ḫatā t^{e}nāmīn ʿindi leile. wạḳām fī elḥammām eḏḏib inǵem^{e}ʿa maʿ-assulṭāna wạṭalaʿu min-elḥemmām. wạḳām zauwaǵ essulṭāna aʿṭāha ilā hāḏāk elfaḳīr.

kān fīʿu wāḥid tāǵir wakāl-lehu ib^{e}n. wattāǵir teʿēš minnū mat walwālad infaḳar wạṣār mā baḳā f^{e}ḥālū ši. lēhu ūmm wạḳām ḳāl lāmmū jumma aʿṭeini ferd-ḳirš-ši t^{e}rūḥ āḫud-lina ḫ^{e}beiz min -essūḳ. wạḳāmet almára aʿṭet ḳirš laʾibna wạrāḥ ālwālād ʿassūḳ šāf ulād bidūn sānnōra jiḳtilūʿa. ḳāllin jaulād leš tiḳt^{e}lūn issānnōra.

---

der König begehrt dich zu sehen". Da machte sich der Wolf auf und kam bis in den Hof des Palastes, der König begab sich ebenfalls dorthin. Da fragte der Wolf: „Was willst du von mir? o König!" Der König antwortete: „Du behauptest, ich sei eine Frau?" „Ja, dies behaupte ich", antwortete der Wolf. „Ich bin ein Mann", sagte der König: „komm, wir wollen zusammen in's Bad gehen; da wird es sich zeigen, ob ich eine Frau bin". Als sie nun in's Bad hineingelangt waren, bat der König den Wolf demüthig: „Schone mich, so wird Gott dich schonen; wahre mein Geheimniss, so wird Gott das deinige wahren". Der Wolf aber erwiderte: „Ich werde nicht über dich schweigen, wenn du mich nicht bei dir schlafen lässest". Hierauf umarmten sich der Wolf und die Königin im Bade, bevor sie es wieder verliessen. Hernach gab der Wolf dem armen Mann die Königin zum Weibe.

Es war einmal ein Kaufmann (*Anm.* 6), der hatte einen Sohn. Da starb der Kaufmann — mögest du lange leben — der Sohn aber verarmte und besass schliesslich nichts mehr. Eines Tages bat er seine Mutter um einen Groschen, damit er auf den Markt gehen und dafür Brot kaufen könne. Da gab die Frau ihrem Sohne den Groschen; auf dem Wege zum Markte jedoch traf der Junge einige Knaben an, die hatten eine Katze und wollten sie tödten. Da fragte er sie, warum sie die Katze tödten wollten.

ما نقتلها واعطاهم القرش وجاب السنّور وجاء الى البيت وامّه
قالت انّى الخبيز لجبت لنا قال لامّه قال (؟) رحت رأيت اولاد يقتلون
السنّور اعطيت القرش واخذت السنّور قالت له يا ابنى هالقرش
كان عندى من اين عندى اثمان تا اعطيك تا تروح تاخذ خبيز
ما بقى عندى هاك الليلة بقوا بلا خبيز ناموا جواعى صارت من
الصبح الولد قال لامّه اعطينى قرش نروح اخذ خبيز قالت ما
بقى عندى قتل لامّه يقول اعطينى قرش قامت اعطته قرش وراح
بالدرب ورأى اولاد بيدهم فرخ حيّة يقتلوه وقال لهم لاى شىء يا
اولاد تقتلون هالحيّة قالوا اعطنا قرش ما نقتلها اعطاهم قرش وجاب
فرخ الحيّة وجاء الى عند امّه قالت له انى الخبيز لتجبت لنا قال
انا رحت بالدرب رأيت اولاد يقتلون فرخ الحيّة اعطيت قرش
واخذت فرخ الحيّة وجاب فرخ الحيّة حطّه بجرّة وحطّ فوقها تراب
وسدّ فم الجرّة على الحيّة وخلّاها وصارت ثالث يوم اخذ قرش من امّه
وراح على السوق ورأى اولاد قيام بيدهم فرخ كلب يقتلوه وقال لهم
يا اولاد لاى شىء تقتلون فرخ الكلب قالوا اعطنا قرش ما نقتله
اعطاهم قرش واخذ فرخ الكلب وجاء بقى كلّ يوم يطلع على السوق
ويلمّ له لحم ويطعم الى الكلب والسنّور وشاف يوم الواحد هو قاعد
شاف الجرّة انكسرت وطلع فرخ الحيّة من الجرّة وفرخ الحيّة قال الى
الولد قال له انا ابن سلطان الحيّات انا وانت فككتنى من القتل
وتعال معى اوّديك الى عند ابى اخلّى يغنيك مع غنى الله وقام

Jene sagten: „Gieb uns einen Groschen, so wollen wir sie nicht tödten“. Da gab er ihn ihnen und brachte die Katze mit nach Hause. Als ihn seine Mutter nach dem Brote fragte, das er hätte bringen sollen, erzählte er, wie es ihm mit der Katze ergangen war. Da sagte seine Mutter: „O mein Sohn, jenen Groschen besass ich; woher soll ich nun Geld nehmen, um es dir zu geben, damit du uns Brot kaufen kannst? ich besitze nichts mehr“. So mussten sie diese Nacht ohne Abendbrot schlafen gehen. Als es Morgen geworden war, bat der Junge seine Mutter wieder um einen Groschen, um Brot zu kaufen. Als seine Mutter erklärte,

ḳālu aʿṭīna ḳirš mā-niḳtila. waʿaṭāhin elḳirš waǵāb issännōr waǵā illälbeit waʿúmmu ḳālet anī elḫḫebeiz lāǵibteinā. ḳāl lümmu ḳar-rūḥtū areitū ulād jeḳtilūn issännōr aʿṭeitu-lḳirš waḫadtu essännōr. ḳālitlū jā ibnī halḳirš kān ʿondī, minein ʿondī ṯmān taʿṭīk teterūḥ tāḫud ḫebeiz mā baḳā ʿondī. hāk elleile baḳau bālā ḫebeiz nāmū ǵawāʿā. ṣāret min-eṣṣúbḥ elwälād ḳāl lúmmu aʿṭeini ḳirš errūḥ nāḫed ḫebeiz. ḳālet mā-baḳā ʿondī. ḳatal lümmu jeḳūl aʿṭeini ḳirš. ḳāmet aʿṭātu ḳirš waraḥ biddärb waʿara ulād ʿidin färḫ ḥaije jiḳtilūhu waḳāl-lehil-leiš ja-ulād tiḳtilun halḥaije. ḳālū aʿṭīnā ḳirš mā-niḳtilā. aʿṭāhin ḳirš uǵāb färḫ elḥaije waǵā ila-ʿänd-úmmū. ḳālitlu anī ḫebeiz lāǵibtlenā. ḳāl āna rūḥtu biddärb areitū ulād jiḳtilūn färḫ elḥaije, aʿṭeitu ḳirš waḫádtu färḫ elḥaije. waǵāb färḫ elḥaije ḥaṭṭu biǵárra uḥaṭ(ṭ) fōḳa trāb wusād(d) tümm-äǵǵerra ʿalalḥaije wuḫallāha. uṣāret ṯāliṯ jōm āḫad ḳirš min-ūmmu waraḥ lassūḳ waʿara ulād ḳijām ʿidin färḫ kälb jiḳtilūhu waḳāl-lehin jā ulād lēš tiḳtilūn färḫ elkälb. ḳālū aʿṭina ḳirš mā-niḳtilu. aʿṭāhum ḳirš waḫad färḫ älkälb waǵā baḳa kil(l)-jōm jiṭlaʿ ʿalassūḳ waje-lim(m)lū laḥem wajeṭaʿ(ʿ)am illälkälb ussännōr. waṣār jōm elwāḥid hūwa ḳāʿid šāf eǵǵerra inkésarāt waṭalaʿ färḫ elḥaije min eǵǵerra wafärḫ elḥaije ḳāl illälwälād ḳallū āna ibᵉn sulṭān elḥaijātana waʾīnta fakkeitnī min-elḳātᵉl waṭaʿām-maʿī awaddīk ila ʿand abū'i aḫallī

---

sie besitze kein Geld mehr, drang er in sie und wollte sie schlagen. Hierauf gab sie ihm einen Groschen und er ging seines Weges. Da traf er einige Jungen, die hatten eine junge Schlange und wollten sie tödten. Er fragte sie, warum sie sie tödten wollten, und sie antworteten: „Wenn du uns einen Groschen giebst, so wollen wir sie verschonen". Da gab er ihnen einen Groschen, nahm die junge Schlange und brachte sie zu seiner Mutter. Als diese fragte, wo das Brot geblieben sei, das er hätte bringen sollen, erzählte er, wie er das Geld für die junge Schlange ausgegeben habe. Diese that er in den grossen Wasserkrug, legte Erde über sie, that einen Stöpsel auf die Oeffnung des Kruges und liess ihn stehen. Am dritten Tage erhielt er wieder einen Groschen von seiner Mutter. Als er auf den Markt gehen wollte, traf er einige Jungen, die hatten einen jungen Hund und wollten ihn tödten. Da fragte er sie, warum sie den jungen Hund tödten wollten, und sie antworteten: „Wenn du uns einen Groschen giebst, so wollen wir ihn verschonen". Da gab er ihnen einen Groschen und nahm den jungen Hund in Empfang. Täglich ging er nun auf den Markt und sammelte Fleischstücke, um damit den Hund und die Katze zu füttern. Eines Tages aber, wie er ruhig zu Hause sass, bemerkte er, dass der Krug zerbrochen und die Schlange hervorgekommen war. Da sprach die junge Schlange zu dem Jüngling: „Ich bin der Sohn des Schlangenkönigs und du hast mich vom Tode erlöst; so komm nun mit mir: ich will dich zu

الرجل راح مع فرخ الحيّة وراحوا طلعوا من المدينة الى برّا وقال له
فرخ الحيّة يا ابن آدم انا تا اودّيك الى عند ابى تا يعطيك ذهب
واثمان كثير لا تقبل اطلب منه الخوصة التى فى يده فيها خاتم
وان ما اعطاك ابدًا ذهب لا تاخذ منه واذا ما اعطاك الخوصة
لا تاخذ منه شىء اطلع تعال وانا اجىء معك وراحوا الى عند
سلطان الحيّات لما ان السلطان رأى ابنه قام على حيله وقال اهلا
وسهلا ومائة سلاما اين كنت يا ابنى اليوم كم يوم قال له كنت
النوّر فى ماردين واولاد اخذوا يقتلونى وقام هذا الزلمة اشترانى
وفكّنى قال قل يا ابن آدم اى شىء تطلب تا اعطيك قال له ما
اريد منّك شىء ابدًا غير الخوصة التى فى يدك وفيها الخاتم قال له
الخوصة ما اعطيها قال له ما تعطيها غير شىء ما اريد منك قال له
تا اعطيك ذهب كثير وتا اعطيك اثمان كثيرة قال له ما اريد قال
له ما تريد رح فى شغلك قام الزلمة يروح على اهله قام فرخ الحيّة
يروح معه والسلطان قال لابنه الى اين تروح معه قال اروح مع هاك
الذى اشترانى باثمانه انت ابى وما تعطى خوصة تسوى لها
قرشين قدّامى انا اروح معه قاموا الوزراء وقعوا على السلطان كه
سلطانم اعط الخوصة وفكّ ابنك وقال للوزراء تسحوه جاء الزلمة
والسلطان شلح الخوصة واعطاها للزلمة واخذ الخوصة وجاء بالدرب
افتكر الزلمة فى نفسه كه يا ربّى انا السلطان اعطانى عالكثر ذهب

meinem Vater führen; der wird dich übermässig reich machen". Da machte sich der junge Mann in Begleitung der jungen Schlange auf den Weg. Als sie die Stadt hinter sich hatten, sagte die Schlange: „O Mann, ich werde dich jetzt zu meinem Vater bringen; wenn er dir nun viel Gold und Kostbarkeiten anbietet, so nimm es nicht an, sondern verlange von ihm den Ring, den er an der Hand trägt und an dem sich ein Siegel befindet. Wenn er diesen Ring nicht hergeben will, so lass dir nicht an Stelle davon Gold geben; nimm lieber gar nichts von ihm an, sondern gehe fort; ich werde dann mit dir kommen". Endlich kamen sie zum Schlangenkönig. Als dieser seinen Sohn erblickte, sprang er sogleich auf und rief: „Willkommen und hundertfachen Gruss! wo bist du so

jiğnîk ma: ğâna allâh. waḳâm errâğel râḥ maɛ-fârḫ elḥaije waràḥû ṭalaɛu min-elmᵉdîne labarra waḳâllu fârḫ elḥaije jâ bâni-âdam âna tᵉwaddîk laɛând-ạbû'i tejaɛṭîk dahab wa'aṭmân kᵉṭîr, lâ-tiḳbâl dṭlub minnu ḫôṣet âlladi fi-jâddû fîha ḫâtim wa'immâ aɛṭâkhi âbadan dahab lâ-tâḫed minnu. wa'ida mâ aɛṭâk âlḫôṣa lâ-tâḫed minnu šei, iṭlaɛ taɛâl wa'âna oğî maɛak. waràḥû ilâ-ɛand sulṭân elḥâijât. lạmman essulṭân ârâ ibnu ḳâm ɛala ḥailu waḳâl ahlâ usahlâ umit salâma ein kûnt jâ-ibni eljôm kâm jôm. ḳâllu kûntû adauwir fi -mardîn waulâd aḥadu jiḳtilûni waḳâm hâd-azzᵉleme ištarâni waḳak(k)ni. ḳâllu ḳûl jâ-bâni-âdam âš tiṭlub taɛṭîk. ḳâllu ma arîd minnek ši âbadân ğeir ḫôṣet âlleḍi fi-jêddek wạfîh-âlḫâtem. ḳâllu elḫôṣa mâɛṭî'a. ḳâllu mâ tôɛṭî'a ğeir-ši mâ ᵉrîd minnek. ḳâllu taɛṭîk dahab kᵉṭîr utaɛṭîk ṭmân kᵉṭîr. ḳâllu mâ ᵉrîd. ḳâllu mâ tᵉrîd rûḥ fi-šuğlek. ḳâm ezzéleme irûḥ ɛalâhlu ḳâm fârḫ elḥaije irûḥ maɛu. wạssulṭân ḳâl lâbnu lein tᵉrûḥ maɛu. ḳâl arûḥ maɛ-hâk âlladi ištarâni biṭmânu ânta abû'i wamâ-tôɛṭi ḫôṣa tiswâla ḳiršein ḳiddâmi ân-arûḥ maɛu. ḳâmu âlwûzârâ waḳâmu ɛalassulṭân ki-sulṭânûm ôɛṭi elḫôṣa wafûkk ibnek. waḳâl lâlwûzârâ ṣîḥûhu. ğâ ezzâlâme wạssulṭân šâlâḥ elḫôṣa waṭâha llâzzâlâme wa'aḫad elḫôṣa wạğâ biddârb. ᵉftéker ezzéleme fi nâfsu ki-jâ râbbi âna essulṭân

---

lange Zeit hindurch gewesen? mein Sohn!" „Ich trieb mich in Mârdîn herum" erzählte nun dieser, „da wollten mich einige Knaben tödten; diese Person aber hat mich ihnen abgekauft und mich aus ihrer Hand erlöst". Da sagte der König: „Sprich, Mann! was du wünschest, will ich dir schenken!" Dieser aber erwiderte: „Ich will gar nichts von dir, ausser dem Ring, den du an der Hand trägst und in welchem sich das Siegel befindet". Da sagte jener: „Den Ring kann ich dir nicht geben". „Wenn du j e n e n mir nicht geben willst, so will ich überhaupt nichts von dir", antwortete der Mann. Nun bot ihm der König viel Gold und Kostbarkeiten an; aber jener schlug sie aus. Zuletzt sagte der König: „Wenn du also nichts willst, so geh deines Weges". Als sich nun der Mann anschickte, nach Hause zurückzukehren, machte sich auch die junge Schlange auf, ihn zu begleiten. Da fragte der König seinen Sohn: „Wohin? willst du mit ihm gehen?" Dieser antwortete: „Ja freilich will ich mit demjenigen gehen, der mich um sein Geld erkauft hat. Du bist mein Vater und willst nicht einmal einen Ring, der zwei Groschen werth ist, für mich hergeben; ich will mit ihm gehen". Nun begannen die Räthe in den König zu dringen, er möchte doch den Ring hergeben und seinen Sohn auslösen, bis endlich der König ihnen befahl, den Mann wieder herbeizurufen. Als der Mann wieder gekommen war, zog der König den Ring aus und übergab ihm denselben. Jener nahm ihn in Empfang und machte sich auf den Weg. Unterwegs verfiel er in Nachdenken und sprach zu sich selber: „Da hat mir wahrhaftig der König so viel Geld und Gold schenken wollen, und ich habe es nicht an-

دراهم وما قبلت واعطاني هالخوصة وهالخاتم ما اعرف أي شيء
اسوّي فيهن هو يفتكر هكذا فد رأى فرخ الحيّة قدامه قائم قال له
يا اخي قال له ها قال له هذا الخاتم يخصير لك لازم دراهم افرك
الخاتم يطلعون عبدين سود يقولون لبّيك لبّيك نحن عبيد بين
يديك نخرّب الدنيا والّا نعمرها قال نعم اريد منكم ترفعوني من
هنا وتحطّوني في بيتي رأى روحه قاعد ببيته قال لامّه اني الكلب
والستّورة قالت له هنا قم قال لامّه قومي روحي اطلبي لي بنت
السلطان قالت يا ابني يكون كه جننت قال لها لاي شيء قالت
بنت السلطان يطلبوها ناس كثير ويعطوهم الهان كثير قام قتل لامّه
وقامت الامراة راحت الى بيت السلطان وقالت كه جئت الى
عندكم اريد تعطون بنتكم لابني بقول الله وقول الرسول هو رجع
السلطان قال لامّه ان كان ابنك يريد بنتي تا يجيء تا احكي
معه واعطيه ايضا قامت الامراة جاءت الى بيتها وقالت لابنها قم رح
السلطان يتصيحك قام راح الى عند السلطان والسلطان قال له قال
له تريد بنتي قال له نعم اريدها قال له اعطني اربعين قنطار
ذهب وابني قصر لبنتي حجر من فضة وحجر من ذهب واعمل لها
بلاجة من باب القصر الجديد الى باب قصري وهنت الذي تطلع
بنتي تجيء الى عندك الشمس لا تراها ان كان تعمل هذا انا
اعطيك بنتي قال له ابعث لي حمّالين ارسل لك الذهب اربعين
قنطار السلطان افتكر في عقله وقال من اين له هالزلمة يعطيني

---

genommen; statt dessen habe ich nun diesen Ring und dieses Siegel erhalten und weiss doch nicht, was ich damit anfangen soll". Während er so überlegte, sah er plötzlich die junge Schlange vor sich stehen; die rief ihn an: „Bruder!" „Ja". „Dieses Siegel wird dir schon genug Geld schaffen, denn wenn du es reibst, so kommen zwei schwarze Dämonen daraus hervor, die sagen: „Zu Diensten, zu Diensten, wir sind deine Sclaven; sollen wir auf der Welt Unheil stiften oder Gutes in ihr verrichten?" In der That erschienen die Dämonen, und er befahl ihnen, sie sollten ihn sofort von hier weg nach Hause bringen. Sogleich befand er sich zu Hause.

aṭṭâni hâlkûṭer ḏahab udarâhim wạmâ ḳebiltu. wa'aṭṭâni hâlḥôṣu uhâlḫâtem mâ-ạrif âš-eṣâwi fîhin. hûwe jiftikir hêkeḏ fiker âra fârḥ elḥaije ḳuddâmu ḳâjim. ḳâllu ja-aḫû'i. ḳâllu hâ. ḳâllu hâda elḫâtim jeṣiriek lâzim darâhim ifrik elḫâtim jiṭlaṣûn ‛abdein sûd jeḳulûn lâbbeik ṭâbbeik nâḥna ‛abûda bein ideik neḫarrib eddinja wulla nû‛mera (*Anm.* 7). ḳâllin arîd minkin terfaûni min-hên uteḥaṭṭûni fi-bêti. ara rûḥû ḳa‛ed ebbêtu. ḳâl lâmmu ani elkelb ulsânnôra. ḳâletlu haunin. ḳâl lâmmû ḳûmi rûḥi iṭlubili bint assulṭân. ḳâlet ja-ibni ikûn ke-ǵanneit. ḳâllû leiš. ḳâlet bint essulṭân jiṭlebûha nâs keṯîr uṣândin ṭemân eḳṯir. ḳâm ḳatâl lâmmu wạḳâmet âlmara râḥet ila-hêt essulṭân wạḳâlet ke-ǵitû ila ‛andkin arîd tôṭṭaun bintkin ila ibni ebḳaul allâh wạḳaul errasûl. hûwa riǵ‛a-assulṭân ḳâl ila-ǵmmu inkân ibenki jerîd binti ta-jiǵi tâḥki ma‛u wa‛eṭi'uje. ḳâmet elmara ǵit ila beita wạḳâlet lâbna ḳûm rôḥ essulṭân jeṭlbak. ḳâm râḥ ila ‛and essulṭân wạssulṭân ḳâllû. ḳâllû terîd binti. ḳâllû na‛am arîda. ḳâllû aṭṭini arbe‛in ḳuntâr ḏahab wôbni ḳaṣer ila binti ḥaǵarân min fiẓẓa uhaǵarân min ḏahab wa‛âmil-leha baḫca min-bâb ḳaṣer eǵǵedîd ila bâb ḳaṣri. waḳt âlledi tiṭla‛ binti tiǵi ila ‛andek eššems lâ terâha. inkân tô‛mel haude âna aṭṭik binti. ḳâllû ebâ‛tli ḥammâlin arsillek eḏḏahab arbe‛în ḳinṭâr. assulṭân ifteker fi-‛aḳlû wạḳâl min-ein lahu hazzelema jaṭṭini arbe‛în ḳinṭâr ḏahab. râḥ ilâlbeit

---

Zunächst fragte er seine Mutter: „Wo sind der Hund und die Katze?“ „Hier sind sie“, antwortete diese. Darauf sagte er zu seiner Mutter: „Geh, halte für mich um die Tochter des Königs an“. „Du bist wohl toll geworden, mein Sohn“, entgegnete diese. „Warum?“ fragte er. „Um die Königstochter werben viele Leute und zwar solche, die viel Geld haben“. Da wollte er seine Mutter schlagen, bis sie sich endlich aufmachte, um sich in den Palast des Königs zu verfügen. Dorthin gelangt sagte sie: „Ich bin zu euch gekommen, weil ich euch bitten möchte, eure Tochter meinem Sohne zur Frau zu geben, nach der Satzung Gottes und seines Propheten“. Hierauf erwiderte ihr der König: „Wenn dein Sohn meine Tochter freien will, so soll er hierher kommen, dann will ich mit ihm reden und sie ihm geben“. Da ging die Frau nach Hause und richtete ihrem Sohne aus, dass der König ihn zu sehen wünsche. Als er nun vor dem König erschien, fragte dieser: „Du möchtest meine Tochter zur Frau haben?“ „Ja freilich“ erwiderte jener. „So gieb mir vierzig Centner Gold und baue für meine Tochter ein Schloss, an dem abwechselnd je ein Stein aus Silber und einer aus Gold besteht, und richte ihr einen Baumgarten her, der von dem neuen Schlosse bis zu meinem Palast reicht, so dass, wenn meine Tochter dir zugeführt wird, kein Sonnenstrahl sie trifft. Wenn du dies erfüllst, so will ich dir meine Tochter zur Frau geben“. Da sagte der Mann: „Schicke mir nur die Lastträger; ich werde dir vierzig Centner Gold zukommen lassen“. Da dachte der König: „Woher

اربعين قنطار ذهب راح الى البيت وحرّك الفصّ وطلع العبودة السود
وقالوا لبّيك لبّيك نحن عبودة بين يديك نخرّب الدنيا نعمرها
قال لهم اريد منكم اربعين قنطار ذهب واريد منكم قصر حجر
من فضّة وحجر من ذهب واريد منكم بِتغرّجه من باب القصر
الجديد الى باب قصر السلطان وما يصير فيها اشجار ولا يصير
فيها شمس وقت لتطلع بنت السلطان الشمس لا تراها وزن اربعين
قنطار ذهب اعطاهن الى السلطان وصار ثاني يوم قعد البادشاه من
النوم ويطّلع من بعيد يبيّن قصر وبغرجه وقال للوزراء اى شىء
يبيّن على حافية البحر فى هالجول قالوا له سلطانم هذا الزلمة
السحّار الذى كه جيت تعطيه بنتك هو كل عمل هالقصر هذا
وهو سحّار وقال لهم خير وحاد الله هذا ما هو سحّار وقام الرجل
جاء الى عند السلطان وقال له يا سلطانم الوعد عند الحرّ دين
قال له نعم قال له رح جيب ملّا ويقطع النكاح على بنتى واعطيك
اياها راحوا جابوا الملّا وقطع النكاح وقام الرجل راح الى القصر وجابوا
له بنت السلطان وتزوّج وبقى اربعة خمسة اشهر مزوّج وكان فيه
واحد يهودى عند السلطان صرّاف وقام راح الى عند بنت السلطان
وقال لها ما تحكينى هذا رجلك اى شىء يعمل قالت له ما اعرف
قال لها ما عندكم شىء للاكل قالت وقت لتصير المساء يجيبنا
عشاء مطبوخ ما اعرف من يعملها ووقت الغداء يجيبنا غداء هم
ما نعرف من يعملها قال لها يا كذا يصير قال لها الليلة مرّضى
بروحك ويجىء زوجك المساء ويقول لك اى شىء فيك قولى له
ما فىّ شىء ولا تاجى الى عندى اذا قال لك لاى شىء قولى

kann wohl diese Person so viel Gold haben, dass er mir vierzig Centner zu geben verspricht?" Der Mann jedoch ging nach Hause und rieb seinen Ring. Sogleich erschienen die schwarzen Dämonen, und er befahl ihnen alles auszurichten, was der König verlangt hatte. Dann lieferte er das Gewicht von vierzig Centnern Gold aus. Als am andern Tage der König erwachte und ausschaute, da stand ein Schloss nebst einem Garten vor seinen Augen. Da

wạfirnk ilfus wạṭalaʿ ʿöbūdet essūd wạḳālu labbeik labbeik nāḥna ʿöbūda bēn ideik enḫarrib eddinja nöʿmerā. ḳāllin arīd minkin arbeīn ḳinṭar ḏahab warīd minkin ḳaṣer ḥaǵarān min fuṣṣa uḥaǵarān min ḏahab warīd minkin baḥça min bāb ḳaṣer eǵǵedīd ilā bāb ḳaṣer essulṭān uta-iṣẹr fīha esǵār ulā jeṣīr fīha šāms. wạḳt latiṭlaʿ bint essulṭān eššāms lā terāha. wizen arbeīn ḳinṭar ḏahab aʿṭāhun ilassulṭān. wạṣār ṯāni jōm ḳōʿid elpādišāh meʿānnōm wajeṭallaʿ min baʿīd ibāijin ḳaṣer ubaḥça wạḳāl lilwuzarā eiš jebāijin ʿala ḥāfijet albaḥer fi-hāçōl. ḳālū-lahu sulṭanūm hāda zelemet esseḥḥār illaḏi ke-ǵibt taʿṭīhu bintek hū kil-ʿōmel halḳaṣer hāda wahū seḥḥār. wạḳāl-lehin ḫeir umādallah (*Anm.* 8) hāda má-hu seḥḥār. wạḳām errāǵel ǵā leʿand essulṭān wạḳāllū ja sulṭánūm elwaʿed ʿōnd ilḥōr(r) dein. ḳāl-lahu náʿam. ḳāllū rūḥ ǵīb mella wajiḳṭaʿ ennikāḥ ʿala binti wạʿaʿṭīkje. rāḥū ǵabū almella wạḳāṭaʿ ennikāḥ. wạḳām erraǵil rāḥ ila-lḳaṣer wạǵābūlu bint essulṭān wateʾzauwāǵ wạbaḳa arbaʿ ḫamst-ūšhur meʾzauwāǵ. wạkān fi wāḥid jehūdi ʿānd-essulṭān ṣārrāf wạḳām rāḥ leʿand bint essulṭān wạḳāl-lahu mā tiḥkeini hāda riǵelki eiš jaʿmāl. ḳālet-lahu ma-ʿarif. ḳālla ma-ʿandkin ši lākel. ḳālet wạḳt leteṣīr ālmésa jiǵinā ʿašā maṭbōḥ ma-nóʿrif min-jóʿmela uwạḳt elǵadā jiǵina ǵadā hām ma naʿrif min-jóʿmela. ḳālla bākidē iṣẹr. ḳālla elleile márḍi beruḥki wajiǵi zōǵki elmása wajeḳūl-leki eiš-fīki ḳulilu má-fi ši walá tiǵi leʿandi. ida ḳāl liki leiš ḳuli āna

---

fragte er die Minister, was das sei, das am Seeufer in der Steppe sichtbar sei. Sie antworteten: „O König, dieser Mann, den du hast rufen lassen, um ihm deine Tochter zur Frau zu geben, hat dieses Schloss hervorgezaubert, denn er ist ein Zauberer“. Der König jedoch sagte: „Nein, wahrlich, jener ist kein Zauberer“. Darauf kam der Mann zum König und sagte zum König: „O König, wenn ein edler Mann etwas versprochen hat, so fühlt er sich gebunden“. „Ja freilich“, antwortete der König; „lass einen Priester holen, damit er den Ehecontract zwischen dir und meiner Tochter aufsetze; ich will sie dir zur Frau geben“. Nachdem dies geschehen war, ging der junge Mann in sein Schloss, und man führte ihm die Princessin zu. Nach der Hochzeit verfloss eine Zeit von vier oder fünf Monaten. Da besuchte ein Jude, welcher die Geldgeschäfte des Königs besorgte, die Princessin und bat sie: „Willst du mir nicht erzählen, was dein Mann eigentlich treibt?“ „Ich weiss es nicht“, antwortete sie. „Habt ihr nichts zu essen im Hause?“ fragte jener. „Nein“, sagte sie: „wenn es Abend wird, so erhalten wir unsere Mahlzeit bereits gekocht, und in der Frühe erhalten wir unser Frühstück, ohne dass ich weiss, wer es zubereitet“. Da dachte der Jude: „Steht es so!“ und gab ihr den Rath: „Stelle dich heute Nacht krank, und wenn dein Mann Abends nach Hause kommt und dich fragt, was dir fehle, so sage ihm, es fehle dir nichts, aber er solle dir nicht nahe kommen. Wenn er sich dann nach der Ursache erkundigt, so sage ihm, ob du denn nicht seine

انا صرت امرأتك وحلالك ما تحكيني عذا امرك اى شىء هو وان
كان ما حكاك لا تخلّيني ينام عندك الى ما يحكيك الامر وراح
اليهودى وصارت المساء وجاء زوجها وشاف ما جاءت قدّامه الى
الباب وطلع الى عندها وقال لها اى شىء اليوم فيك ما بيّنت الى
باب القصر قالت له اليوم وجعانة وما لى كيف قال لها ما يخالف
اجيب لك حكيم قالت له حكيم ما يلزم فقط تحكيني امرك
هالغداة والعشاة من يعطيهن قال لها يا حرمة اى شىء لك من
هذا حكى قالت له اذا ما تحكيني امرك فلا نصير لبعضنا بعض
وقال لها احكيك على امرى لكن اخاف منّك قالت له ابدا لا تخاف
وقام حكاها فى الامر قال لها انا عندى شيه هالخوصة وهالخاتم
قالت تا اعملهم قدّامى تا اشوف فرك الخاتم وطلعوا عبدين السود
قال لهم هاتوا لنا شىء تا ناكل جابوا عشاة تعشّوا قالت لزوجها
وقت لتنام هالخاتم اين تحطّه قال لها احطّه تحت لسانى وصارت
ثانى يوم زوجها راح على السراى واليهودى جاء الى عندها وقال
لها اى شىء عملت وقالت له عملت مثل ما تريد وقام اليهودى
هذيك الليلة ظل بالقصر وجاء الرجل وجابوا عشاة وتعشّوا الزوج
والامرأة وتشطّحوا وناموا وجاء اليهودى بالليل ونخش الى الرجل
فى انفه وسعل الرجل ووقع الفصّ من فمه واليهودى يدور على الفصّ
واخذه وطلع من القصر وفرك الفصّ اليهودى وطلعوا العبودة وقالوا

---

rechtmässige Frau seist und er dir nichts über seine Angelegenheiten berichten wolle. Und wenn er dir dann nichts sagen will, so gestatte ihm nicht, dich zu umarmen, bis er dir etwas über seine Angelegenheiten sagt". Nachdem der Jude so gesprochen hatte, ging er weg. Als es nun Abend geworden war, kam ihr Mann nach Hause und bemerkte, dass sie ihm nicht, wie sonst, bis an's Thor entgegenkam. Da ging er zu ihr hinauf und fragte sie: „Was hast du heute, dass du dich nicht am Thore gezeigt hast?". Sie erwiderte: „Ich bin heute nicht wohl und habe Schmerzen". „Das thut nichts", antwortete jener, „ich will dir einen Arzt rufen lassen". Sie aber entgegnete: „Einen Arzt brauche ich nicht; theile

ṣirtu marʼatek uḫalâlek mā teḥkīni hâda amrek ʼâniye. walinkin min ḥekâki la-teḫalleini inâm ʼândeki ila mā-jeḥkiki elamer. warāḥ âljehûdi waṣâret âlmâsa wuǵâ zauǵa waṣâf mā-ǵît ḳuddâmu ilâ-lbâb waṭalaʼ ila ʼandeha waḳâl-leha eiš âljôm fîki ma-bâijântî ila bâb elḳaṣer. ḳâlet-lahu eljôm wuǵrâne wumâ-lehi kêf. ḳâlla mā jeḫâlif, aǵibeiki ḥakîm. ḳâlitlū hakîm mā-jilzâm faḳaṭ teḥkîni âmrek hâlǵadâ walaššā min jômelin. ḳâlla jā ḫûrme wâš-leki min kide ḥâki. ḳâlitlu ila mā teḥkîni amrek fâlâ neṣîr labaʼḍena baʼḍ. waḳâl-laha elḥikiki ʼalâ amrī lâkin eḫâf minneki. ḳâlitlu abadân lâ teḫâf waḳâm ḥakâha fî âlamer. ḳâl-laha âna ʼandi fî-hâlḫôṣa ahâlḫâtem. ḳalet dôzmelin ḳuddâmi taʼûf. fârâk elḫâtim waṭalaʼu ʼabdein essûd. ḳâllin hatimma ʼl ta-nâkel. ǵâbû ʼaświje teʼaššan. ḳâlit ila zauǵa waḳt lateinâm halḫâtim eina teḫuṭṭu. ḳâlla aḫuṭṭu taḥt elsâni. waṣâret tâni jôm zauǵa râḥ ʼalasserai waljehûdi ǵâ ila ʼandeha waḳâl-leha eiš ʼômiltı. waḳâlet-lahu ʼômiltu mitel mā terîd. waḳâm eljehudi hâdîk ellêle ṭal(l) bilḳaṣer waǵâ erriǵel waǵâbu ʼaświje wateʼaššan âzzauǵ wâlmara wateššattahu-nâmu. waǵâ âljehûdi billeil wanâḫaš ila erriǵel fî ânfu: waṣaʼal erriǵal wawaḳaʼ âlfuṣ min ṭimmu waljehudi idauwir ʼala-lfiṣ waḫâdu waṭalaʼ menâlḳaṣer wafârâk âlfuṣ âljehûdi waṭalaʼu âlʼôbûda waḳâlu

---

mir nur etwas über deine Angelegenheiten mit; wer bereitet diese unsre Morgen- und Abendmahlzeiten?“ Da rief er: „O Frau! warum redest du so?“ Sie aber erklärte: „Wenn du mir nicht etwas darüber mittheilst, so können wir einander nicht mehr angehören“. Er sprach: „Ich wollte dir schon etwas über meine Angelegenheiten mittheilen, aber ich fürchte mich vor dir!“ „Habe nur keine Angst!“ erwiderte sie. Da erzählte er ihr von seinem Ringe und Siegel. Nun bat sie: „Zeige mir doch, wie man sie anwendet!“ Sofort rieb er den Ring, da erschienen die beiden schwarzen Dämonen, und er befahl ihnen, sie sollten ihm Essen bringen. Da brachten sie ihm eine Abendmahlzeit, und er speiste mit seiner Frau. Darauf fragte die Frau ihren Mann: „Wenn du dich schlafen legst, wohin thust du dann dieses Siegel?“ Er antwortete: „Ich lege es unter meine Zunge“. Als am folgenden Tage der Mann in den Königspalast gegangen war, kam der Jude zu der Frau, und fragte sie: „Was hast du ausgerichtet?“ „Ich habe ganz so gehandelt, wie du mir auftrugst“, antwortete sie (und erzählte ihm, was sie erfahren hatte). Da blieb der Jude bis Nachts im Schlosse. Hierauf kam der Mann nach Hause, und legte sich, nachdem er mit seiner Frau zu Abend gegessen hatte, schlafen. Da kam der Jude in der Nacht hervor und stach den Mann in die Nase, so dass er zu husten begann und der Ring ihm aus dem Munde fiel. Der Jude suchte den Ring, brachte ihn an sich und rieb, nachdem er sich aus dem Schlosse entfernt hatte, das Siegel. Da erschienen die Dämonen und fragten ihn: „Was wünschest du?“ „Ich wünsche“,

له اى شىء تريد قال لهم اريد ترفعون الزلمة من عنْد حرمته وتحطّون عليه كركه وتحطّوه بعيد من القصر وطلعوا العبولة ورفعوا الرجل وحطّوا كركه عليه ورجع اليهودى دخل الى القصر وفرك الخاتم وطلعوا العبولة وقال لهم ارفعوا هالقصر والباغچه من هالمكان وحطّوهم جوّات السبعة بحور ورفعوا القصر والباغچه واليهودى والحرمة الى جوّات السبعة بحور وقعد ثانى يوم من الصبح السلطان ولا يشوف لا قصر ولا باغچه وبقى يضرب فى راسه ويبكى ويقول الناس قالوا لى هذا سحّار وانا ما يقّنتهم ويحطّ الدوربين قدّام عينه ويطّلع الى بعيد ويشوف شىء على جنب البحر يبيّن قال للوزراء روحوا اطّلعوا اى شىء هو على جنب البحر راحوا الوزراء شافوا الرجل نائم فقّعدوه من النوم قعد من النوم اى شىء يطّلع طلّع ما فيه لا قصر ولا احد الّا الوزراء قيام حوله يقّعدوه قالوا له قم السلطان يصيحك قام جاء الى عند السلطان والسلطان قال له يا سحّار اين بنتى قال له انا ما انا سحّار السحّار بنتك السلطان قال له لك مهلة اربعين يوم الّا ما جبت بنتى تا اضرب راسك قيّده وحطّه فى الحبس قام الرجل بشّ خبر الى امّه كه ابعثى لى الكلب والسنّور بعثت له الكلب والسنّور الكلب والسنّور حكوا مع بعضهم كه هذا الذى اشترانا هو هالساعة محبوس تعالا يا سنّورة بقى قومى تروح نجيب له الفصّ من عند اليهودى قالت له انا فى الماء ما اقدر السنّور قال لها الكلب انا

erwiderte er, „Ihr möchtet jene Person seiner Frau entreissen, ihm seinen Pelz anlegen und ihn an einen Ort bringen, der weit von seinem Schlosse entfernt ist". Nachdem sie dies ausgeführt hatten, betrat der Jude wiederum das Schloss, rieb den Ring und befahl den Dämonen, das Schloss nebst dem Garten aufzuheben und zwischen die sieben Seen zu transportiren. Auch dies führten die Dämonen aus. Als nun am Tage darauf der König in der Frühe erwachte und weder Schloss noch Garten erblickte, begann er sein Haupt zu schlagen und zu rufen: „Die Leute haben mir ja gesagt, jener Mann sei ein Zauberer; aber ich habe ihnen nicht

-lahu eiš ᵉu(t)rid. ḳâl lihin ᵉrid tirfašûn-(z)zeleme mᵉn-ṭâb(h) ḥûrmᵉtu wạtᵉḥûṭṭûn ᵉalehu kirku wạteḥûṭṭuhu bᵉᵉid min-âlḳâṣᵉr. waṭalašu âl(l)ôšbuda wạrafašu erriǵel waḥaṭṭu kirkû ᵉaleihu wariǵaᵉ âljᵉhûdi daḫal ila-lḳâṣᵉr waṭârâk âlḫâtim waṭalašu el(l)ôšbudâ waḳâl-lehin ᵉrfašu halḳaṣᵉr wulbaḥca min-hâlmakân waḥöṭṭûhin ǵauwât sâbiᵉ beḥûr warạfašu âlḳaṣᵉr wâlbaḥca wâljehûdi wâlḥûrme ila ǵauwat sâbiᵉ beḥûr. waḳôᵉed tâni-jôm min-aṣṣubḥ essulṭân walâ jᵉšûf lâ ḳaṣᵉr walâ baḥca waḥakâ jiẓrub fî râsû wajébki wajᵉḳûl ânnâs ḳâlûli hâda seḥḥâr wânu mâ jaḳḳântun wajeḥöṭṭ eddobrîn ḳuddâm ᵉainu wajᵉṭallôᵉ ila bᵉᵉid wajᵉšûf šî ᵉala-ǵâmb elbaḥᵉr jᵉbaijin. ḳâl lâlwuzâra rûḥu ṭallᵉᵉu eišnîᵉ ᵉala-ǵâmb âlbaḥᵉr. râḥu âlwûzâra šâfû erraǵil nâjim. ḳaᵉᵉdûhu min-ânnôm. ḳôᵉᵉd min-ennôm eiš jᵉṭalliᵉ ṭallaᵉ mâfî lâ ḳaṣᵉr walâ aḥad illa âlwûzâra kijâm ḥaulu jiḳᵉadûhu. ḳâlûlu ḳum essulṭân jᵉṣiḥak. ḳâm ǵâ lᵉᵉand âssulṭân wâssulṭân ḳâl-lahu jâ seḥḥâr ein binti. ḳâllu âna mâna seḥḥâr, esseḥḥar bintak. essulṭân ḳâllu lik mâhle arbᵉᵉîn jôm ila mâ ǵibt binti taẓrub râsek. ḳaijidu waḥaṭṭû filḥabs. ḳâm erraǵil dâs(s) ḫabar ila ûmmu, ki-basᵉṭili âlkâlb wussânnôr. basᵉṭitlu âlkâlb ussânnôr. âlkâlb ussânnôr ḥâkan maᵉ-baᵉẓin ki-hâḏa âlledi âštarâna uhassaᵉ maḥbûs. taᵉai ja-sânnôra haka ḳûmi nᵉrûḥ nᵉǵîb-lahu âlfuṣ min-ᵉand âljᵉhûdi. ḳâlet-lahu âna filmai ma âḳdar, essânnôr. ḳâl-laha âlkâlb ân-aḳaṭṭôški filmai. ḳâlet

---

geglaubt!" Darauf schaute er durch ein Fernrohr in die Weite; da gewahrte er etwas am Ufer des Meeres. Nun fragte er seine Minister, was der Gegenstand am Ufer sei. Jene begaben sich dorthin und fanden den Eidam des Königs schlafend. Sie weckten ihn; als er erwachte und um sich schaute, da erblickte er weder Schloss noch irgend Jemand, ausser den Ministern des Königs, die um ihn herum standen und ihn geweckt hatten. Diese forderten ihn auf, vor dem Könige zu erscheinen. Als er zum König gekommen war, fragte ihn dieser: „O du Zauberer, wo ist meine Tochter?" „Ich bin kein Zauberer", entgegnete jener, „sondern deine Tochter ist ein Zauberer". Da sagte der König: „Ich will dir eine vierzigtägige Frist verstatten; wenn du bis zum Ablauf derselben mir meine Tochter nicht wieder bringst, so lasse ich dir den Kopf abschlagen". Zugleich liess ihn der König ins Gefängniss werfen. Da schickte der Mann einen Boten an seine Mutter und liess sie bitten, ihm den Hund und die Katze zu schicken. Dies geschah. Hierauf redeten der Hund und die Katze miteinander, und der Hund sprach zu ihr: „Der Mann, der uns erkauft hat, sitzet im Gefängniss; komm, wir wollen gehen und ihm den Ring, den der Jude an sich genommen hat, holen". Da warf die Katze ein, sie werde nicht über das Wasser kommen können; der Hund aber verpflichtete sich, sie hinüberzuschaffen. „Wenn du mich über das Wasser schaffst", antwortete die Katze, „so soll es dann meine Sache sein, den Ring in meine Hände zu bekommen". Hierauf

اقلّعكن فى الماء قالت قطّعنى فى الماء وانا علىّ ما اجيب القصّ
وقاموا ركبت السنّور فى ظهر الكلب وقطّعها السبعة بحور وراحوا
وصلوا الى القصر قصر اليهودى وطلعت السنّور الى القصر والكلب
قال لها لا تخلّينى جوعانة قالت له لا تخف التعمّى طلعت السنور
الى القصر بقى تشبط خبيز وتورّ للكلب وبقوا يومين ثلاثة اليهودى
شاف السنّور وقال لها هذه اى شىء سنّور قالت له هذه السنّور
لهذاك زوجى قامت السنّور ذاك الليلة عيّنته اين يحطّ القصّ
راحت مسكت لها فارة وجابت حطّت عصعوص الفارة بانفه وسعل
وورّ القصّ من فمه والسنّور اخذت القصّ وعدت ووزّت روحها من
القصر الى تحت وجاءت الى عند الكلب قال لها الكلب اى شىء
عملت قالت له جبت القص قال تعالى اركبى فى ظهرى تا نودّى
القصّ الى صاحبه وركبت السنّور فى ظهر الكلب والقصّ معه وقطّعها
ستّة بحور وظل بحر الواحد قال لها اعطينى القصّ انا تا اودّيه
قالت له اخاف يقع من فمك فى البحر اعطته القصّ ووصلوا الى
نصف البحر ووقع القصّ فى البحر وطلعوا من البحر عاكس بقوا
قعود تلولين القصّ راح من يدهن راوا واحد قاعد يصيد سمك وورّ
الشبكة فى البحر وقال اى شىء تجاء فى الشبكة على رزق الحواوين
جرّ الشبكة من الماء وطلع فيها سمكة وورّ السمكة للكلب والسنور
والسنور شقّت جوف السمكة ورأت القصّ اخذت القص وهربت
والكلب رآها هاربة وعدى خلفها وراحوا اثنينهن الى الحبس وبلسوا

---

setzte sich die Katze dem Hunde auf den Rücken, und dieser trug sie über die sieben Seen, bis sie zum Schlosse des Juden gelangten. Nun ging die Katze ins Schloss hinein; der Hund aber bat sie, ihn nicht hungern zu lassen, und die Katze versprach, ihm Essen zu verschaffen. Im Innern des Schlosses angelangt, machte sich die Katze daran, Brot zu stehlen und es dem Hunde hinauszuwerfen; so vergingen zwei bis drei Tage. Der Jude bemerkte die Katze wohl und fragte das Mädchen: „Was ist das für eine Katze?“ Sie antwortete: „Das ist die Katze, die meinem Manne

ḳaṭṭôni filmoi wa'äna ꜥalei mā egib älfuṣ. waḳamu rikibät ässännōr fi-ẓaher älkälb waḳaṭṭaꜥa ässäbeꜥe behūr warähu wuṣelu ilälḳaser ḳaser äljehudi. waṭalaꜥät ässännōr ilalḳaṣer walkälb ḳāl-laha lā-teḥalleini ǵurānā. ḳālithu lā-teḥāf aṭäꜥamak. ṭalaꜥät ässännōr ilalḳaṣer baḳa tiꜥbuṭ ḥebeiz ndewir(r) lilkälb waḥaḳau jōmein ṭäläte. äljehudi šäf ässännōr waḳāl-laha hādi eiš sännōr. ḳālitlu hāda sännōr ila-hadāk zauǵi. ḳāmet essännōr häk-ellēle aḫjänitu ein-jeḥuṭṭ älfuṣ rahet misekat-laha fāra waǵābet ḥaṭṭet raṣōṣ älfära bünfu waṣaꜥal wawér(r) älfuṣ min ṭümmu wassännōr aḫadät älfuṣ waꜥadjät wawärrat ruḥa milḳaṣer lataḥt waǵit leꜥand-älkälb ḳällä -lkälb äš ꜥamilti ḳālet-lu ǵibtu älfuṣ. ḳāl taꜥai irkäbi fi-ẓahri tänewäddi älfuṣ ila ṣaḥibu warikebät ässännōr fi-ẓaher älkälb walfuṣ maꜥu (*Anm.* 9). waḳuṭṭaꜥa sitte behūr waṣal(l) baher älwäḥid. ḳāl-lehu aꜥṭeini älfuṣ ana nawäddi'u ḳālet-lehu eḥāf jiḳaꜥ min-ṭümmak filbaher. aꜥṭātu-lfuṣ wawuṣelu linuṣṣ älbaher wawaḳaꜥ älfuṣ filbaher waṭalaꜥu min älbaher uḥälkes baḳau ḳeꜥud ḍälulin elfuṣ rāḥ min -idin. arau wāḥid ḳaꜥid jeṣid sämäk wawōr(r) eššäbäke filbaher waḳāl eš-laǵā fiššäbäke ꜥala risḳ äḥawawin. ǵärr äššäbäke milmoi waṭalaꜥ fi'a sämäke wawōr(r) ässämäke lilkälb wussännōr. waṣṣännūr šaḳḳed-ǵōf essämäke wa'arat älfuṣ aḫadät älfuṣ woharabät walkälb aräha hereba waꜥädi ḥalfa. warāḥu iṭnainin ila-lḥabes wa-

---

gehört". In der folgenden Nacht erspähte die Katze, wohin der Jude den Ring zu legen pflegte. Da fing sie eine Maus und steckte das Schwanzende derselben dem Juden in die Nase; da sprang ihm der Ring zum Munde heraus. Sogleich ergriff ihn die Katze, lief und warf sich vom Schlosse herunter und kam zum Hund. „Was hast du ausgerichtet?" frugte dieser. „Ich bringe den Ring", rief sie. „So komm", forderte sie der Hund auf, „steige auf meinen Rücken; wir wollen den Ring seinem rechtmässigen Besitzer bringen". Da setzte sich die Katze mit dem Ringe dem Hunde auf den Rücken, und er trug sie über sechs Seen, so dass nur einer derselben übrig blieb. Da forderte er sie auf: „Gieb mir den Ring; i c h will ihn tragen". Sie antwortete: „Ich fürchte, der Ring wird dir aus dem Munde ins Wasser fallen"; jedoch übergab sie ihm den Ring. Als sie nun in die Mitte des See's gelangt waren, fiel der Ring in's Wasser. Nachdem sie an das jenseitige Ufer gekommen waren, sassen sie traurig da, weil sie den Ring verloren hatten. Da trafen sie einen Fischer an, der Fische fing. Dieser gelobte, indem er sein Netz auswarf, den Thieren das, was ihm ins Netz kommen würde, zu fressen zu geben. Als er nun das Netz herauszog, fand sich ein Fisch darin; diesen warf er dem Hund und der Katze vor. Die Katze riss den Bauch des Fisches auf und fand darin den Ring; da ergriff sie ihn und lief damit weg. Wie der Hund die Katze weglaufen sah, lief er hinter ihr drein, und so gelangten sie zum Gefängniss. Daselbst

يد صاحبهم واعطوه الفص وقام المحبوس فرك الفص وطلعوا عبودة السود وقالوا له اى شىء تريد قال لهم اريد القصر والباغجة والحرمة واليهودى نائمين فى عبّ بعضهم وقعد ثانى يوم من الصبح السلطان ورأى القصر والباغجه جاوا الى موضعهن وقال للوزير رح جب الزلمة المحبوس جاء المحبوس وقال للسلطان سلطانم قم نروح الى القصر ونقشع السحّار من هو راحوا الى القصر وراى بنته واليهودى نيام فى عبّ بعضهم قام ذاك الوقت السلطان قعّد بنته من النوم وقعّد اليهودى وقتل اليهودى وقتل بنته وزوّجه على بنته الاخرى وتكون لى طيّب

III.

كان فيه ثعلب راح يدوّر فى الجول ورأى فرخ الدبّة قال لها اين امّك قال ما هى هنا قال لها الى ما ان جاءت امّك الليلة اجىء اليكم جاءت الدبّة وبنتها قالت ثعلب افندى قال الليلة يجىء لينام قالت الدبّة ما اقبل يجىء وقالت الى بنتها قومى نروح من هالمكان لا يجىء ثعلب افندى يرانا وجاء ثعلب افندى وما رآهم بموضعهم وراح لمّ جميع الثعالب وجاء بهم وجاء الى عند الدبّة وبعث اليها خبر انا عندك مدعو ومعى الثعالب كلّهم بعثت له خبر لا تجىء بينى وبينك تسوّى عسكر قال لها ما يخالف الوعد اربعة ايّام جمعت الدبّة جميع الدبّات وقالت ثعلب افندى جاء

---

küssten sie ihrem Herrn die Hand und übergaben ihm den Ring. Da rieb der Gefangene den Ring; alsbald erschienen die schwarzen Dämonen und fragten ihn: „Was wünschest du?“ Er antwortete: „Ich möchte das Schloss vor mir haben und den Garten, und die Frau und den Juden, wie er eben in ihrer Umarmung schläft“. Als nun am folgenden Tage der König in der Frühe erwachte, sah er, dass das Schloss und der Garten wieder an ihren Platz gekommen waren. Da befahl er dem Minister, den Gefangenen herbeizuholen. Als dieser hergeführt worden war, forderte er den König auf, mit ihm zu gehen, um nachzusehen, wer der Zauberer sei. So gingen sie zusammen ins Schloss und fanden dort den

bäsu id ṣāḥibin wą'aiṭauhu ālfuṣ wąḳām ālmaḥbūs firāk ālfuṣ waṭalam zōbadet essūd wąḳālūlu eš terīd. ḳāllin ᵉrīd elḳaṣᵉr wulbaḥca wulḥūrme wuljᵉhūdi na'imin (*Anm.* 10) fi-ṣōb baṣun. waḳōᵉᵉd ṭāni-jōm min-eṣṣūbᵉḥ āssulṭān wa'ara ālḳaṣᵉr wulbaḥca ǵau lᵉmoẓaifīn waḳāl lilwāzir rūḥ ǵib zelemet elmaḥbus. ǵā ālmaḥbus wąḳāl lāssulṭān sulṭānūm ḳūm nᵉrūḥ ṭalālḳaṣᵉr waniḳša' esseḥḥār minhu. rāḥū ilalḳaṣᵉr wa'āra bintu wuljᵉhūdi nijām fī-ṣūb(b) baṣun. ḳām hak-elwaḳᵉt āssulṭān, ḳa'ᵉd bintu min-ānnōm waḳa'ᵉd aljᵉhūdi wąḳātal āljᵉhūdi waḳatāl bintu uzauwaǵū ṭala bintu ellāḥ watekulli ṭaijib.

kān fī'u taṭlāb rāḥ idauwir fic(e)ōl wa'āra fārḫ eddiḥbe ḳāl -leha ani-mki ḳal ma-hu haun. ḳālla amān-ǵīt ūmki elleila aǵi -leikūn. ǵīt eddiḥbe wahintᵉha ḳalet ṭaṭlāb affāndi ḳāl alleila jiǵi lā'inam. ḳalet eddiḥbe ma aḳbāl jeǵī. wąḳālet labinta ḳūmi nᵉrūḥ min-hālmᵉkin lājiǵi taṭlāb effāndi jarāna. wąǵā taṭleb effāndi wamā arāhūn (m)mōẓa'ūn. wąrāḥ lām(m) ǵᵉmi āṭṭᵉalib wąǵā bihōn wąǵā ila-ṭand eddibbe. wąhaṭaṭ lāja ḫabar āna ṭandki mūdu wąmaṭ eṭṭaṭalib kūllᵉhūn. baṭaṭet lahu ḫabar lā tᵉǵi beini wąbeinik nᵉsauwi ṭasker. ḳālla mā jiḫālif ālwaᵉᵉd arbaᵉt ejjām. ǵamaṭat eddibbe ǵᵉmi eddibbāt wąḳālet taṭleb effāndi ǵā isauwi ṭalei ṭasker

---

Juden und das Mädchen beieinander schlafend. Sogleich befahl der König, seine Tochter sowie den Juden zu wecken und sie dann beide hinzurichten. Hierauf gab er dem Mann seine andere Tochter zur Frau. Und du sei mir geneigt!

Es war einmal ein Fuchs, der strich in der Steppe umher; da stiess er auf das Junge der Bärin und fragte dasselbe: „Wo ist deine Mutter?" „Sie ist nicht hier" antwortete das Junge. Da sagte der Fuchs: „Sobald deine Mutter heute Nacht nach Hause kommt, so kündige ihr an, dass ich euch besuchen will". Als die Bärin nach Hause kam, richtete ihre Tochter ihr aus: „Meister Fuchs hat angekündigt, er werde heute Nacht zu uns kommen, um bei uns Quartier zu nehmen". Da rief die Bärin: „Das gebe ich nicht zu, dass der kommt!" und forderte ihre Tochter auf, mit ihr von ihrem Wohnsitze wegzuziehen, damit Meister Fuchs, wenn er käme, sie nicht fände. Als nun Meister Fuchs kam, und sie nicht an ihrem gewohnten Orte fand, ging er alle Füchse zusammenrufen und wollte sie zur Wohnung der Bärin führen. Er schickte der Bärin Bericht und liess ihr sagen: „Ich will bei dir zu Gaste sein nebst allen Füchsen!" Sie aber liess ihm sagen: „Komm nicht: wir sind Feinde und wollen mit einander Krieg führen." „Ich bin's zufrieden", erwiderte dieser; „nach vier Tagen soll's losgehen". Da rief die Oberbärin alle Bärinnen zusammen, indem sie ankündigte, der Fuchs sammle gegen sie

يسوّى على عسكر واتجمعوا جميع الدبّات قالوا تعالوا نسوّى شور
على ثعلب افندى وهو سوّى مجمع على الدبّة والثعلب قال روحوا
جميع الثعالب وايش الذى رأيتم ناس يسوقون فدّان جيبوا آلة
فدّانهم وراحوا الثعالب وجابوا جميع آلة الفدّان وساقوا حول بيت
الدبّة وقمت الدبّة قالت الى الدباب تعالوا يا اخواتى نسوّى
مجمع مثل مجمع لسوّى ثعلب افندى وسوّوا المجمع وقالوا
للدبّات روحوا جيبوا لنا مقدار خمس مائة راس غنم وجابوا خمس
مائة راس غنم وذبحوا الغنم وورّوا اللحم فى الجول وجاؤوا الثعالب
جوعانين وقاموا الدباب ساقوا على الثعالب وقلعوا عصاعيصهم كلّهن
وهربوا الثعالب بلا عصاعيص وراحوا اشتكوا عند الذئب وقالوا
للذئب الدبّة قلعت عصاعيصنا ونحن له جئنا نشتكى عندك
قال لهم روحوا جيبوا لى مقدار الف شجرة وجمع الذيوب كلّها
وشدّ الاشجار فى عصاعيص الذيوب وراح على الدبة وقامت الدبّة
بعثت خبر الى الذئب انت ما لك منّى ومن ثعلب افندى بعث
لها خبر قال ثعلب افندى اخى هو وقالت بعد اربعة ايّام يصير
بينى وبينك الحرب قامت الدبّة لمّت الدبّات وقالت لهن روحوا لمّوا
لنا يبوش من الجول نحرق الذيابة وراحوا وجابوا اليبوش وبعد
الاربعة ايّام ساقوا على بعضهن والدبّة شعلت النار وضربت هى
والدباب وطلعت فى الشجرة واحترقوا جميع الذيابة والثعالب سلموا
ثم بعث اليها خبر ثعلب افندى وقال لها تعالى لنتخاوى انا وانت

ein Heer. Hierauf liefen alle Bärinnen zusammen und sprachen: „Kommt, lasst uns Rath schlagen, was gegen Meister Fuchs zu machen ist". Er aber veranstaltete ebenfalls eine Versammlung gegen die Bärin und befahl den Füchsen hinzugehen und alle Pflüge, wo sie nur immer Leute pflügend anträfen, herbei zu holen. Als dies geschehen war, machten sie sich daran die Wohnung der Bärin anzugreifen. Auch die Bärin veranstaltete nun eine Versammlung ihrer Schwestern und befahl ihnen, etwa fünfhundert Stück Schafe zu holen. Nachdem sie die Schafe herbeigeschafft hatten, schlachteten sie dieselben und warfen das Fleisch in die

wa'ingámaʿu gemūʿ addibbāt ḳālū taʿan nesauwi šōr ʿala ṭaʿleb effāndi. waḥlū sauwu meǵmaʿ ʿaladdibba waṭṭaʿlib ḳār-rōḥu gemīʿ eṭṭaʿālib wa'ein-ālledi areitūn nās isōḳūn feddān ǵibu alet feddānin. waráhu-ṭṭaʿālib waǵabū gemīʿ alet elfeddān wasāḳū ḥaul beit eddibbe. waḳāmet eddibba ḳalet ilāledhab taʿālu jā ḥawāti ʿnesauwi meǵmaʿ miṯel meǵmaʿ lasauwa ṭaʿleb effāndi. waṣauwū elmeǵmaʿ waḳālu lāddibbāt rūḥu ǵibū-lena miḳdār ḫamsemit rās ǵanam. waǵābu ḫamsāmit rās ǵanam. waḏābaḥu-lǵanam wawārru ellaḥem fi ʿeeol waǵō eṭṭaʿālib ǵuʿanīn waḳāmu eledhāb saḳu ʿala-ṭṭaʿālib waḳaṭaʿu ʿaṣaʿeiṣūn kūllehūn waḥārābū eṭṭaʿālib bāla ʿaṣaʿiṣ. warāḥu īštāku ʿōnd eḏḏīb waḳālu lāḏḏīb eddibba ḳaṭaʿat ʿaṣaʿiṣena wanāḥeu ki-ǵīna mištiki ʿōndak. ḳāl lihin rōḥu ǵībūli miḳdār alf sigara waǵāmu āledjūb kūllehā waḳāld elasǵar fi ʿaṣaʿeṣ lidjūb warāḥ ʿaladdibba waḳāmet eddibbā baʿaṯāt ḫabar ʿla-ḏḏīb ent mālek minni wamin -ṭāʿleb effāndi. baʿaṯ-laha ḫabar ḳāl ṭaʿleb effāndi aḫū'ivē waḳāled -baʿed-arbaʿet ijjām jišr beini ubeinek ālḥarb. ḳāmet eddibbe lāmmet eddibbāt waḳālet-lahin rōḥū lāmmū-lenā pūš menāccol nāhrūḳ eledjāba warāḥu waǵābu elpūš wabaʿed elarbaʿet ijjām saḳu ʿalā baʿeǵin waddibba šaʿalet ānnār waḥārābat hi waledebāb. waṭala-ʿat fi assiǵara waḥtāraku gemīʿ aledjāba waṭṭaʿālib silemū. ḳām baʿaṯ lāja ḫabar ṭaʿleb effāndi waḳāl-laha taʿāi neteḫawa āna wāntki

---

Steppe. Als nun die Füchse, vom Hunger getrieben, herbeiliefen, machten die Bärinnen einen Angriff gegen sie und rissen ihnen allen die Schwänze ab. Da liefen die Füchse ohne Schwänze davon und gingen sich beim Wolfe beklagen, dass die Bärinnen ihnen die Schwänze ausgerissen hätten. Da befahl ihnen der Wolf, sie sollten gehen und ihm ungefähr tausend Stück Sträucher bringen; dann rief er alle Wölfe zusammen und band ihnen die Sträucher an ihre Schwänze; so marschirte er gegen die Bärin. Da sandte die Bärin Botschaft und liess den Wolf fragen: „Was geht dich mein und des Meister Fuchs Streit an?“ Er aber liess antworten: „Meister Fuchs ist mein Bruder“. „Gut“, liess ihm die Bärin sagen, „nach vier Tagen wollen wir's untereinder ausfechten“. Hierauf rief sie nochmals die Bärinnen zusammen und befahl ihnen, in die Steppe zu gehen und dürre Reiser zu sammeln, um damit die Wölfe zu verbrennen. Diese vollführten den Befehl. Vier Tage später machten sie einen Angriff gegen einander; die Bärin aber zündete das Feuer an und lief hierauf nebst den andern Bärinnen weg. Das Feuer verbreitete sich über die Sträucher, und die Wölfe geriethen alle in Brand; die Füchse jedoch kamen unversehrt davon. Hierauf schickte Meister Fuchs einen Boten an die Bärin und liess ihr sagen: „Komm, wir wollen mit einander Brüderschaft machen!“ Da liess ihm die Bärin sagen: „O du Heuchler! ich traue dir nicht; du bist ohne Ehre und Gewissen. Da du noch einen Schwanz besassest, konnte man

تصير اخوة قالت له يا مزاور ما اتّمنك انت زلمة بيبخت وقت لكان
لك عصعوص كان لك بخت وهالساعة ما بقى لك عصعوص ما
بقى لك بخت قال لها تعالى احلف لك يمين وصدّقيني قالت
قل يمينك قال الله امان الله ان كان انا اخونك قالت ما اقبل
قل لى وحياة الجيل الثامن انا ما اخونك وابقّى منك حلف لها
قال لها انت احلفى وقالت بسم الله العظيم انا ما اخونك وتحاووا
الدبّة والثعلب افندى وبقوا مقدار سنتين اخوة وبعد السنتين
الدبّة صار لها ولد والذئب جاء من الجول وقال لها يا اختى اى شيء
يكون هذا قالت هو ابنى قال لها انا جوعان ما عندك شى آكل
قالت ما عندى شيء تا اقوم اروح ادور واجيب لك شيء تا تاكل
حتى راحت بطلت ما جات وقام الذئب اكل الابن وراح هرب
وجات الدبّة وما رات لا ذئب ولا ابنها ودوّرت ورات اخوها ثعلب
افندى وقال لها اى شيء تدوّرين قالت ادوّر على الذئب البيبخت
المزاور خلّيتها عند ابنى واكل ابنى وراح وقال لها انا اخوك ادور
معك ودوّروا مقدار سنتين على الذئب وراوا الذئب قالت له الدبّة
اين ابنى قال لها انا ما شفت ابنك قالت له قم تا نروح على القاضى
وقام وراحوا الى عند الثعلب وتصبوا الشرع قدّام ثعلب افندى ووقع
الشرع على الذئب والذئب قال لهم اعطوني مهلة مقدار عشرة ايام
انا اجيب ابنك وقالت اخاف تروح وما تجيء قال لها حيوة الله

dir trauen; jetzt jedoch, da du keinen Schwanz mehr besitzest, nicht mehr". Darauf bot ihr der Fuchs an, er wolle ihr einen Eid schwören, damit sie ihm Glauben schenke. „Sprich deinen Eid", sagte sie. Da schwor er: „Gott und Vergebung Gottes, wenn ich dich betrüge!" Sie aber sagte: „Damit kann ich nicht zufrieden sein; sprich: „Ich schwöre beim achten Weltalter (*Anm.* 11) ich will dir Treue halten"; dann werde ich dir glauben". Da legte ihr der Fuchs den Eid ab; dann forderte er sie auf, ihm nun ebenfalls einen Eid zu leisten. „Im Namen Gottes des Höchsten, ich will dir Treue halten", schwur die Bärin. So schlossen der Fuchs und die Bärin Brüderschaft und blieben zwei Jahre lang Verbündete.

neṣīr uḫwa. ḳālitlu jā mezāwer mā ettāmenāk ān(z)-zelemā bēbāḫt wakt laḳāl-lik ʿaṣṣōṣ ḳāl-lik baḫt waḫassa mā baḳā-lik aṣṣōṣ mā baḳā-lik baḫt. ḳālla taʿāl aḫlifelki jāmīn uṣāddeḳīni. ḳālet ḳul jemmek. ḳāl allāh ōmān allah inkān āna aḫūnekī. ḳālet mā-āḳbāl ḳulli waḥ(j)āt ǵ(ǵ)il ettāmen āna ma-aḫūnekī wejaḳḳin minnak. ḫālaf lahā ḳāl-leha ānti iḫlifī waḳālit beʾisem allāh elʿaẓīm āna mā aḫunek. wateḫāwau āddibbe waṭṭaʿleb effāndi wabaḳau muḳdār sentein uḫwe. wabaʿed āssentein eddibbe ṣārla wāled waddīb ǵā min-eccōl waḳāl-laha jā-eḫti eiš jekūn hāda. ḳālet hū ibnī. ḳāl-laha āna ǵuʿān mā ʿandeki ši ākil. ḳālit mā ʿandi ši taḳūm arūḥ edauwir waǵiblek ši tatākel. hi rāḥet butjet mā-ǵit waḳām eddīb akel el(l)iben urāḥ hārab. waǵit āddibbe wamārāt lā dīb walā ibnī wadauweret waʿāret aḫū'a taʿleb effāndi waḳālla eiš eddauwerīn. ḳālit edauwir ʿāla-ddīb elbēbāḫt elmuzāwer ḫalleitúhu ʿand ibnī waʿākāl ibnī urāḥ. waḳālla āna aḫūki edauwir mackī. wadauwerū muḳdār sāntein ʿala eddīb waʿarau dīb. ḳālitlu eddibbā eini ibnī. ḳālla āna mā-šāftū ibenkī. ḳālitlu ḳūm terūḥ ʿālalḳāẓi. waḳām wārāḥu ila ʿand eṭṭaʿleb wanāṣṣabu eššareʿ ḳuddām taʿleb effāndi. wawaḳaʿ eššareʿ ʿala-ddīb waddīb ḳāllin ǵeṭauni mūhla muḳdār ʿašret ejjām āna eǵib ibenkī. waḳālet aḫāf terūḥ umā-teǵī. ḳālla ḥijāt allāh

---

Nach Verluss von zwei Jahren gebar die Bärin ein Junges. Da kam der Wolf aus der Steppe zu ihr, und fragte sie: „Was ist denn dies?" „Das ist mein Junges", erwiderte jene. Da sagte der Wolf: „Ich bin hungrig; hast du nichts zu essen?" „Ich habe nichts im Hause", antwortete sie, „aber ich will ausgehen, um etwas für dich zu suchen". Als die Bärin sich nun entfernt hatte und längere Zeit nicht zurückkam, machte sich der Wolf an ihr Söhnchen und frass es auf; dann nahm er Reissaus. Hierauf kam die Bärin nach Hause zurück; da fand sie aber weder den Wolf, noch ihr Kind. Wie sie nun nach denselben suchte, begegnete sie ihrem Verbündeten, Meister Fuchs; der fragte sie: „Wonach suchst du?" Sie antwortete: „Ich suche den Wolf, den treulosen Heuchler; ich habe ihn bei meinem Söhnchen gelassen; da hat er es aufgefressen und ist weggelaufen!" Da bot ihr der Fuchs an, er wolle als ihr Verbündeter sie begleiten. Zwei Jahre lang suchten sie den Wolf, bis sie ihn endlich fanden. „Wo ist mein Söhnchen?" fragte ihn die Bärin. Jener aber entgegnete: „Ich weiss nichts von deinem Söhnchen". „So komm", forderte sie ihn auf, „wir wollen vor Gericht gehen". Da gingen sie mit einander zum Fuchs und trugen den Rechtsstreit dem Meister Fuchs vor. Das Urtheil aber fiel zu Ungunsten des Wolfes aus. Nun bat er, man möchte ihm eine zehntägige Frist geben, damit er ihr Söhnchen herbeischaffen könne. Die Bärin jedoch sagte: „Ich fürchte, du gehst weg und kommst nicht wieder". „So wahr Gott lebt, ich komme wieder", schwur der Wolf. Da sagte die Bärin: „So soll mein

تا اجىء قالت اخى الثعلب افندى يكفلك كفل الذئب الثعلب وراح الذئب الى بلاد الشام وصارت العشرة ايّام وما جاء والدبّة قالت يا اخى ثعلب افندى الذئب ما جاء وابنى راح وانا اريد ابنى منك وقال لها قومى لنروح الى الشرع وجاوٗا الى عند الجمل وقالوا للجمل يا اخونا الجمل نحن نعملك علينا قاضى قال لهم احكوا قالت الدبّة يا قاضى افندى انا الثعلب اخوى كفل الذئب الى عشرة ايّام وصارت العشرة ايّام وما جاء الذئب والساعة اريد ابنى من اخى ثعلب افندى والجمل قال للثعلب اعط ابن الدبّة قال له انا ما اعرف اين هو قال له ما يصير رح دوّر على الذئب وقال له انا ما اروح ادوّر على الذئب وقام الجمل حبس الثعلب والثعلب بقى محبوس وقال للدبّة روحى دوّرى على الذئب ان كان رأيت الذئب تعالى قولى لى انا اجىء معك واحصّل ابنك من الذئب وراحت الدبّة بقت شهرين تدوّر على الذئب رأته فى بلاد الشام قالت له يا ذئب الى ابنى قال لها ما هو عندى عند اخوك الثعلب انا الثعلب كفلنى واعطيت ابنك الى الثعلب قامت جاءت الى عند الجمل قالت له رأيت الذئب يقول كل اعطيت ابنك الى الثعلب صاح الجمل الثعلب قال له الى ابن الدبّة قال له عند الذئب قال الذئب يقول الابن عندك قال له قم لنروح الى عند الذئب قام الثعلب والدبّة والجمل راحوا الى عند الذئب وقام الجمل يشرع بينهم ووقع الحقّ على الذئب وقام الجمل قتل الذئب ورجعوا جاوٗا الى مكانهم

Verbündeter, Meister Fuchs, für dich Bürgschaft übernehmen". Nun verbürgte sich der Fuchs für den Wolf; dieser aber ging weg und zog nach Syrien. Als die zehn Tage verstrichen waren, ohne dass der Wolf sich zeigte, sprach die Bärin: „Meister Fuchs! der Wolf ist nicht wieder gekommen, und mein Söhnchen ist verschwunden, ich verlange von dir mein Söhnchen!" „Komm, wir

ta-áġī. ḳālet aḫū'ī ettaʿlab effändi jikfīlak. kifil eḏḏīb ettaʿleb waraḥ eḏḏīb ila belād eššām waṣāret elʿašret ejjām wamá-ġa. waḍḍibba ḳālet jā aḫū'ī ṭaʿleb effändi eḏḏīb má-ġa waʿibnī rāḥ waʿāna erīd ibnī minnek. waḳāl-laha ḳūmī nerūḥ ilāššarʿ. waġau ila ʿand eġġemel waḳālū liġġemel jā aḫūna-ġġemāl nāḫen nāʿmilek ʿaleinā ḳāẓī. ḳāl-lhin éḥkau. ḳālet eḍḍibba jā ḳāẓī effändi āna ettaʿleb aḫū'ī, kifil eḏḏīb ila ʿašret ājjām waṣāret elʿašret ejjām wamá-ġā eḏḏīb waḥassaʿ erīd ibnī min aḫū'ī ṭaʿleb effändi. waġġemel ḳāl ilāṭṭaʿleb aʿṭī iben eḍḍibba. ḳāllū āna móʿrif einvē. ḳāllū ma jeṣir rūḥ dauwir ʿalaḏḏīb. waḳāllū āna mā-rūḥ edauwir ʿala eḏḏīb. waḳām eġġemel ḥabās ettaʿleb waṭṭaʿleb baḳa maḥbūs. waḳāl leḍḍibba rūḥī dauwerī ʿala eḏḏīb inkān areiti eḏḏīb taʿai ḳelīlī āna áġi maʿki waḥaṣṣil ibenkī min-eḏḏīb. warāḥet āḍḍibbā baḳat šahrein eddauwir ʿala-ḏḏīb araitū fī belād āššām ḳālitlū já-ḏīb anī ebnī. ḳāl-laha māhu ʿōndi ʿōnd-aḫúki ettaʿleb, āna-ṭṭaʿleb kefilni waʿaṭeitu ibenkī ilāṭṭaʿleb. ḳāmet ġit ila-ʿand eġġemel ḳālitla areitū -ḏḏīb jeḳūl kil-aʿṭeitū ibenkī ila-ṭṭaʿleb. ṣāḥ eġġemel ettaʿleb ḳāl -lehū anī iben eḍḍibba. ḳāllū ʿōnd eḏḏīb. ḳāl eḏḏīb jeḳūl eliben ʿindak. ḳál-lahu ḳūm nerōḥ ila ʿand eḏḏīb. ḳām ettaʿleb waḍḍibbe waġġemel rāḥū ila ʿand eḏḏīb uḳām eġġemel jāraʿ beinin wawaḳaʿ elḥak(ḳ) ʿala-ḏḏīb. waḳām elġemel ḳatāl āḏḏīb wariġeʿū ġau ila

---

wollen vor Gericht gehen", sagte der Fuchs. Da gingen sie zum Kamel und sagten zu ihm: „O Bruder Kamel! wir wollen dich zum Richter über uns machen". „So redet", sagte das Kamel. Als die Bärin ihre Ansprüche vorgetragen hatte, forderte das Kamel den Fuchs auf, ihr ihr Söhnchen zu verschaffen. Der Fuchs aber warf ein: „Ich weiss nicht, wo es ist". „Das geht nicht", sagte das Kamel, „gehe, suche den Wolf". „Ich mag aber nicht gehen, den Wolf suchen", sagte der Fuchs. Da liess das Kamel den Fuchs in's Gefängniss werfen; zur Bärin aber sagte er: „Geh, suche du den Wolf; und wenn du ihn triffst, so komm und sage mir's; ich will dann mit dir gehen, und dir deinen Sohn von ihm zurück verschaffen". Nun machte sich die Bärin auf den Weg. Zwei Monate lang suchte sie den Wolf, bis sie ihn endlich in Syrien fand. Da fragte sie ihn: „Wo ist mein Söhnchen?" „Ich hab's nicht", erwiderte dieser; „dein Verbündeter, der Fuchs, hat es; der Fuchs hat für mich Bürgschaft geleistet, und ich habe ihm dein Söhnchen übergeben". Nun kehrte die Bärin zum Kamel zurück und als sie ihm berichtet hatte, was der Wolf behauptet hatte, wurde der Fuchs herbeigerufen und befragt: „Wo ist das Bärenjunge?" „Der Wolf hat es", erwiderte der Fuchs. „Aber der Wolf behauptet, du hättest es!" „So wollen wir zusammen zum Wolf gehen", sagte der Fuchs. Da machten sich die drei auf und gingen zum Wolf. Das Kamel aber sprach ihnen Recht, und das Urtheil fiel gegen den Wolf aus; daher liess das Kamel den Wolf hinrichten. Hierauf wollten jene in ihre Heimat zurück-

والجمل يقول اعطونى حقّ شرعى والدّبّة تقول يعطيك اخى ثعلب
افندى والثعلب افندى يقول انا ما عندى وقام الجمل وادّعى عليهم
بالشرع راحوا الى الشرع الى عند السنّورة والسنورة قالت لهم اينا
ما قبل الحقّ انا اقتله قالوا ما يخالف الجمل قال انا جوّا الى
عندى الى الشرع وشرحت لهم وما يعطونى حقّى قالت السنّورة
للثعلب والدّبّة لاى شىء ما تعطوه حقّه قال ما عندنا قال للجمل
من الساعة الى ثلاثة ايّام تعال خذ حقّك منّى قامت السنّور
سوّت فخّة للثعلب ومسكته وسلخت جلده وجاء الجمل اعطته ايّاه
وبقت الدّبّة خمسة ايّام جوعانة وبعد الخمسة ايّام قامت من جوعها
اكلت السنّورة وتكون لى طيّب

mekânin wạǵǵemel j^{e}ḳûl aʿṭauni ḥaḳ(ḳ) šarʿ^{e}i. waddibbe t^{e}ḳûl jaʿṭîk aḫû'i taʿleb effândi wataʿleb effândi j^{e}ḳûl âna má-ʿandî. wạḳâm eǵǵemel wạndáʿ ʿaleijin biššar^{e}ʿ. râḥû ilaššar^{e}ʿ ila ʿand essânnôra. wassânnôra ḳâlet-lin einâ mâ-ḳibel elḥaḳ(ḳ) âna éḳtilu. ḳâlu mâ jiḫâlif. ạǵǵâmel ḳâl ana ǵô laʿandi ila-ššar^{e}ʿ wạšâraḥtúlûn wạmâ jaʿṭauni ḥaḳḳi. ḳâlet essânnôra lettaʿleb wạddibba lêš mâ tôʿṭauhu ḥaḳḳu. ḳâl mâ-ʿannâ. ḳâl liǵǵemel min-essâʿ ila ṯalâṯet ejjâm taʿân ḫûḏ ḥaḳḳek minni. ḳâmet âssânnôr sauwet fuḫḫa ilâ-ttaʿleb wạmis^{e}kitû wạsâlâḫ^e(ǵ)-ǵildu wạǵâ-ǵǵâmel aʿṭatúwe. wạbaḳat eddibba ḫamset ejjâm ǵuʿânâ ubaʿ^{e}d elḫamset ejjâm ḳâmet min ǵôʿa akalât âssânnôra utekûlli ṭajjib.

kehren; das Kamel aber verlangte die Bezahlung für seinen Richterspruch. Die Bärin verwies das Kamel an den Fuchs; dieser aber behauptete, er besitze nichts. Da machte das Kamel ihnen den Process, und sie gingen vor Gericht zur Katze. Die Katze aber rief: „Wer meinen Urtheilsspruch nicht anerkennt, den lasse ich hinrichten!“ „Damit sind wir einverstanden“, sprachen jene. Das Kamel trug nun seine Ansprüche vor und berichtete, dass man ihm die Bezahlung für seinen Urtheilsspruch verweigert hätte. „Warum gebt ihr dem Kamel sein Geld nicht?“ fragte die Katze den Fuchs und die Bärin. Diese antworteten: „Wir besitzen nichts“. Da sprach die Katze zum Kamel: „Komm von heute in drei Tagen wieder zu mir; dann sollst du deine Bezahlung von mir erhalten“. Hierauf stellte die Katze dem Fuchs eine Falle und fing ihn darin; dann zog sie ihm das Fell ab und übergab dasselbe dem Kamel, als dieses wiederkam. Die Bärin aber fand fünf Tage nichts zu fressen; da frass sie die Katze auf. Und du sei mir geneigt!

Anmerkungen.

1) Das Wort ifteker musste hier dem Zusammenhange zu Liebe mit „er stellte sich nachdenklich“ übersetzt werden. Ich vermuthe jedoch, dass die Erzählung an dieser Stelle in Unordnung gerathen ist und dass die vorhergehende Rede des Fuchses, die in der Uebersetzung eingeklammert ist, gestrichen werden sollte.

2) Nach eṭṭaʿlebān wäre elsauwu (respective mit Assimilation essauwu) zu erwarten.

3) Die Form baʿaṭnili weiss ich nicht zu erklären; wahrscheinlich ist li ein zweiter das Suffix der ersten Person hervorhebender Accusativ.

4) baʿaṭūk ist wohl in baʿaṭṭūk zu verbessern.

5) Statt minni möchte ich minnu منه zu lesen vorschlagen.

6) Die Erzählung vom Wunschring ist hier ausführlicher, als in No. LXVII von Prym und Socin, Der neu-aramaeische Dialekt des Ṭûr-ʿAbdîn, Göttingen 1881. 2. Theil p. 274 fg.

7) Hier ist wohl eine Lücke; es müsste gesagt sein, dass er die Dämonen wirklich hervorzaubert.

8) umädállah war dem Erzähler unverständlich. Sollte es etwa kurdisch und von امید abzuleiten sein? etwa: „so wahr ich auf Gott hoffe“.

9) Nach dem Zusammenhang möchte ich maʿa corrigiren; die Katze hat den Ring.

10) Das Manuscript hat nāʿimin mit kurzem i. Sollte etwa auch die Form lāzimin p. 25, Z. 12 ein Plural sein?

11) Das achte Weltalter ist das unsrige, das letzte. Orig. Gl.

Die Parsen in Persien, ihre Sprache und einige ihrer Gebräuche.

Von

A. Houtum-Schindler.

Die Gesammtzahl der Parsen in Persien belief sich im October 1879 auf 8499. 4367 waren männlichen und 4132 weiblichen Geschlechts. Berechnungen aus den Parsen-Bevölkerungen Jezd's und Kermân's ergeben, dass die Zahl der erwachsenen Frauen weit die der erwachsenen Männer überwiegt. Von den Kindern aber sind in den zwei Städten die Knaben bedeutend zahlreicher als die Mädchen. Für 1000 erwachsene Männer giebt es in Jezd und Umgebung 1088, in Kermân sogar 1147 Frauen, während es in dem ersten Orte 878, in dem zweiten nur 800 Mädchen auf 1000 Knaben giebt. Dass die Frauen zahlreicher als die Männer sind, könnte man dadurch erklären, dass viele von den Männern von Kermân und Jezd abwesend sind und in Städten wie Teherân, Kaschân u. s. w. Handel treiben; sie nehmen gewöhnlich ihre Familien nicht mit, oder sind gar nicht verheirathet. Die Gesammtsumme männlicher Personen ist jedoch grösser als die der weiblichen, von den ersteren giebt es 1000 für je 946 der letzteren.

Nähere Statistiken habe ich nur für Jezd und Kermân, namentlich für Kermân, wo ich längere Zeit verweilte und viel Gelegenheit hatte, die Parsen zu sehen. In Jezd und zwei und zwanzig Dörfern der Nachbarschaft wohnen 6483 Parsen in 1650 Häusern. Andere Zahlen sind in den folgenden Tabellen zu ersehen. In Kermân und drei Dörfern der Umgebung wohnen 1756 Parsen in 412 Häusern. Das Mittel pro Haus ist in Kermân 4.26, in Jezd 3.92. Für je 1000 erwachsene Männer giebt es in Kermân 1147 Frauen, für je 1000 Knaben 800 Mädchen, für je 1000 männliche Personen 947 weibliche. Es sind dort 374 Familien mit 938 Kindern, 39 Ehepaare sind kinderlos, drei Männer haben je zwei Frauen; der eine hat 6 Söhne und eine Tochter, der zweite hat vier Söhne und eine Tochter, der dritte ist kinderlos. Von den 437 erwachsenen Frauen sind 325 verheirathet und leben mit ihren Männern, 98 sind Wittwen, 14 sind verheirathet, haben aber ihre Männer abwesend. Von den 381 erwachsenen Männern sind 322 verheirathet und leben mit ihren Frauen, 59 sind Wittwer oder unverheirathet.

Nur eine Person, ein Mann, ist blind; Krüppel sind drei, zwei Frauen und ein Mann.

Es giebt in Kermân	2	Familien	mit je	7 Kindern
	9	„	„	6
	32	„	„	5
	65	„	„	4
	66	„	„	3
	91	„	„	2
	70	„	„	1
	39	„	„	0

Tabelle I. Statistik über die Parsen in Persien.

Ort.	Häuserzahl.	Männer.		Frauen.		Erwachsene.		Kinder.		Kinder und Erwachsene.		Gesammtzahl.
		Verheirathete.	Unverheirathete und Wittwer.	Verheirathete.	Wittwen.	Männliche.	Weibliche.	Männliche.	Weibliche.	Männliche.	Weibliche.	
1. Jezd und Umgebung.												
*Stadt Jezd	307					413	444	198	187	611	631	1242
*Taft	133					99	128	129	75	228	203	431
*Husseinieh	28					28	37	23	9	51	46	97
*Mubârekeh	38					51	52	39	27	90	79	169
*Tschem	23					37	26	14	13	51	39	90
*Zeinâbâd	36					46	52	28	18	74	70	144
*Cheirâbâd	32					43	49	17	18	60	67	127
*Ahristân	77					81	92	44	52	125	144	269
*Chorremschâh	187					152	174	153	120	305	294	599
*Kütscheh bujûk	95					118	133	78	82	196	215	411
*Qâsemâbâd	59					93	64	52	58	145	122	267
Rahmetâbâd	32					42	52	13	27	55	79	134
*Muhammedâbâd	9					13	13	7	3	20	16	36
*Mûrîs-âbâd	121					141	150	127	115	268	265	533
*Nasrâbâd	152					175	214	100	94	275	308	583
*Kessawieh	108					162	153	75	79	237	232	469
*Abschâhi	17					14	19	12	13	26	32	58
Firûzâbâd	6					6	7	11	10	17	17	34
*Dj'afferâbâd	30					28	33	34	33	62	66	128
Husseinâbâd	14					18	12	8	12	26	24	50
*Mazr'ah Kelânter	58					90	93	80	50	170	143	313
*Scherefâbâd	81					76	100	58	49	134	149	283
Ahmedâbâd	5					6	5	4	1	10	6	16
	1650					1932	2102	1304	1145	3236	3247	6483
2. Kermân u. Umgebung.												
*Stadt Kermân	345	272	46	286	85	318	371	452	357	770	728	1498[1]
Nahr Fârd (Djûpâr)	18	15	3	16	1	18	17	19	14	37	31	68
Ism'ailâbâd	9	8	1	9	2	9	11	10	7	19	18	37
Qanâtghestân	40	27	9	28	10	36	38	40	39	76	77	153
	412	322	59	339	98	381	437	521	417	902	854	1756
3. Bahrâmâbâd[2]	35					43	5	4	6	47	11	58
4. Teherân										130	20	150
5. Kâschân										15	„	15
6. Schirâz										25	„	25
7. Bûschehr										12	–	12
										4367	4132	8499[3]

1) 1378 in der Stadt, 120 ausserhalb der Thore.
2) Hierzu sind gerechnet die Distrikte Rafsindjân, Sirg, Lâlidjân, Râwer.
3) 51,[illegible] % männlich, 48,[illegible] % weiblich.

Tabelle II. Statistik über die Parsen in Jezd und Kermân.

Ort.	Von der Gesammtzahl		Von den Kindern		Von den Erwachsenen		Kinder pro Familie	Einwohner pro Haus
	Männlich.	Weiblich.	Männlich.	Weiblich.	Männlich.	Weiblich.		
	%	%	%	%	%	%		
Jezd . .	49,92	50,08	53,24	46,76	47,89	52,11	—	8,03
Kermân .	51,36	48,64	55,54	44,46	45,35	54,63	2,5	4,78

Im Jahre 1854 waren nach Dosabhoy Framdji [1]) ungefähr 7200 Parsen in Persien, nämlich 6658 in Jezd (3310 männliche, 3348 weibliche), 450 in Kermân, 50 in Teherân und einige in Schiraz. Die Gesammtzahl hat sich also in 15 Jahren um 18 % vermehrt, oder um 1⅕ % pro Jahr. Viele sind jedoch in dieser Zeit nach Indien ausgewandert: man dürfte daher die jährliche Vermehrung höher stellen. Im Februar des Jahres 1878 gab es 1341 Parsen in Kermân, im August 1879 1378, sie hatten sich also um 1⅘ % vermehrt (pro Jahr). Da aber viele Parsen von Jezd nach Kermân kamen, so kann diese Ziffer auch nicht als absolut richtig angesehen werden. Abbott, 1845, giebt die Zahl der Parsen in Jezd und Umgebung als 800 Familien an; Goldsmid, 1866, sagt, die Parsen in Jezd und Kermân seien 4500. Andere Zahlen sind: Parsen in Persien 3000 Familien, in Jezd 1200 Männer, Petermann; 4000 Familien in Persien, Dupré 1807—9, Kinneir 1813; 8000 Parsen in Jezd und 15 umliegenden Dörfern, Trézel; 3000 Familien in Persien, Fraser und Christie; 3800, von welchen viele nach Bombay gegangen, Capt. Smith 1870.

Ateschkedeh, Feuertempel (lit. Feuerhäuser) giebt es in Jezd vier, in der Umgebung achtzehn, in Kermân einen. Ortschaften die einen Ateschkedeh haben sind in der ersten Tabelle mit * markirt [2]).

Die sociale Stellung der Parsen in den Städten Teherân, Kâschân, Schirâz und Bûschehr ist eine ziemlich gute; die Parsen sind dort freier als die Juden, und da sie Handel treiben und ehrlich sind, werden sie von allen geachtet. In Jezd und Kermân stehen sie sich nicht so gut als die Juden; sie werden mehr verachtet und schlechter behandelt. Die Muhammedaner erlauben

1) The History, manners, customs and religion of Parsees, Dosabhoy Framjee, London 1858.

2) Dosabhoy sagt, im J. 1854 habe es 24 Feuertempel in Jezd und Umgebung gegeben, Abbott giebt deren zehn an.

z. B. nicht, dass ein Parse reitet. Ein Parse, Geber wie er genannt wird, der von der Feldarbeit ermüdet seinen zum Ackerbau benützten Esel besteigt um nach Haus zu reiten, wird, begegnet er Muselmanen, sicher mit Steinen u. s. w. beworfen, bis er absteigt. Der Parse muss Kleider eines bestimmten Schnittes und einer gewissen Farbe anziehen; die Farbe ist gelblich braun; der Parse, der sich in neuen, reinen Kleidern in den Strassen Jezd's zeigt, wird sogleich beworfen und beschmutzt. Strümpfe zu tragen ist, wie mir die Parsen selbst sagten, ihnen auch nicht erlaubt. Ihre Kopfbedeckung muss auch eine bestimmte Farbe und Façon haben. Früher wurde die Kopfsteuer der Parsen in Persien von den persischen Regierungsbeamten an Ort und Stelle eingenommen, jetzt wird die Steuer, für die sämmtlichen Parsen in Persien auf etwa 920 Toman (7360 Mark) berechnet, von ihren Glaubensgenossen in Indien bezahlt, wodurch die Parsen viel gewinnen, da ihnen früher das dreifache oder mehr von den habgierigen Beamten abgenommen wurde, auch die Steuereinnahme an Ort und Stelle Veranlassung zu vielen Quälereien und Erpressungen gab.

Die S p r a c h e der Parsen verliert täglich von ihren alten Wörtern und wird der persischen Sprache wie sie heute von den Persern gesprochen wird mehr und mehr gleich. Im folgenden Vocabular sind nur solche Wörter angegeben, die von der jetzigen persischen Sprache verschieden sind oder solche die, obwohl veraltet, manchmal, sehr selten, noch gebraucht werden. Ich habe nahe an 2000 Wörter und Ausdrücke übersetzen lassen, jedoch nur die im folgenden Vocabular angegebenen waren (einige nur sehr wenig) verschieden von den neupersischen.

Wörter der neupersischen Sprache, in welchen irgend einer von den arabischen Buchstaben ث ṯ (th), ح ḥ, ص ṣ, ض ḍ, ط ṭ, ظ ẓ, ع ʿ, ق q, vorkommt, sind nicht als zur persischen Sprache gehörig anzusehen. Die Parsen gebrauchen nur 24 Buchstaben.

Im Vocabular ist

ǰ = چ	γ = غ
ž = ژ	z = ز
χ = خ	s = س
š = ش	δ = ذ

ى und و, wenn Consonanten, sind durch j und w wiedergegeben. Andere Laute sind wie im Deutschen. Lange Vocale sind mit dem Längezeichen versehen, â, ê u. s. w. Doppellaute wie ai, au u. a. kommen nicht vor. Das ذ wird nur am Anfange e i n i g e r Wörter gesprochen, sonst hört man immer nur den mit

ihm verbundenen Vocal. Das gesprochene ه ist durch ḥ, das nicht hörbare durch h wiedergegeben.

Also: kaufen, ḥeridmûn = هریدمون ausgesprochen eridmûn;
morgen, ardah = ارده „ arda
gestern, ḥezeh = هزه „ ḥeze
Monat, mâhgûn = ماه گون „ mâgûn.

Abkürzungen sind: np. neupersisch; a. arabisch.

Himmel	asbân	np. âsmân
Wolke	awr	np. abr
der Himmel ist klar	asbân ṣâf óneh	a. ṣâf
der Himmel ist bedeckt	„ târ „	np. târ, târik
Die vier Elemente	čahâr góḥar	(np.)
die Luft, der Wind	wâd	np. bâd
der Wind weht	wâd hetâ	np. bâd miâjed
der Wirbelwind	girdwâd	np. girdbâd, lit. runder Wind
der Sonnenschein	tó	np. tâb, oftâb
die Sonne	χuršîd	(np.)
Die Sonne geht auf	χuršîd he bar hetâ	lit. die Sonne kommt herauf
Die Sonne ist untergegangen	„ koh šó	lit. ist zum Berg gegangen
der Mond	mâm	np. mâḥ
der Mondschein	mâhtó	np. mâḥtâb
der Vollmond	mâm šó čârdah	d. i. der Mond der 14. Nacht
Mondfinsterniss	mâm penârt	np. mâh girifteh ast, der Mond ist genommen, bedeckt [1])
Sonnenfinsterniss	χuršîd penârt	
der Stern	istâreh	np. sitâreh
der Komet	istâreh dum dâr	lit. Schweif besitzender Stern
die Milchstrasse	kâχehkûn	np. kâh-kašân
es regnet	hewâreh	np. mibâred
der Donner	pâjeh koreh	
der Regenbogen	kemân Rustam	Rustam's Bogen
der Thau	šónam	np. šabnam
der Hagel	tagers, teterkû	np. tegerk

1) S. diese Zeitschrift XXXV, 395.

es schmilzt	âw hebût	np. âb mîšewed, es wird Wasser; Wasser allein wird ô genannt, hier der Euphonie wegen âw
der Tag	rûj	np. rûz
der Tag geht zu Ende	rûj howâbô; auch jâbô;	lit. Tag geht zu Ende
die Nacht bricht an	pasin wâbô, auch jâbô;	lit. Abend geht zu Ende
	šô bô	lit. es ist Nacht geworden np. šab šud
die Nacht	šô	np. šab
der Morgen	bâmdâd	(np.)
der Mittag	čâšt	np. Vormittag
der Abend	pasin, pasinûk	np. pasîn der letzte (Theil des Tages)
es ist dunkel	târ ôneh	np. târ (târîk) ast
Licht	rûšnâχeh	np. rôšanî, rôšnâî, rôšnegî
Winter	zemâstân	np. zemistân
gestern	ḫezeh, ḫezeï, azeh	(s. d. Ztschr. XXXV, 383)
vorgestern	ûn azeh, ḫezeh, ḫezeï	
morgen	bûnda, ardah	np. bâmdâd, ferdâ
übermorgen	pešerdah	np. pasferdâ
Monat	mâhgun	np. mâh
Freitag	âdîneh	

Durch den Verkehr mit den Muhammedanern sind die Parsen genöthigt deren Benennungen der Wochentage neben den alten persischen zu gebrauchen. Der Parsi-Kalender ist kurz wie folgt. Jeder Tag des Monats hat seinen eignen Namen. Das Jahr hat 365 Tage, welche in 12 Monate zu dreissig Tagen, nebst fünf am Ende des Jahres eingeschalteten Tagen eingetheilt sind. Am Ende jedes 124. Jahres wird ein ganzer Monat intercalirt. Das erste Jahr fing am 16. Juni 632 an. Es sollte von der Thronbesteigung Jezdegird III. anfangen, dieser König begann aber erst im J. 634 seine Regierung. Während der Kriege mit den Arabern sollen die Parsen gänzlich vergessen haben, drei Monate in ihrem Kalender zu rechnen, die Parsen die sich nicht nach Indien flüchteten vergassen sogar auch den Monat am Ende der ersten 124 Jahre einzuschalten. Die in Persien bleibenden Parsen hatten daher ein Jahr von 16, die ausgewanderten ein Jahr von 15 Monaten. Sie sind also resp. 4 und 3 Monate hinter der richtigen Zeitrechnung. Heutigen Tages noch ist ein Unterschied von einem Monate zwischen dem persischen und indischen Parsen-Kalender.

Die Namen der dreissig Tage sind: [1])

1) S. diese Zeitschrift XXXIV, 709.

1. Hormuzd	11. Churschîd	21. Râm
2. Bahman	12. Mâh	22. Bâd
3. Ardibehescht	13. Tîr	23. Dêbedîn
4. Schehriûr	14. Gûsch	24. Dîn
5. Sefendârmuzd	15. Dêbemihr	25. Erd
6. Churdâd	16. Mihr	26. Aschtâd
7. Amurdâd (Murdâd)	17. Sarwesch	27. Asmân
8. Dêbâdher	18. Reschn	28. Zîâd
9. Âdher	19. Ferwerdîn	29. Mâresfend
10. Abân	20. Bahrâm	30. Anârân

Die am Ende des Jahres eingeschalteten fünf Tage heissen:

1. Ahnawed
2. Aschtuwed
3. Sepentûmed
4. Wuhichischter
5. Wuhischtujischt

Die zwölf Monate heissen[1]):

1. Ferwerdîn
2. Ardibehescht
3. Churdâd
4. Tîr, auch Teschter
5. Amurdâd (Murdad)
6. Schehriwer (Schehriûr)
7. Mihr
8. Abân (Abûn)
9. Adher (Adur)
10. Dê
11. Bahman
12. Isfendâr (Sefendâr)

Jeder Monat ist in vier unseren Wochen entsprechende aber ungleiche Perioden eingetheilt; die Anfangstage dieser Perioden sind Feiertage und fallen auf den 1., 8., 15. und 23.

Jeder Monat hat auch noch 3 oder 4 für Gebete der Priester bestimmte Tage. Festtage sind diejenigen Tage des Monats, deren Namen mit dem des Monats gleich sind; also der 19. Ferwerdîn, weil der 19. des Monats Ferwerdîn heisst, der 4. Schehriwer, der 5. Isfendâr u. s. w. Andere Festtage sind: 1. das Frühlingsaequinoctium, welches früher der Anfangstag des Jahres war; 2. der Geburtstag des Kê Chosrû; 3. der sechste Churdâd; an diesem Tage sollten alle Parsen in Persien getödtet werden, wurden aber durch Schâh 'Abbâs II gerettet; 4. der 13. Tîrmâh; an diesem Tage fing Ferîdûn an sein Reich unter seine Söhne zu theilen; man zieht neue, womöglich seidene und buntfarbige Kleider an, giebt Gastmahle, brennt Feuerwerk ab u. s. w. Da die Parsen sich jetzt nicht wie sie wollen kleiden können, so binden sie sich buntfarbige Bänder um Arme und Füsse und verstecken dieselben unter ihren Kleidungsstücken; 5. der 22. Tîrmâh; an diesem Tage beendete Ferîdûn die Theilung; 6. Djaschne sedeh[2]); die Herabkunft des Feuers zur Zeit Hûscheng's wird

1) S. diese Zeitschrift XXXIV, 701.

2) np. jašn *Festtag*, sedeh *Feuer*, *Flamme*; s. Vullers Lexicon s. v. Firdusi ed. Mohl IV, 280, 20. V, 42, 272. 92, 378.

gefeiert, indem man grosse Feuer in allen Häusern anzündet, viel betet und seine Freunde und Anverwandten zum Gastmahle einlädt.

Am Todestage des Kê Chosrû wird getrauert; vom ersten bis zum sechsten Ferwerdîn sind Fasttage. Das Fasten dauert jeden Tag von Mittag bis drei Stunden vor Sonnenuntergang; in diesen drei oder vier Stunden wird gebetet, nichts gegessen noch getrunken, auch darf keiner sich seines Speichels, Urins u. s. w. entledigen. Die Priester fasten nur drei Tage, andere Leute sechs.

Süden	nîmrûj	np. nîmrûz
Osten	rûj dar âmeh (lit. der Tag kommt herbei);	
	χâwer	(np.)
Westen	wâχter	np. bâχter; etwas veraltet, das arabische magreb wird gebraucht
Geh nach Westen	wešû samt rûj dar âmeh	a. samt Weg; wešû imp. von šudmûn (gehen)
Erde	gîtî	(np.)
Welt	dûnî	a. dunjâ
Boden	zamîn	
„	bûm sipendârmed	d. i. Flur (np. bûm) der Spenta ârmaiti, des die Bäume und Blumen beschützenden Engels
Feld, Acker	zamîn kištumînd	np. kištzâr
Wiese	sawzzâr	np. sabzezâr
Wüste	wîâbûn	np. bîâbân
Brunnen	čeh	np. čâh
Gebirgsgipfel	kal koh	np. kalleh i kûh
Meer	čâr dôr	lit. vier Seiten (a. dôr)
Wasser	in Kermân ô, in Jezd wô	np. âb
Feuer	taš	np. âtaš
Rauch	dûd	np. dûd
Kohle (np. zoγâl)	in Kermân angišt, in Jezd wâsut	np. angišt, vgl. np. âsuγdeh (Feuerbrand)
Asche	χaterî	np. χâkistar
Metall	ajuχšust	in den np. Lexica[1]) ajuχšut, im Awesta ajôχšušta
Gold	telî, zar	a. ṭelâ aus np. tilah, tilê; np. zar
Blei	surob	np. surb

1) Burhân i Qâṭi', Schams al loghat, Burhân i Djâmi', Ferheng i Andjuman Ârâî Nâṣerî.

Arsenik	marg i mûšk	lit. Mäusetod, deutsch Rattengift
Zinn	kalâjin	arab. qal'
Sand	tâleh	
Seifenschaum, Schaum	kap	np. kaf
Baum fällen	barîdmûn diraχt	np. burîdan diraχt
Rohr	nad	np. nef
Weizen	gamum	np. gandum
Weinstock	raz	np. riz
Weintraube	angîr	np. angûr
Most	χêrô narasâdeh	d. i. unreifer Wein
Wein	χêrô	d. i. χêr âb, gutes Wasser, s. χêr
grosser Weinkrug	χum	np. χum, χumreh
Kürbis	kudî	np. kedû
Mohrrübe	gezer	np. gezer, woher a. ǵezer; np. auch zardek
Estragon	talχin	np. talχûn, tarχûn; dragûn, Tarragon, dracunculus etc.
Blatt (eines Baumes)	par	np. par (Feder) kurd. per (Blatt)
Dorn	âdûr	np. adûr wird in Fars und Kerman von den Nomaden gebraucht; sonst np. χâr
reife Frucht	mêweh rasâdeh	np. mîweh-i-rasîdeh
unreife Frucht	„ narasâdeh	np. mîweh-i-narasîdeh
Pappel	ispidâr	np. sefîdâr
Weide	wîd	np. bîd
Gummi	jitk, jedk	auch von den Nomaden-Stämmen gebraucht, sonst im np. žed, a. ṣamγ
Baumwolle	posk	
Ricinusoel	rowen wîdanjîr	np. roghan i bîdandjîr, oder r. i kinatâ, auch r. i karček
Kern	pešeh	np. ásteh
schälen	pûst kenâdmûn	np. pûst kendan
faul (Frucht)	pisâdeh	np. pûsîdeh
Holz	izmah	np. ḫîzum
Stroh	keh	np. kâh
Klee	ispis	np. ispist, uspust, supust
Hund	sabah	np. isbeh (obsol.)
Hund bellt	sabah wak wak kereh	

Hund wedelt m. d. Schwanze	sabahdumbešjummah	
Hund beisst	sabah bekenah	
„ knurrt	sabah kur kur kereh	
Katze	mall	
„ miaut	mall mâû kereh	
Bulle	nar gô	np. nar i gâw
Kuh	mâjeh gô	np. mâdeh i gâw
Färse	dureh	
Ochs	gó bâχtah	np. gâw i âχteh (beschnitten)
Kuh brüllt	gô bahn kereh	
Ziegenbock	čapeš	np. čapiš ein einjähriger Ziegenbock (obsol.)
Ziege	bozîneh	kurd. bizin
Zicklein (s. Lamm)	kereh	kurd. karik
Schaaf	miš	np. miš
Widder	wareh	np. bereh
Lamm (s. Zicklein)	kereh	
Wildschwein	gô guràz	np. guràz
Hirsch	gô gewezm	np. gewezn
Büffel	gô miš	np. gâwmiš
Rhinoceros	gô kergedan	np. kergedan, kerg
		Es giebt sechs Arten gô, die fünf hier angeführten und gô mâhî, die Fischkuh
Maulthier	astar	np. ester
Kameel mit einem Höcker	uštur ek kohûn	np. šutur, uštur
Kameel mit zwei Höckern	„ dô „	
Löwe brüllt	šir gureš kereh	np. šir
Fuchs	rúwâs	np. rûbâ
Schakal	tûreh	np. tûreh
Maus	mûšk	np. mûš
Geier	karketâs	im Awesta kahrkatâs
Adler	homâ	np. humâ, humâi
Wiedehopf	šûneh sar	np. šâneh-ser
Sperling	čukû	np. čukûk (in den Lexica)
Stachelschwein	siχur	np. siχûl
Igel	Jâjik	np. šûkeh
Hahn	orus	np. χorûs
„ kräht	„ heχîneh	np. „ miχâned
Huhn hat Eier gelegt	mûrχ χâjeh kerd	(np.)
Taube	kûtiχ	kurd. kewûk
Eidechse	sîsûmâr	np. sûsmâr

Frosch	wak, gûk	kurd. baq, np. γûk
faules Ei	χâjeh geneh	np. χâjeh-i gandeh, gandideh
Spinne	kerahtîn	np. kârtan, kârtaneh
Spinnengewebe	kerâšk	np. kelâš (Spinne)
Käfer	sisk	np. sûs
Ameise (schwarze)	morik	np. mûrčeh, mirûk, baktr. maoiri
„ (weisse)	tardeh	np. tardek ein den Weizen fressender Wurm (in den Lexica)
Heuschrecke	matah	np. malaχ, baktr. maδaχa
Biene	zambîl	np. zambûr
Wespe (kleine, gelbe)	zambîl zâlû	zâlû Nebenform von zardû = gelb
„ (grosse, braune)	zambîl ôlikî	
Wachs	mîm	np. mûm
Stachel	siχ, zahr	np. siχ, zahr = Gift
Biene sticht	zambîl siχ hekudah	zambûr siχ mizaned
Laus	sebeš	np. šepuš, šupuš, šipiš, supus
Butter	maskah	np. maskah = frische Kuhbutter
kernen (Milch)	kûden	np. kûbîdan = schlagen, zermalmen
Haar	mîd	np. mûj, mû
Schnabel	nišk	np. niš
Nest, Haus	kedeh	np. kedeh
Gräte	âstu mâhi	
Schuppe (lit. Fisch-Feder)	par mâhi	
Mensch	âdim	a. âdam
Leute	mârdum	np. mardum
Mann	mârd	np. mard
das Weib	jen	np. zan
ein Weib	jenûk	np. zanikeh
Kind	wačeh	np. bačeh
Sohn	pôrer	np. pusar [1]
Tochter	dut, duter, doter	np. duχtar
diese Frau hat vier Kinder geboren	mô jenûk čâr wačeh uš zânâdeh	zânâdeh np. zâîdeh
Wo bist du geboren?	kujâ dûnî in dîd?	lit. Wo hast du die Welt gesehen?
Ist dein Vater am Leben?	bâwg šumâ zind ôneh?	

1) S. Zeitschrift XXXV, 403

Er ist todt	marteh	np. murdeh ast
Knabe (vgl. Sohn)	pörer	
kleines Mädchen	dut i kasûk	np. kih (s. Zeitschr. XXXV, 388)
reife Jungfrau	dut i kedeh	
Gatte	mirah	np. mirah, von ar. mîr, Herr, Häuptling
Gattin	jen mirah dâr	
"	ziwûneh	np. zîb Schmuck, zîbâneh geschmückt
Bräutigam	zûmad	np. dâmâd
Junggeselle	mârd hazâb	a. 'azeb, bei Richardson np. âzâb
Wittwe	biweh jen	np. bîweh
Wittwer	" mârd	
heirathen	'arûsûn kertmûn	np. 'arûsî (Hochzeit) von ar. 'arûs (Braut)
Sein Sohn hat meine Tochter zur Frau	pörer vîm duter marâ uš geraft	np. pisareš duχtar i marâ girift
Hochzeit	χašeh	np. χûšî
Vater	bâwg, per, pedar	np. bâb, bâbek, pedar
Mutter	mâr, mâ, mer	np. mâder
die Jungfrauschaft ist genommen worden	dutugî bartah bô	np. duχterî, duχteregî
unfruchtbar	nâzâ	np. nâzâd
schwanger	iškem dâreh	np. šikem dâred
säugen	šîr dâdmûn	np. šîr dâden
saugen	mečâdmûn	np. mekidan
er saugt	mečeh	np. mîmeked
Bruder	berâr	np. berâder
Schwester	χohr	np. χâher
Grossvater	bâ-mas	np. mih (gross)
Grossmutter	mâ-mas	
Vaters Bruder	berâr pedar	
" Schwester	χohr pedar	
Mutters Bruder	χâlû	a. χâl p. χâlû
" Schwester	χohr mâr	

Neffe wird durch Bruder's Sohn, Schwester's Sohn, Nichte, Enkel, Enkelin u. s. w. auf ähnliche Weise ausgedrückt. Stief-Sohn und Stief-Tochter werden manchmal von ihrem Stiefvater oder Stiefmutter pîr zâdeh genannt, was hier der „alt" oder „früher geborene" bedeuten mag.

Greis	kohen mârd	np. kohen
alte Frau	kohen jen	
er ist alt	pîr ôneh	np. pîr
ein Mann von mittlerem Alter	mârd âχteh sâl	a. iχtijâr

er ist gestorben	vîn martah	np. murdeh ast
Sklave	čâker	np. čâker
er starb noch jung	jâhel bô, mart	d. i. er war jung (a. jâhil) (und) starb
Leib, Körper	badan, pêker	np. badan, peiker
Knochen	âstû	np. astah, ustuχwân
Blut	χîn	np. χûn
Schleimhaut	lûtâweh	
Schädel	âsti sar	d. i. Kopfknochen
Hinterkopf	pe kelleh	np. pes kelleh
Gesicht	rî, sirt	np. rû, a. ṣûrat
Auge	čem	np. čašm
Brauen	burâ	np. ebrû, berû
Augenlid	mûjeng	np. mažeh, kurd. mižank
Wimper	perek	np. pirk, pilk
Pupille	pâdišah čem, lûpatû čem	
Ohr	gôš	np. gûš
Wange	koft	np. kup
Nase	pûz	np. pûz, pûzeh
Mund	tuh	np. tuh = der Speichel
Lippe	lâw	np. lab
Unterkiefer	čunah	kurd. čenge
Backenzähne	dandân âsiâwî	np. dendân-i âsijâ
Vorderzähne	„ piš-teh	np. dendân-i piš
den Bart rasiren	tiγ kuštmûn reš	np. tiγ zaden be-riš
„ „ schneiden	weraštmûn reš	np. χerâšiden
Hals	gerî	np. girî, sanskr. grîvâ
Kehle	gulî	np. gelû
Arm, Hand	dašt	np. dast
Oberarm	bâl	np. bâzû
Finger	nowân, nawûn	
Daumen	šast	np. šast
Zeigefinger	nowân allah	vgl. np. angušt-i allahχwân
Mittelfinger	nowân sar boland bâlâ	
Ringfinger	nowân mâr kačil	
der kleine Finger	nowân kačil	
Nagel	kewešk	
Magen, Bauch	iškem	np. iškem, šikem
Nabel	nâfk	np. nâf
Lunge	sus	np. šuš
Ader	ruk	np. rek
Leber	jagar	np. jiger
Gedärme	rûti	np. rûdeh
Anus	dum	np. dumbeh, dum
Glied	χor	

Hoden	χâjeh	np. χâjeh
Gebärmutter	iškem mâr	
Knöchel (des Fusses)	gûzek	np. gûzek
Knie	sûnî	np. zânû
Kniescheibe	âîneh sûnî	np. âjineh-i zânû
Rippen	pahlî	pahlû
Weiche	gurdeh	np. gurdeh
Hüfte	sar sehband	
Wade	gurdeh pâ	d. i. der reiche, volle Theil des Fusses oder Beines
Warze, auch Hühnerauge	dušbit	np. dašbud (misswachsener Knochen), dîžpih (Hautknoten)
Thräne	šah	np. ašk
weinen	šah kertmûn	
Rotz	χel	np. χil
schnäuzen	pûz pâk kertmûn	d. i. die Nase rein machen
speien	tuf wenâdmûn	np. tuf nihâden (andâχten)
Koth	čes	
Urin	gumîz	np. gimîz (in den Lexica)
kacken	mištmûn	vgl. litauisch mèžti (düngen) deutsch mist
pissen	gumîz retmûn	np. riχten
Wind lassen	gûz kenâdmûn	np. gûz
Semen virile	šosr	pehl. šusr
blutige Fluss	pûnî	
Menstruation	pûnî sehô	
"	kinâr	np. kinâr (Trennung, weil die Frau während derselben abgesondert lebt)
waschen	šustmûn, šuštmûn	np. šustan
baden	âw-wer kertmûn	
trocknen	χušk kertmûn	
bleich	rangeš še dil χarteh	d. i. das Herz hat seine Farbe gegessen
stark	nirûmand (selten) zûrmand (np.)	
Gesundheit	tandurustî	(np.)
Krankheit	naχašî	np. nâχûšî
sehr krank	wêzîr	np. bî-zûr (kraftlos)
essen	χartmûn	np. χûrdan
trinken	nûschâdmûn	np. nûschîdan
Hunger	waschnegî	np. gursinegî
ich bin hungrig	me wašneh je	np. men gursineh (gušneh) em

ich bin durstig	me tašneh je	np. men tišneh em
kauen (s. beissen)	Jowâdmûn	np. jâwidan
schlucken	furû bartmûn	np. furûd burdan
Brühe, Suppe	iškenah	np. iškineh

Einige Gerichte sind: *Haft-dân* (7 Körner) von Bohnen, Linsen, Erbsen, Hirse, Reis, Mais und Weizen gemacht. *Sedâb* (Ruta graveolens np. sudâb, ar. sadâb), aus Raute, Knoblauch, Brod, Butter und Sesamöl gemacht. *Suchtû* (np.) aus Kaldaunen, Reis, Butter, sauren Gurken und gehacktem Fleisch zubereitet. *Sirûk* durchlöcherte, in Oel getränkte Weizenmehl-Kuchen; diese werden auch Rôghan Jûšî genannt.

Mittagsmahl	čâšt	(np.)
berauschende Getränke	âraki	a. 'araq
Geschmack	tâm	a. ṭa'm
hören	âšnuftmûn	np. šinuftan
sehen	didmûn	np. didan
salzig	sûr	np. šûr

Kleidungsstücke 1. Männliche.

Dastâr = der Turban, der um die kleine Mütze *âraktschîn*[1]) gewunden wird. Nur in Teherân, Kâschân, Schîrâz und Bûschehr tragen die Parsen den Hut = *kolâ*. Ueber das aus sieben Stücken bestehende Unterhemde, *Sedreh*, kommt das Oberhemde *penârah* (np. pîrâhen). Das Gebetband, *Kušti*, wird von Männern auf dem nackten Körper über dem Nabel getragen. Die Beinkleider heissen *tonbûn* (np. tonbân). Drei verschiedene Röcke giebt es: *dotâî* (np. du tâî, d. i. doppelt), mehr Jacke, kurz und wattirt, und *alχalek* (a. al-χâliq), der unter dem dritten, *Kemâ* (np.), getragen wird. Ueber den Kemâ wird der *Schal* (np. šâl) gebunden. Strümpfe und Schuhe heissen wie im np.

2. Weibliche. Die Frauen tragen fünf verschiedene Kopftücher, die auf folgende Weise umgebunden werden. Das dünne *jul-šîw-sar* (np.) wird wie eine Mütze um den Kopf gebunden und von dem unter dem Kinn zugebundenen *Latschek*, mehr Band wie Tuch, festgehalten. Das *jul-šîw-nârd* wird dann um den Hals gebunden. Ein kleines buntes Tuch *Maknô* a. miqna' wird über Latschek und julšîwsar die Stirne ganz bedeckend um den Kopf gebunden, dann folgt das *Dastmâlsar*, welches vom Kopf bis über die Schultern fällt und mit einer Nadel unter dem Kinn befestigt wird. Man sieht von dem Kopfe einer Frau nur das Gesicht von den Augenbrauen bis zum Kinn. Das Maknô bedeckt die Stirn. Die Frau trägt das Gebetband wie eine Schärpe, von der Schulter

1) Von np. 'araq-čîn (den Schweiss aufnehmend).

bis zur Hüfte, über dem Unterhemde, welches letztere kein Sedreh ist und *Šir-kušti* genannt wird. Ueber das Šiwkušti kommt das kurze Oberhemde *penârah*. Die Frauen tragen keine Unterröcke sondern Beinkleider, *šelwâr* (np.) genannt; diese sind aus bunten Stoffen angefertigt, sind der Witterung gemäss dünn oder wattirt, oben weit und bauschig, unten, etwas höher als die Knöchel, eng. Die eng anschliessende Jacke mit engen Aermeln heisst *Mînâšûk*. Andere Jacken haben np. Namen. Gehen wohlhabende Frauen aus, so werfen sie über sich ein viereckiges, baumwollenes, blau und weiss gestreiftes Tuch; dieses heisst *čâder šô* (np. čâder šab) und wird nur von den ärmsten muhammedanischen Frauen getragen. Andere Frauen, namentlich Dorfbewohner, gehen ohne *čâder* aus; der Musulman sieht sie nie an, da er sie als unrein betrachtet.

ankleiden	pušâdmân	np. pûšîdan
auskleiden	jul bar kertmân	
Kleider im Allgemeinen	jul	(np.)
Kleider und Bettzeug	jul we palâs	(np.)
Ring (am kleinen Finger)	unguštar	np. anguštar
Ring (am Daumen)	šastî	
„ (am Zeigefinger)	šikûfeh	d. i. Blume
Armband (um das Handgelenk)	mil dašt, gû (np.) χalχâl (np.) u. a.	np. mil-i dast (mil ar.)
Armband (um den Oberarm)	bâfband	np. bâzûband
Nasenring	ḥalkeh-pûz	a. ḥalqah (Ring); dieser wird jedoch nicht mehr getragen. Ohrringe werden auch nicht mehr getragen. Ein alter Mann versicherte mir, dass beide noch vor 50 Jahren in Kerman getragen wurden.
Haus	kedeh, kedah	(np.)
Zelt	čâr	np. čâder
„ aufschlagen	„ kuštmân	(np. zadan)
„ abbrechen	„ wâkertmân	np. bâz kardan
Küche	in Kerman âšpazχâneh	(np.)
	in Jezd pâkewi	von pak (kochen)?
Bett, Bettzeug	jul duwâj	(a.)
	vistara	np. bistar
wattirte Decke	duwâj	(a.)
Kissen	bâlišt	np. bâliš

Kissen	šiw-sar	lit. unter dem Kopf
Teppich auf welchem das Bett liegt	pelâs	(np.)
Thür	bar	np. dar
Thorweg	dalījeh	np. dâlân, der von der Thür in den Hof führende Gang
Thorweg (aiwân)	bar-ger	
Schlüssel	kelīdah	np. kelīd, kilīd
Riegel	kolūk	
zumachen	bastmûn	np. bastan
Dach	puškbûn in Jezd; zar	np. puštibâm
Tischler, Zimmermann	durûdger	(np.)
Schraube	kelīdah, âčâr	np. kelīd, âčâr, der Schraubenzieher (pič die Schraube)

Die Parsen gebrauchen für Küche und Haus nur solche Geräthe und Geschirre die nicht porös sind; unglasirte irdene Töpfe, lederne Eimer u. s. w. werden vermieden. Man sieht die Parsen manchmal, im heissen Sommer, irdene, stark poröse Wassertöpfe oder Wasserkühler (Alcarazas) gebrauchen, jedoch hat jedermann seinen eigenen Topf; der Speichel des Trinkers dringt nämlich in den Topf hinein und macht denselben unrein. Die Parsen gebrauchen auch keine Strohmatten, da sie bald unrein werden und nicht wie Teppiche oder Tücher gewaschen werden können.

Tasse, Becher	tâs	a.-np. ṭâs
Schüssel	tâs jâgeh	d. i. Ort (np. jâigâh) der Tassen
grosser Löffel	kawjeh	np. kafčeh
kleiner "	čamčeh	(np., selten)
Messerheft	dašteh	np. dasteh
Schaumlöffel	bâreh	(np. kafgir)
Haushof	rī kedeh	lit. Gesicht des Hauses, d. i. was man vom Hause aus sehen kann, das Innere.
Früchte pflücken	mīweh čidmûn	np. mīweh čīdan
Kiste	sendiẓ	a. ṣandûq
Pflug	sar âhen	lit. Eisenkopf
Pflugsterz	mâtk	
der Ring, der Pflug und Sterz zusammen hält	gelband	
pflügen	šimiz kertmûn	np. šimiz, šumiz kerdan (nicht gebräuchlich)

Sichel	mangâl, dâs	Sense wird nicht gebraucht. Dâs (np.) ist eine kleine schwachgerundete Sichel, mangâl (a. minjal) ist grösser
graben	kenâdmûn	np. kendan
säen	kâštmûn	np. kâštan
ernten	derô kertmûn	np. derô kerdan
Korn	jûrdâ	pehl. jôrtâk

Es giebt zwei Arten des Dreschens. Die erste ist mit dem *Gerjin*. Dies ist ein kleiner aber ziemlich schwerer Holzkarren mit kleinen Rädern ohne Kranz, also nur aus Nabe und Speichen bestehend, der von Kühen über das auf den gewöhnlich künstlich hergestellten harten Lehmboden gestreute Stroh gerollt wird. Auf dem Karren ist ein kleiner Sitz für den Kutscher angebracht. Die zweite Art ist das Austreten des Getreides durch Esel und Ochsen. Dies wird *gamk* genannt. Die Kermaner sagen *gamk rândan* = den Gamk treiben. Das Reinigen des Getreides geschieht indem man es mittelst grosser Schaufeln, *pârû* (np. pâ-rû, pâ-rûb), gegen den Wind wirft, die Körner fallen zu Boden, die Spreu wird einige Schritte weit weggeweht.

Todtenacker	demâ, astûdûn	np. daχmeh, astû-dân Knochenbehälter
Markt	wijâr	np. bâzâr, armen. waćar
Stimme, Laut	reweš	vgl. sanskr. rava
Gespräch	gaf	np. gap
sprechen	gaf kuštmûn	
sagen, sprechen, rufen	wâtmûn	s. Zeitschrift XXXV, S. 403—404
was sagst du?	či âjî	
sag, imp. sagen	wowâj	np. wâj
Wort	wâjeh	
fragen	parsâdmûn	np. pursîdan
weinen	šah kertmûn	d. i. Thränen machen
lachen	χandeh kertmûn	np. χandeh kardan
niesen	parešneh „	zaza pûreš, vgl. Tomaschek, Centralasiat. Stud. II, 128.
husten	koχ kertmûn	np. χufeh, kurd. kuχek
blasen	puf „	np. puf
schnaufen	hasshass „	onomatop., vgl. a. hashasat
gähnen	âtâweh „	
lecken	leštmûn	np. lištan
beissen (s. kauen)	jowâdmûn	np. jâvidan, žâvidan (kauen)
um Rath fragen	andarz wiâstmûn	np. andarz χâstan

Geheimniss anvertrauen	râz waspartmûn	np. supurdan, pehl. afspartan
bitten	dašt dumneh bodmûn (die Hand am Saum (haltend) sein)	np. dast be-dâman kerdan
sehen	dîdmûn	np. dîdan
erblicken, verstehen	fahmîdmûn	np. fahmîdan
finden	dî kertmûn	np. dîd
sehen	dîd kertmûn	(dîd np.)
riechen	bûd kertmûn	np. bû kerdan
schlafen	χoftmûn	np. χuftan (selten)
schnarchen	χurnâs kertmûn, χur-χur kertmûn	np. χerχer
träumen	χo dîdmûn	np. χâb dîdan
sich niederlegen	darâz kešâdmûn	np. darâz kešîdan
aufstehn	ham-uštâdmûn	np. istâdan
ich bin wach	bîdâr he	np. bîdâr em
er ist wach	vim bîdâr ôneh	
leben	zind bodmûn	np. zindeh bûdan
wohnen	jâgeh dartmûn	np. jâigâh dâštan
wachsen (s. gross)	mas bodmun	
sterben	martmûn	np. murdan
tödten, schlagen	kuštmûn	np. kuštan, im lurischen „schlagen"
gross	mas	np. mih
klein	kasûk	np. kih
dick, stark	durušt	np. durust
die Pinne (englisch pimple)	tezgûg	
Geschwulst Geschwür, Beule	kurû	
Kopfgrind	kal	np. kačel, kal (grindig)
Aussatz	pîsk	np. pîs
Tripper	sejenek	np. sûzanek, sûzek
Blattern	ôlah	np. âbilah
Diarrhoe	dil roweš	d. i. Herzens (Magens) Abgang, vgl. kurd. zik čit und dil-eiš
die Wunde heilt	zaχm χûb wabô	np. zaχm χûb mi-bâšed
„ „ schmerzt	„ dard kereh	np. zaχm dard mi-kuned
es juckt	χorehît	np. miχâred
Narbe, Spur	rad	balutschi rand (Spur), vgl. np. randîdan (hobeln)
Gegenmittel, Bezoar	pâ-zahr	(np.)
Purgirmittel	dâwî kâr	a. dawâ (Heilmittel)
Brechmittel	dâwâ-nâdwen	
Zittern	larzâdmûn	np. larzîdan

greifen	gereftmûn, penârtmûn	np. giriftan, s. Zeitschr. XXXV, 395
hart	kâm	a. qâjem
glatt	saf	a. ṣâf
rauh	zewr	np. zebr
scharf	tij	np. tîz
wägen	sâtmûn, imp. wesenj	np. sanjîdan
ich wägte	mem sât	
Last	bâr	(np.)
Eisen ist fest, Wasser weich (flüssig)	âhen seft ôneh, ô šul	np. sift, šul
laut	tund, boland	np. tund, buland
leise	âstah	np. âhastah
weiss	sabîd	np. safîd
grün	sawz	np. sabz
braun	maleh	
Gestalt	pêker	np. peiker
schön	jowun	np. jawân (jung)
Musik	newâz, sâz	(np.)
dumm	kem-χared	np. kem-χired
klug	dûnâ	np. dânâ
ungeschickt	paχmeh	vgl. gr. *παχύς*?
faul	kehel	np. kâhil
Uebung	kerdâr	(np.)
schnell	zîd	np. zûd
langsam	dîr	np. dîr
Falle	telah	np. teleh
Bogen	kemân	
Pfeil	tîr	
Köcher	tirdûn	
Sehne	zeh	(np.)
Heerde (Schaafe)	rameh	
Besitzer derselben	sâlâr	
Heerde (Vieh)	gô-čarûn	d. i. weidendes Vieh
kochen, backen	paχtmûn	np. puχtan
gar	paχah	np. puχteh
sieden	jusnâdmûn	np. jušîdan, jûšândan
wir sieden	jusmîm	
das Wasser siedet	ô hêjusah	np. âb mijûšed
(Feuer) auslöschen	waniftmûn	
lösche aus, imp.	wanîv	
Feuer ist verlöscht	taš wâ šô	
„ brennt	taš hêsejîd	np. âteš misûzed
wir brennen Holz	mâ čû (oder ізmâ) sûînîm	np. mâ čûb (hîzem) misûzim
ich habe mich verbrannt	χodra um sûînâ	

Ambos	sendûn	np. sindân
Zange	umbur	np. ambur
Haken	kalîf	a. kalâb, kallâb, kurd. kaleb
Nadel	sejen	np. sûzan
Zwirn	rishûn	np. rîsmân
Scheere	narwâz	
nähen	daštmûn	von baktr. darez, vgl. np. darz, darzeh (Naht)
ich nähe	hédarzeh	
schneiden	beridmûn	np. buridan
stechen	furû šudmûn	np. firû šudan (hinabgehen, d. i. untergehen, sterben)
Spinnrad, Spindel	dîk	np. dûk
weben	waftmûn	np. bâftan
Loch bohren	kut kertmûn	
Netz	dûm	np. dâm
Trommel	tawl	a. tabl
Tambourin (ar. dâjereh)	daf	(np.)
Trompete (von Holz, np. surnâ)	fiχû	vgl. kurd. fik (Rohrflöte)
Trompete (von Rohr)	bîk i bîšeh	np. bûq (a.) i bîšeh
singen	awâz χinâdmûn	np. awâzeh χândan
kaufen	heridmûn	np. χaridan
ich kaufe	meh herîneh	np. mîχarem
verkaufen	herâtmûn	np. furûχtan
Handel treiben	pîlâwerî kertmûn	von np. pîleh-wer (Trödler)
Waare	χâsteh	(np.)
Preis	arj	(np.)
Geld	âlî	
bezahlen	âlî dâdmûn	
Zinsen	sîd	np. sûd
Pfand	gerah	np. gerô
borgen	kerd kertmûn	a. qarḍ
leihen	„ dâdmûn	
ich schulde	me bideh kâr eh	np. bideh kâr, bideh-dâr
arm	bî-čum	np. bî-čîz (s. Zeitschrift XXXV, 354)
reich	čum-dâr	np. čîzdâr
Häuptling	master	np. mihter
*	bân, bânû, χânehbân	np. bân
König	pâdišâh, šâh, jehânbân, χosrô	(np.)

Königin	bânû, bânewân, ziwânî pâdišâh	np. bânû; d. i. Weib des Königs
Dorfbewohner	kešâwerd	np. kešâwerz
	dehkân	np. dehqân
berathende Versammlung	anjûman	np. anjuman
Landbauer	kešâwerd, zêm barziger	
Edelmann	ji	
Arzt	pedešk	pizišk (nur in den Lex.)
Opfer	dâschn	pehl. dâhišn, np. dâšen
Gebet	wustâ	np. awestâ
beten	wustâ χinâdmûn	d. i. das Awesta lesen
Eid	sôgand	np. saugand
schwören	sôgand kertmûn	
fluchen	dušmin dâdmûn	np. dušnâm dâdan
lesen	χinâdmûn	np. χândan
Buch	ketîf	a. kitâb np. kitêb
schreiben	nawištmûn	a. nawištan
abschreiben	rî nawištmûn	
alles was vom Körper abfällt, todter Körper, alles Unreine	nesâ	pehl. nesâi, baktr. nasu
Todtenwascher	nesâ sâlâr	
Dieb	duz	np. duzd
Mörder	kušendah	(np.)
stehlen	duzâdmûn	np. duzdidan
er scheidet sich von seiner Frau (hat sie von sich gestossen)	ziwûneš šeh bar kert	
hängen	âr kešâdmûn, ôlengûn kertmûn	np. boland kešidan
Sieg	firûzi	(np.)
alle sind geflohen	hameh wâšten	np. hameh gašteh end
Kampf	bâham χartegi	np. bâ ham χûrdegi
verfolgen	kafâ pâ kertmûn	
Fahne	dereš	(np.)
Gefahr	wim	np. bîm
Glück	nikbaχt	(np.)
tapfer	boland	(np.)
feige	kutâ, tarsû	np. tarsâ
sich fürchten	tarsâdmûn	np. tarsîdan
gerecht	dâdger	(np.)
ungerecht	sitemger	(np.)
Sünde	wenâh	np. gonâh
Lüge	durû	np. durûγ

Lügner	durû-wâj	vgl. np. duróγ-gû
Lügen	durû wâtmûn	np. duróγ guftan, kurd. dran bežum (ich lüge)
anklagen	wadzed kertmûn	np. badzâd kerdan
wählen	wer guzidmûn	np. guzidan
Belohnung, Rache (das Zurückgeben)	pâdâsch	(np.)
Habgier	âz	(np.)
habgierig	âzwer, âzmand	(np.)
Neid	rešk	np. arešk
Geizhals	nâkes, furûmâjeh, jâll	(np.)
geizig	penârteh	s. Zeitschr. XXXV, 395
verzeihen	guzâšt kertmûn	vgl. np. gudaštan
suchen	pé jû šudmûn	(lit. auf die Suche (np. jû) gehn)
bringen	ârtmûn	np. âwurdan
zurückkehren	pehgertâdmûn	np. pah gerdânidan
verlieren	wâχtmûn	np. bâχtan
hinstellen	aštmûn	von baktr. āχsta?
heben	ištedmûn	
gehen	šudmûn	np. šudan
	raftmûn	np. raftan
Schritt	gâm	np. gâm
stehen	wištâdmûn	np. istâdan
sitzen	šenastmûn	np. nišestan, praes. nišinem
laufen	dowâdmûn	np. dowîdan
knien	dô zûni šenastmûn	lit. auf zwei Knien (np. zânû) sitzen
ich sitze	me nideh	s. Zeitschr. XXXV, 402
springen	ârwaštmûn	np. boland jestan
fallen	dir kertmûn	lit. (sich) lang machen, sich hinstrecken
	keftmûn	kurd. ketin, praes. kevim
sich neigen	sar furûz ârtmûn	np. sar furûd âwurdan
Geh (imp. gehen)	wešô	np. bi-šaw
Komm herein!	biw re tû	np. be-hem raw tu!
Geh hinaus!	wešô bar	bar lat. foras
Zaum	dehnâ	np. dahnah
er fiel vom Pferde	win e asp dir kertah	
zurückbleiben	dumbâl menâdmûn	np. dunbâl mândan
vorausgehen	jilô keftmûn	np. jilô uftadân
sich begegnen	ham šenaštmûn	
	ham rasâdmûn	np. ham rasidan

Man grüsst indem man die rechte Hand auf die Stirne oder Schläfe legt und sich verneigt.

schicken	neftmûn	
haben Sie geschickt?	odnift?	
ich habe geschickt	me omnift	
ein Bote	neftah	
an einem Orte verweilen	hejek jâger menâdmûn	
schneiden	berîdmûn	np. burîdan
der Stock ist zerbrochen	čû hemarteh ôneh	
der Stock bricht	čû hemart hetâ	
zerreissen	derîdmûn	np. derîdan
der Topf ist gesprungen	tulâ terakâdeh	np. tarakîdeh
werfen	wenâdmûn	np. nihâdan
kneten	mušt dâdmûn	np. mušt (Faust)
umdrehen, umkehren	puštenûn kertmûn	von np. pušt (Rücken)
" "	warûneh "	d. i. nach dort machen (war np. ber, ûneh dort)
" "	čapekî "	auf die linke (Seite, np. čap) machen
ziehen	kešâdmûn	np. kešîdan
tragen	bartmûn	np. burdan
reiben	mâlîdmûn	np. mâlîdan
mischen	gelhim kertmûn	d. i. zusammen (kurd. gel mit, him np. hem) machen?
umrühren	jenâdmûn	np. jumbîdan?
"	emjedmûn	
eingiessen	kertmûn	np. dar kardan
ausgiessen	retmûn	np. riχtan
Ich giesse aus	herîjeh	
bewachen, wachen	pâs kertmûn	np. pâs kardan
" "	bâs-dârî kertmûn	np. pâsdârî
bedecken	pušâdmûn	np. pûšîdan, pûšânîdan
Deckel	dîkber, bardîzeh	np. dîk, dîzeh, und bar (über)
packen	hampîčâdmûn	np. pîčîdan, pîčândan
anfangen	benâkertmûn	np. binâ kardan (bauen, rüsten)
Der Sommer ist zu Ende	towistûn hejâbô	np. tâbistân, hejâbô aus he (np. az) jâ (Ort np. jâ) ist von seinem Platz gekommen?
messen	andâzeh penârtmûn	np. andâzeh giriftan
kurz	kas	np. kih
gross	mas	np. mih
klein	kasûk	
viel	pur, zîâd	np. pur, zijâd (a.)

selten	χurdeh gâh	lit. wenig Zeit
neu	nû	np. nô
leer	tohî	np. tihî (in den Lex.)
früh	zî	np. zûd
hohl	pît	np. pûk
Kraft	nirû	(np.)
Er ist stärker als du	Win on tû pur nirûtar ôneh	
Er ist kleiner als du	Win on tû kasûktar ôneh	
stark	nirûmand	(np.)
schwach	sust	(np.)
froh, heiter	χašḥal	np. χûš-ḥâl
ernst	turuš rî	np. turuš rûj
er ist traurig	segerehneš tû ham kerteh	segerehn = die Stirn tû (np. tâ) ham kertmûn = falten
oder	čam o rî sheme kerteh	
Trauer	sûk	np. sûg (in den Lex.)
Er betrauert seinen Vater	Win ber χater martmûn bâwg-eš sûk dâreh	Er hat Trauer für (np. ber χâṭir) das Sterben seines Vaters
ich bedauere ihn	Dil me-sejed ber win	Mein Herz brennt für ihn
Warum bist du so traurig?	čira môčineh tû χôd hefurû šedî?	Warum bist du so (s. unten) in dich selbst geneigt (abwärts)
sich ärgern	renjâdmûn	np. renjîdan
Scham	âzarm	(np.)
wünschen	wîâstmûn	np. χâstan
denken	andišeh kertmûn	np. andîšeh kardan
versuchen	azmâjiš kertmûn	np. âzmâjiš kardan
	azmâdmûn	np. âzmûdan
Gib Acht!	χaber ušdâ	
erinnern	wîr dârtmûn	d. i. in Erinnerung (np. wîr) haben (dâštan)
vergessen	wîr šudmûn	d. i. aus der Erinnerung kommen (šudan)
lehren	pend dâdmûn	np. pend dâstan
verstehen	fahmâdmûn	np. fahmîdan
wissen	zunâdmûn	np. dânîdan

Die Zahlwörter sind mit wenigen, kleinen Ausnahmen wie im np. z. B. 6 = šaš, 7 = hapt, 20 = wîst, 50 penžeh (np. šiš, haft, bîst, panjâh).

zählen	šimârtmûn	np. šimurdan
rechnen	hasîb kertmûn	a. ḥisâb
ein viertel	čahârjek	(np.)
ein drittel	sehjek	(np.)

ein zehntel	dahjek	(np.)
einmal	jekbâr	(np.)
wann	kohd	baktr. kaϑa (s. Zeitschr. XXXV, 409)
früher	dar zamûn bastûn	np. der zamân-i bâstân
„ auch	pîšînegûn	np. pîšînegân (die Vorfahren)
morgen	bûnda	np. bâmdâd
im nächsten Jahre	dar sâl beh	np. sâl-i diger, beh baktr. bitja (s. Ztschr. XXXV, 368)
vor zwei Jahren	dô sâl pîšûn	np. du sâl pîšîn
im letzten Jahre	sâl wedârtah	np. sâl-i guδašt
im nächsten Monat	mâhgûn beh	np. mâh-i diger
soeben, sogleich	noweh	np. nô, kurd. ži-nuwê
wohin	unkujâ	
woher	hekujâ	s. Zeitschr. XXXV, 354. 355. 374. 385. 412.
hier	moneh	
dort	woneh	
überall	hameh-jâger	np. hameh jâ (jâigâh)

Ich, me; du, tû; er, sie, wîn; wir, mâ; ihr, šumâ; sie, wîja, išûn; s. Zeitsch. XXXV, 348. 349.

Er liebt mich	wîn mara šewah	s. daselbst 412—413
ich wasche mich	me χodra šûreh	
er giebt mir Brod	wîn heme nûn hetah	
er schlägt mich	wîn mara kûdah	
dieser	mô	baktr. ima
jener	wîn	np. این (dieser)
diese (plur.)	mihaweh [1]	
jene „	wîbeh [1]	
jemand	îkî	np. jekî
jeder	hamekî	np. hameh-kes
keiner	hiškî	hič-kes
alle	hameh	hameh
allein	tahnâ	np. tanhâ
nur er	wîn tahnâ	
sogar er	wîn be [1]	
wer	ki, keh	np. ki
wessen	mâl keh	np. mâl-i ki
wem	hekeh	np. az ki
was	či	np. či
nichts	hič	np. hič
wie viel	čenta	np. čand, čandtâ

1) weh, beh scheint „andere" zu bedeuten, was die adverb. Bedeutung „auch, sogar" annehmen kann (eigentl. zweitens).

anders	jûr beh	np. jâver, kurd. jâr
so	mô činèh	np. činin, činûn
" in Jezd	môseh	s. Zeitschr. XXXV, 403
vielleicht	balkum	np. balkeh
draussen	û-bar	s. Zeitschr. XXXV, 354
hinten, hinter	dumbâl, pas	(np.)
vorn, vor	pîš	(np.)
unter, unten	tok	np. tah
abwärts	hetok	
aufwärts	hebâlâ	np. az bâlâ
zu	he, ber	np. az, ber
von	ûn, šeh	
er ging mir vorbei	win ûn me wedârt	np. û az man guđašt
für dich	ber tû	np. berâî tû
entgegen, gegen	he, wer	np. az, ber
entgegen dem Winde	rî wer wâd	np. rû beh bâd
ohne	bedûn, wî	np. bedûn, bî
seit	ûn ûwaχt	np. az ân waqt
Führer	râh-ber	(np.)
führen	pendâdmûn	np. pendîdan (ermahnen)
färben	reng kuštmûn	vgl. np. reng afgendan
Färber	reng-rîz	(np.)
Das Blut floss	χîn he-rît šô	np. χûn riχteh šud
das Pferd trinkt	asp ô he-χurah	np. asp âb miχured
ich tränke das Pferd	me he asp ô heteh	np. beh asp âb mîdahem
mir ist kalt	me sart-eh	np. sard-am ast
mir ist heiss	me germ-eh	np. germ-am ast
es regnet	he-wâreh	mîbâred
er soll sterben	ušewâ marteh	np. bâjed murd (s. Ztschr. XXXV, 412—413)
hier ist er	win he môneh wâ	
wo war er	kujâ bô	
Das Wasser wird zu Dampf, der Schnee zu Eis	ô boχâr he-bût wa warf jaχ he-bût	a. boχâr, np. barf, jaχ
Es wird spät	dîr he-bût	np. dîr mîšewed
Ich sah weder Pferd noch Mann	nah aspi um dî nah âdami	np. nah asp dîdum nah âdam
Dieser Wein ist theuer und schlecht	mô χêrô ham wad ôneh ham gerân	np. în šerâb ham bad ast ham gerân
Ich dachte er wäre reich, aber ich höre dass er arm ist	χiâlum ker âlîdâr bô, ammâ ušnoweh čum nâdâreh	a. χiâl, ammâ, np. χiâlem keh pûl-dâr bûd ammâ mîšenowem keh čîz na-dâred
Ist das Dorf wo wir hin gehen müssen fern oder nah?	dehi keh munhewâ wešîm dîr ôneh jâ nazdik?	

Je älter er wird, desto geiziger wird er	ḫar či pîrtar bût penârtchtar bût

Schneiden = *berîdmân.*

ich schneide	me hebîrneh	ich schnitt	umberîd[1]
du schneidest	tû hebîrnî	du schnittst	udberîd
er schneidet	vin hebîrnah	er schnitt	ušberîd
wir schneiden	mâ hebîrnîm	wir schnitten	munberîd
ihr schneidet	šumâ hebîrnît	ihr schnittet	dûnberîd
sie schneiden	wîjû hebîrnin	sie schnitten	šûnberîd

ich werde schneiden, χâhem berîd, wie im np.
geschnitten, berîdeh
schneide, berîd (np. bur)

Graben = *kenâdmân*, np. kendan.

Pr. me hekeneh; Perf. umkenâ; Fut. χâhem kenâ; Imp. kenâ (np. ken); Part. kenâdeh.

Schlagen, tödten = *kuštmân*, np. kuštan, kûftan.

Pr. hekûdeh (np. mi-kûbem, kurd. di-kûtim); Perf. umkušt; Fut. χâhem kušt; Imp. kuš; Part. kušteh.

Machen = *kertmân*; np. kerdan.

Pr. hekereh (np. mi-kunem); Perf. umkert; Fut. χâhem kert; Imp. ker (np. kun); Part. kerteh.

Gehen = *šudmân*; np. šudan (gehen, werden).

Pr. hešeh, er geht hešut; Perf. umšôjeh udšôjeh, uš-šô, munšôîm und wušôîm, wušôît, wušôjin; Part. šedah; Imp. wešô.

Sagen = *wâtmân*; (wât Wort (baktr. aoχta aus waχta, sanskr. ukta) in einigen pers. Dialecten gebräuchlich).

Pr. hewâjeh; Perf. umwât; Imp. wâ; Part. wâteh.

Sein = *budmân*; np. bûdan, šudan, hastan[2]).

Pr.	wâjeh, ôneh	Perf.	bôjeh, šedeh,
ich bin	ḫî, ônî	ich war	bôjî, šedî,
	ḫah, ônah	ich wurde	bô, šô,
	waḫîm, ônîm		bôjîm, šedîm,
	waḫît, onît		bôjît, šedît,
	hin, hind, onin		bôjîn, šedin.

Fut.	hebeh, beh	Imp. bedah	
ich werde sein	hebî, bî	sei	
ich werde	hebût, bût		
	hebîm, bîm		
	hebît, bît		
	hebin, bin		

---

1) S. Zeitschr. XXXV. 348. Note.
2) Daselbst 365. 403. 411.

Wenige von den Parsen in Persien können die Zendschrift lesen: in Kerman war nur ein einziger, nämlich der Dastûr, der Zend las. In Jezd giebt es mehrere. Alle Parsen mit Ausnahme der Ackerbauer lesen und schreiben neupersisch. Viele haben auch etwas Kenntniss des Arabischen. Unter den Frauen würde man schwerlich eine finden, die lesen und schreiben kann. In den Schulen wird sehr wenig gelehrt: Lesen, schreiben, rechnen. Einige Parsen beschäftigen sich mit Astrologie und der dazu nöthigen Astronomie und können mit Astrolaben die Breite eines Ortes bis auf einen halben Grad ausrechnen. Von Geographie haben sie nur eine Ahnung. Ihre Geschichte ist Ferdûsi. Avesta, Desâtir, Dabistan, Dinkerd und andere Werke werden von einigen, aber nur oberflächlich, studirt. Ein Dastûr liess sich von mir einige Erläuterungen verschiedener, das Avesta und Zoroaster berührenden, Punkte geben und schrieb sie in neupersischer Sprache nieder. Obwohl ich von der Sache wenig wusste, schien es ihm dass ich mehr als er und andere Dastûren bewandert war. Alle Schulbücher, sogar den Qorân, beziehen sie von Indien. Ein Parse würde in Jezd und Kerman nicht wagen einen Qorân in Gegenwart eines Musulmanen zu lesen, man würde ihm auch keinen verkaufen.

Kurze ethnologische Notizen.

Jezd liegt in einer sandigen höchst trockenen Ebene. Ungefähr zwei geographische Meilen im Westen ist das zehn bis zwölftausend Fuss hohe (absolut) Löwengebirge mit den reichen zu Taft gehörigen Ortschaften, im Osten, ungefähr drei Meilen weit, sind hohe öde die Grenze zwischen Jezd und der östlichen Wüste bildende Gebirge. Die geographische Lage der Stadt ist 54° 20' öst. Länge v. Greenwich, 31° 54' Breite, und 1280 Meter ü. d. Meere. Das Wasser welches hauptsächlich von den westlichen Bergen kommt ist nicht reichlich aber gut. Brunnen mit vorzüglichem und immer klarem kaltem Wasser giebt es viele in der Stadt. Der Winter in Jezd ist milde, Schnee fällt wohl, bleibt aber nicht lange liegen. Das Frühjahr ist angenehm, der Sommer sehr heiss aber gesund; im November oder December fällt der erste Regen. In Folge der schnellen Abkühlung des die Stadt umgebenden Sandbodens sind die Sommernächte immer kühl. Das Klima ist sehr trocken, die Umgebung der Stadt höchst pflanzenarm. Da die Richtung der Bergketten von Nordwesten nach Südosten ist und die Jezder Ebene auf beiden Seiten wie ein Thal von hohen Bergen begränzt wird, ist auch die Hauptrichtung der Winde entweder S. O. oder N. W. Die kühlen Winde kommen vom N. W. und viele Windthürme (Bâdgir) sind nur nach N. W. offen. Das Land in der Umgebung von Jezd ist hauptsächlich mit Mohn (für Opium) bepflanzt, wofür der trockene, sandige Boden sehr günstig zu sein scheint. In den Ortschaften der westlichen Ge-

birge gedeiht der Mohn nicht gut, das Klima ist dort rauher, der Boden humusreicher und feuchter.

Kermân liegt unter 57° öst. L. v. Greenwich, 30° 17′ B. und 1780 Meter ü. d. Meere in einer trocknen, sandigen, von hohen Bergen eingeschlossenen Ebene. Im Süden und Westen sind die Berge drei bis vier geogr. Meilen entfernt, im Osten sind sie in unmittelbarer Nähe der Stadt, im Norden ungefähr zwei Meilen weit. Die Gebirge im Süden erheben sich bis zu 13600 Fuss ü. d. M., die im Osten zu 10,000, die nördlichen und westlichen sind niedriger. Von den ersteren kommt das Wasser für Kermân; Brunnen giebt es wenige in der Stadt. Das Klima ist sehr trocken und wegen häufigen plötzlichen Temperaturwechsels ungesund.

Der Winter in Kerman ist ziemlich mild, der Frühling sehr ungesund: es ist dann schon ziemlich warm in der Ebene, die Berge im Nordosten und Süden sind jedoch noch mit Schnee bedeckt und die von dort her kommenden Winde sind eiskalt und für die Gesundheit der Kermaner höchst schädlich. Der Sommer ist nicht sehr heiss. Im September oder October fällt gewöhnlich der erste Regen.

Kerman wird oft von Stürmen heimgesucht, die einige Reisende trockene Nebelstürme genannt haben. Sie kommen gewöhnlich von Süden oder S. W. und dauern eine bis zwei Stunden. Am 29. September 1879 um 5 Uhr Nachmittags fing ein solcher Sturm an. Der Wind wehte stark von S. S. W. Erst kamen dicke Staubwolken; als diese sich jedoch gelegt hatten blieb die Luft so zu sagen mit sehr kleinen Staubkörnern vermischt, so dass man Gegenstände, Häuser, Bäume auf 100 Schritt Entfernung nicht mehr sehen konnte. Der Luftdruck auf den Barometern blieb normal; die Barometer zeigten keine Schwankung. Um $5^1/_2$ Uhr stand das trockene Thermometer auf 70° F. das nasse auf 54°,5. Um $6^1/_2$ Uhr, als der Wind etwas nachliess, zeigten die Thermometer 69° und 57°. Um 7 Uhr hörte der Wind gänzlich auf. Um 8 Uhr waren die Thermometer 65° und 58°; um $10^1/_4$ Uhr 63° und 57°.

Auch hier wie bei Jezd wird der Mohn viel gepflanzt. Getreide, namentlich Weizen und Hirse, gedeihen am besten. Die Kermaner Ebene ist höchst pflanzenarm.

Die Haare der Parsen sind schlicht, aber dick und hart. Das Haar ist meistens schwarz oder dunkelbraun. Hellbraune Haare sind sehr selten. Von einem Parsen mit rothem Haupthaare habe ich nicht gehört, einer mit rothem Bart befindet sich in Kerman. Braune, auch gelbliche Bärte sieht man manchmal. Die Augen sind dunkelbraun oder schwarz, graue und blaue sind selten. Die Augenbrauen sind gewöhnlich dick und buschig bei den Männern, dünner und schön gewölbt bei den Frauen. Die Hautfarbe ist etwas gelblich, rothe Wangen sieht man selten, meistens nur bei

Frauen. Die Stadtbewohner sind alle bleich und mager; beleibte Parsen giebt es überhaupt kaum in Persien.

Ich hörte in Kerman von zwei Männern die ihre Ohren, und von drei, die ihre Kopfhaut selbständig bewegen konnten. Das Erröthen ist häufiger bei den Frauen als bei den Männern. Ein junger Mann, Namens Aflatûn (Plato), der in Kermân Unterricht im Englischen giebt, erröthete bei der geringsten Gelegenheit über Gesicht, Ohren, Nacken, Hals und Brust bis zur Herzgrube. Zwei oder drei Parsen wurden statt zu erröthen gelblich braun auf den Wangen.

Das Küssen auf Mund und Gesicht geschieht nur zwischen Männern und Frauen; einem Priester oder Oberen küsst man die Füsse, den Saum seines Rockes oder die Hände; Personen gleichen Standes berühren oder reiben ihre Wangen an einander. Die in Städten wohnenden und nicht Ackerbau treibenden Parsen sind viel dem Trunk ergeben. Kinder im zarten Alter habe ich grosse Gläser voll Branntwein trinken sehen; ihre Eltern trinken reichlich. Das Getränk ist 'Araq, von Datteln oder getrockneten Weintrauben destillirt, oder Wein. Von Jugend auf an spirituose Getränke gewöhnt werden die Parsen selten betrunken, sie sind aber schwächlich und haben bleiche, gelbliche Gesichter.

Die Stellung der Mutter während der Geburt ist sitzend, etwas nach hinten übergebeugt; drei Frauen unterstützen sie dabei, eine hält die Knie, die andere den Rücken, die dritte streicht den Unterleib von oben nach unten und empfängt das Kind. Die Nabelschnur wird mit einer Scheere geschnitten. Das Kind wird dann mit warmem Wasser gewaschen und sein Leib mit einem Tuche fest zugebunden. Ein Priester ist im Hause und betet für Mutter und Kind. Etwas mit warmem Wasser flüssig gemachter Kandis-Zucker wird dem Kinde in den Mund gegossen, einige Stunden später erhält es frische Butter mit Zucker vermischt. Am dritten Tage nach der Geburt erhält es Muttermilch.

Zur Zeit der Geburt bekommt das Kind einen Namen, am dritten Tage erhält es einen zweiten Namen. Der erste wird der Kût-Name genannt (wo Kût die Haltung der Mutter während der Geburt bedeutet); viele Kinder erhalten jedoch nur einen Namen.

Einige Namen sind:

M ä n n l i c h e: Guschtâseb, Schehriâr, Bahman, Bahrâm, Nûschirwân, Dinjâr, Chodâdâd, Chodâbachsch, Bachtjâr, Mihrgân, Djehânbachsch, Rustam, Kêchosrô, Âûrmazd-jâr, Ardischir, Nôzar, R a s c h i d, Schirzâd, Isfandiâr, Zohrâb (diesen Namen schreiben die Parsen mit ȝ = ظ), Âderbâd, Ferâmerz, Siâwuchsch, Djemschîd, C h o d â m u r â d, M u r â d, K e r i m, Mehrbân, Djawânmard, Tahmûras (wird mit ث = th geschrieben), A l l a h j â r, Jâdgâr, Berchûrdâr, Nôrûz, Sarwesch, Jel, Fûlâd, Dârâb, Kemendâr, Djehângîr, Sarafrâz, Zindeh, Mâhzarîn, Lohrâsb, R a h m â n, Burzû,

Feridûn, Sâm, Schâhzâd, Nâmdâr, Kêûmarth, Bâmân, Mâhjâr, Ferwed, Pîr, Manûtschehr, Zâl, Iskunder. Einige von diesen sind arabischen Ursprungs.

Weibliche: Gohar (Juwel), Nabât (Zuckerkandis), Sitâreh (Stern), Kôkeb (a. Planet), Churschîd (Sonne), Fîrûzeh (der Türkis), Gul (die Blume, auch Rose), Gulandâm (die Schlanke), Guldasteh (der Blumenstrauss), Gulbarg (Rosenblatt), Gulrang (die Rosenfarbige), Gultschehreh und Gulrû (das Rosenantlitz), Gulistân (der Rosengarten), Gulbîbî (die Rosendame), Bîbî (Herrin), Bânû (Prinzessin), Ferchundeh (die Glückliche), Mâhbânû, Mihrbânû, Pêmâ, Bûstân, Lêlî (a.), Schîrîn, u. s. w.

Die Frau verlässt das Wochenbett am sechsten Tage, nimmt ihre Mahlzeiten jedoch nicht mit andern Mitgliedern der Familie bis am vierzigsten Tage nach dem Gebären.

Der Beischlaf ist auch vor dem 40. Tage verboten. Am vierzigsten Tage ist die feierliche Reinigung der Mutter: warmes Bad, Gebete, Schmauserei. Ihre Betten, Kleider u. s. w., die sie seit dem Gebären benutzt hat, werden an einen verlassenen Ort in den Bergen gelegt und mit Steinen bedeckt. Arme Leute waschen die Kleider und benutzen sie wieder.

Bis zum 6. Tage nach dem Gebären ist viel Gefahr für Mutter und Kind. Es muss immer Jemand bei der Mutter wach bleiben, sonst kommt das berüchtigte Thier Âl mit dem grässlichen Frauengesicht und tödtet Mutter und Kind, trägt auch manchmal das Kind weg[1].

Am sechsten Tage selbst ist eine starke Wache nöthig. Die Mitglieder der Familie setzen sich alle um die Wöchnerin herum und bleiben mit ihr bis zum Morgen des siebenten Tages. Alle müssen wach bleiben, damit der Vogel Schisch das Kind nicht raubt. Dieser Vogel kommt nur in der sechsten Nacht und sollte er die Mutter unbewacht finden, so tödtet er sie und trägt das Kind weg.

Die Säugungszeit währt nie weniger als ein Jahr und zwei Monate, selten wird sie bis zu zwei Jahren fortgesetzt.

Im Alter von sechs Monaten fangen Kinder an zu sprechen: in Kerman war ein Knabe der erst im Alter von drei Jahren anfing, ein anderer, vier Jahre alt, konnte noch nichts verständliches herausbringen. Mädchen sollen früher sprechen als Knaben.

Die Pubertät tritt gewöhnlich im Alter von 14 Jahren, selten im Alter von 13 Jahren ein. In Kerman war ein Fall bekannt in dem die erste Menstruation eines Mädchens im 12. Jahre eintrat.

---

1) In Lexicis ist *Âl* eine der Mutter in den ersten sechs Tagen nach dem Gebären höchst gefährliche Krankheit, dem Aberglauben des Volkes gemäss als böser Geist, Teufel, Djinn.

Während jeder Menstruation ist die Frau sieben Tage, wenigstens, von allen ihren Verwandten abgesondert; ist der Fluss beendigt, so wird die Frau gereinigt und alle ihre Kleider gewaschen; im andern Fall muss sie noch abgesondert bleiben bis der Fluss aufhört. Der blutige Fluss dauert gewöhnlich vier Tage, zehntägige kommen auch vor. Die klimakterische Periode tritt gewöhnlich vom 45. bis 50. Jahre ein. Einige Frauen wurden mir in Kerman genannt, deren erste Menstruation erst im dreissigsten Jahre eintrat. Von den 437 Frauen in Kerman waren zwei, die nie menstruirt hatten, eine dieser hatte fünf Kinder. Man sprach mir von vier solchen Frauen, jedoch nur von zweien ist es bestätigt.

Beschneidung, Färbung der Haare und Tättowirung bestehen nicht bei den Parsen.

Knaben und Mädchen lassen die Haare der Schamtheile wachsen. Bei Knaben ist das Rasiren der Wahl überlassen, Mädchen aber müssen sich am Tage vor der Heirath rasiren. Wenn sie sich nicht verheirathen, so rasiren sie sich nicht. Ein Mädchen, welches sich ohne dass ihre Heirath für den nächsten Tag festgesetzt ist die Schamhaare rasirt, wird von ihren Eltern bestraft und in einigen Fällen als Prostituirte angesehen.

Prostitution kommt fast nie vor. Ein Mädchen, welches sich hat verführen lassen, wird von ihren Eltern mit Stockhieben bestraft und der Mann, der sie verführt, muss, wenn er nicht schon eine Frau hat, sie heirathen. Hat er eine Frau, so muss er dem Mädchen eine für ihren Unterhalt genügende Summe geben, bis sie sich verheirathet. Ein anderer Mann würde sie aber nie zu sich nehmen. Stirbt der Mann, so müssen seine Verwandten das Mädchen ernähren. Wie schon gesagt, dies kommt höchst selten vor, einige Parsen sagen nie. Mädchen werden gewöhnlich gleich nach ihrer ersten Menstruation verheirathet.

Verheirathete Frauen sind, wie im Avesta angeführt, in fünf Kategorien eingetheilt.

1. *Schâhzan.* Wenn die Eltern der Braut und des Bräutigams, und Braut und Bräutigam selbst, alle mit der Heirath einverstanden sind und Braut oder Bräutigam vorher nicht mit einer andern Person verlobt waren, so wird die Frau Schâhzan genannt. Stirbt der Mann, so erbt die Frau alles was er besass, ob er Kinder hinterlässt oder nicht. Sie hat volle Rechte über Kinder und Eigenthum, kann das letztere vertheilen wann und wie sie will, ist aber als Stellvertreterin ihres Mannes anzusehen.

2. *Ajûkzan.* Wenn ein Mann nur Töchter und keinen Sohn hat, so giebt er seine Tochter einem Manne als Ajûkzan (Ajûk soviel wie anvertrautes Gut, Pfand) mit der Bedingung, dass ihr erster Sohn der Erbe ihres Vaters ist. Nachher wird sie Schâhzan.

3. *Sitûrzan.* War die Ehe eines Paares kinderlos und der Mann stirbt, so verheirathen die Verwandten des Mannes die Wittwe

als Sitûrzan, was die Bedingung einschliesst dass die männlichen Kinder der Wittwe die Erben des verstorbenen Mannes werden.

4. *Tschâkerzan.* Wenn eine Schâhzan, deren Mann gestorben ist, eine zweite Ehe schliesst, so wird sie tschâkerzan genannt. Sie behält alle Rechte über Kinder und Eigenthum ihres ersten Mannes, hat aber keine über die des zweiten.

5. *Chôdrâizan.* Weist ein Mädchen den Mann ab, welchen die Eltern vorschlagen, und heirathet es einen Andern gegen den Wunsch der Eltern, so ist es *Chôdrâizan.* Sie hat nach dem Tode ihres Mannes keine Rechte über Kinder und Eigenthum, kann also nie Schâhzan werden[1]).

Der Vater giebt seiner Tochter eine Mitgift und bezahlt auch die Ausgaben der Hochzeit. In den meisten Fällen sehen sich die jungen Leute nicht vor ihrer Verlobung, und einige Tage nach derselben ist die Hochzeit.

Ein Mann kann zwei Frauen zu gleicher Zeit haben. Er kann nämlich die zweite nehmen, wenn die Ehe mit der ersten kinderlos bleibt; die erste Frau muss aber darein willigen. Es kommt auch vor dass ein Mann eine dritte Frau nimmt, wenn er trotz der zweiten Frau keine Kinder hatte. Dies kommt äusserst selten vor, man sagt, in ganz Persien ist nur ein Parse mit drei Frauen bekannt.

Im Familienleben werden die Frauen zwar nicht verschleiert, aber von Fremden entfernt gehalten. Frauen in den besseren Familien nehmen ihre Mahlzeiten abgesondert von den Männern ein.

Ehebruch kommt, was die Frauen, bei denen allein er gerügt wird, angeht, selten vor. Eine Frau, die sich eines Ehebruches schuldig gemacht hat, wird von ihrem Manne verstossen, erhält ein wenig Geld, gerade genug um sie einen oder zwei Monate zu ernähren und geht zu ihren Eltern zurück. Der Mann kann wieder heirathen; die Frau kann nur dann einen andern Mann nehmen, wenn der erste seine Erlaubniss giebt oder stirbt. Kinder, die aus dem Ehebruch entstehen, müssen von ihrem Vater und nicht von der Mutter ernährt werden.

Oeffentliche Prostituition soll nie vorgekommen sein. Wird Jemand krank, so wird ihm, bis er todt ist, alle Hülfe und Beistand

---

1) Diese, jedenfalls richtige, Erklärung ist von Mânukdji, einem instruirten Parsen in Teherân. In Kerman und Jezd sagten die Dasturen kurz: 1. eine unbescholtene Jungfrau die den von den Eltern vorgeschlagenen Mann heirathet. Sie erbt wie ein Sohn. 2. eine Jungfrau die sich verheirathet mit der Bedingung dass ihr erster Sohn Erbe ihres Vaters wird. Sie erbt wie ein Sohn. 3. eine verlobte Jungfrau, deren Bräutigam gestorben ist (vor der Heirath); sie erbt wie eine Tochter. 4. eine Wittwe, erbt wie 3. 5. eine Jungfrau, die dem Rath ihrer Eltern nicht folgt, sie erbt nichts. Die Hinterlassenschaft eines Mannes wird in 4 Theile getheilt, nachdem die Wittwe die bona paraphernalia genommen. Drei Theile gehören den Söhnen, ein Theil den Töchtern.

gewidmet. Denkt man dass der Tod eingetreten ist, so wird der Körper auf ein eisernes, bettähnliches und Gâhân genanntes Gestell gelegt; ein Hund wird dann gerufen; frisst er ein Stück Brod, welches auf dem Fussende des Gâhân liegt, so ist der Tod bestätigt; frisst er es nicht, so wird der Körper wieder in das Bett gelegt. Dieses Verfahren nennt man Sagdîd (Hundesehen); es wird drei Mal wiederholt: das zweite Mal nachdem der Körper gewaschen ist, das dritte Mal wenn man den Körper nach dem Dachmah bringt. Frisst der Hund auch zum dritten Male das Brod nicht, so wird der Körper im Hause behalten bis Verwesung eintritt.

Hat der Hund das Brod das erste Mal gefressen, so wird der Körper vom Gâhân genommen und vom Todtenwascher (Nesâ Sâlâr) gewaschen. Mobeden beten. Der Körper wird dann mit alten, aber rein gewaschenen, Kleidern angekleidet, auf den Gâhân gelegt und durch vier Männer nach dem Dachmah getragen. Am Dachmah angekommen nimmt der Nesâ Sâlâr den Körper, unter Gebeten der Priester, vom Gâhân, trägt ihn hinein und legt ihn nieder auf den bestimmten Platz. Der Körper wird lang auf den Rücken gelegt. Das Gesicht des Todten ist mit Ausnahme der Nase und Augen bedeckt. Sechs Mal jährlich gehen die Anverwandten des Todten nach dem Dachmah um dort zu beten, einmal wenigstens müssen sie gehen.

Das Amt des Nesâ Sâlâr ist erblich. Er wird als unrein angesehen, kein Mensch betritt sein Haus.

Die vier „Elemente", Feuer, Luft, Wasser, Erde stehen wie bei den Alten in grosser Verehrung. Schmutziges Wasser wird nur dort auf die Erde gegossen, wo Bäume oder Gras wachsen, um den Schmutz „einzusaugen". Haare, Nägel u. s. w. werden vom Barbier gesammelt und vom Nesâ Sâlâr in die Gebirge getragen und dort mit Steinen bedeckt. Um das Feuer nicht zu verunreinigen, rauchen die Parsen nie.

Priester essen nur reine Speisen, die von ihnen selbst zubereitet sind. Speisen, die von einer Frau mit jungen Kindern oder auch von einer Frau, deren Menopausie noch nicht eingetreten ist, bereitet sind, werden von Priestern für unrein gehalten.

Ich habe hier nur einige Gebräuche der persischen Parsen erwähnt, andere sind in Büchern über den Parsismus aufgezählt. Die jetzigen Parsen, obwohl ihre Sprache verändert ist, haben die Gebräuche ihrer Ahnen beibehalten. Ihre Erbgesetze, Gebete u. s. w. sind alle wie wir sie im Avesta und anderen Büchern beschrieben sehen.

Sendschreiben von Dr. Franz Teufel

an Prof. Fleischer[1]).

Hochgeehrter Herr!

Im Begriff eine weitaussehende und durch den Mangel an Vorarbeiten mit vielfältigen Schwierigkeiten verknüpfte Arbeit zu unternehmen, erlaube ich mir, Ihnen von dem Gegenstande der-

---

1) Mit Zustimmung des Verfassers veröffentliche ich dieses Sendschreiben in der Absicht, die Vertreter, Pfleger und Freunde morgenländischer Wissenschaft mit einem unter drückenden Verhältnissen durch eigene Kraft in aller Stille zu voller wissenschaftlicher Reife herangewachsenen Fachgenossen bekannt zu machen und ihm dadurch zur Ausführung seiner schriftstellerischen Entwürfe von möglichst vielen Seiten die Unterstützung durch Rath und That zuzuführen, welche ich selbst und allein ihm zu leisten nicht im Stande bin. Möchten besonders unsere öffentlichen und Privat-Bibliotheken die zu seinen Arbeiten unentbehrlichen und förderlichen Handschriften ihm nicht vorenthalten! Für deren Sicherheit in solchen Händen würde ich erforderlichen Falles gern selbst Gewähr leisten. — Zugleich mit obigem Schreiben erhielt ich von Herrn Dr. Teufel zu meiner Anzeige von Bachers Ausgabe der Aphorismen und Sinngedichte Saʿdî's (diese Zeitschrift, Bd. 34, S. 289 f.) einige Bemerkungen, die von ebenso gründlicher Kenntniss des Persischen als sicherem kritischen Blick zeugen und von denen ich die völlig zweifellose Mehrzahl, mit öffentlicher Danksagung dafür, zur Berichtigung und Vervollständigung jener Anzeige hiernächst folgen lasse.

S. 393 Z. 7 (zu S. 48 l. Z.). Allerdings أوفرستت in افرستت, aber zugleich بر in بُر zu verwandeln.

S. 393 Z. 11—8 v. u. (zu S. 184 l. Z.). Keineswegs aus V ناخواهی st. بخواهی aufzunehmen; im ersten Halbvers ist و nach ناز, wie auch a. O. vorgeschlagen wird, zu streichen, ناز in نار zu verwandeln und das ganze Bait zu übersetzen: Wenn man ihm sagt: im ewigen Feuer wirst du wohnen mit Pharao und Haman.

S. 395 Z. 12—8 v. u. (zu S. 68 Z. 16). Jede Aenderung unzulässig. Das fragliche Bait bedeutet: Unter die Füsse verliebten Umgangs (geselliger Lust) trat ich alle Heuchelei und Verstellung. معاشرت ist nicht Object von پامال کردم, sondern steht mit پامال im Verhältniss der Iḍâfa. Im Text auch ausnahmsweise durch vertikales Kasr bezeichnet; es wurde auch von

selben, den dabei in Betracht kommenden unmittelbaren und mittelbaren Quellen und der Art, wie ich dieselben zu benutzen gedenke, Mittheilung zu machen, indem ich hoffe, von Ihrer Güte den mir so nothwendigen Rath und Beistand zu erlangen.

Nachdem ich mancherlei geplant was bald das Interesse für mich wieder verlor oder als unausführbar sich erwies, blieb schliesslich, zufällig geweckt durch die vor mehreren Jahren mir übertragene Catalogisirung der muḥammadanischen Münzen des hiesigen Gr. Münzcabinets, meine Aufmerksamkeit auf der politischen und Litteraturgeschichte Persiens und Centralasiens seit dem Aufkommen der Ṣafawî haften. Sie wissen, wie sehr hier beinahe alles noch zu thun ist, obwohl eine Epoche näherer Betrachtung gewiss nicht unwerth erscheint, wo zum erstenmal seit dem Sturz der Sassaniden Irân wieder zu echt nationalem Leben erwachte, nachdem es das ganze Mittelalter hindurch zwar hoher Blüte der Cultur sich erfreut, dabei aber, vielfach zerstückt und meist Bestandtheil grösserer, mongolischen oder tatarischen Herrschern unterworfener Reiche, zu selbständiger politischer Bedeutung so gut wie nie hatte gelangen können [1]. J. Malcolm's history of Persia ist das Werk eines geistvollen Mannes, der von früh an auf den Höhen des Lebens stehend, bedeutend als Militär und Staatsmann, dabei des Landes, dessen Geschichte darzustellen er unternahm, kundig wie wenige, ganz andere innere Mittel zu seinem Werke mitbrachte als etwa Hammer-Purgstall zu seinen zahlreichen Arbeiten; ein lebenathmendes, farbengesättigtes Bild der Zand- sowie der Anfänge der Qagarendynastie zu entwerfen besass er auch hinreichendes Quellenmaterial und diese Partie ist demnach, wenn auch im einzelnen viel zu bessern wäre, im ganzen durchaus gelungen. Sie ist auch von R. Watson in seinem verdienstvollen Werke in würdiger Weise weitergeführt worden. Gänzlich veraltet, ja theilweise völlig ungenügend ist dagegen die Darstellung der

Sicher keinesfalls als „Anstand" gefasst, wenngleich die allzu freie Uebersetzung hier wie so oft nicht sicher erkennen lässt, ob der Uebersetzer die Textworte wirklich ganz genau verstanden habe.

S. 397 Z. 1—2 (zu S. 84 Z. 16, S. 102 Z. 9 und XXXIII Anm. 2 Z. 6) und S. 402 Z. 18—20. Jedenfalls nicht دوستتم zu schreiben, sondern دوستت تم oder mit den Handschriften دوستم; vgl. Fr. Rückert, Jahrbb. f. wiss. Krit. 1828 Sp. 67 Z. 1—5 und Z. 20—22. Ich wüsste nicht wie das dort Bemerkte widerlegt werden könnte.

Ebendas. Z. 5 (zu S. 96 Anm. 6) زجر (Zwang) nicht zu beanstanden.

1) Eine theilweise Ausnahme bildete die Periode der Sâmâniden, aber auch während dieser ruhte der Schwerpunkt der Reichsmacht in den Oxusländern, nicht in den Gegenden welche einst der reichste Schauplatz irânischer Grösse gewesen waren; jene Momente aber, welche in so entscheidender Weise das Leben Irân's in neuerer Zeit beherrschen, fehlten dort in der Hauptsache noch ganz oder waren erst Keime. Die Banû Muzaffar aber vermochten ihren Einfluss nie über Fârs auszudehnen und erlagen bald den Waffen Timur's.

früheren Geschichte Persiens. Für den die Ṣafawî behandelnden Abschnitt ist seine einzige Quelle bekanntlich Kamâl b. Ǵalâl's Zubdu'ltârîch (oder Tawârîch wie andere HSS. bieten), eine nicht ungeschickte, doch als Quellenwerk ziemlich unbrauchbare Compilation; vgl. Morley, descr. cat. p. 51. Ab und zu erwähnt er zwar auch Iskandar Munšî, Šaraf von Bidlîs, sowie für die letzten Zeiten 'Abu'lfatḥ Sulṭân Muḥammad's Werk über die Geschichte seiner Vorfahren, wohl die von 'Abu'l-ḥasan Qazwînî in seinen Fawâ'id-i Ṣafawîjah angeführten Memoiren (wâqi'ât) dieses letzten mit einem Schein von Herrscherwürde auf kurze Zeit bekleideten Sprossen des Geschlechts Ṣafî (vgl. Rieu, cat. of the Pers. MSS. of the Br. Mus. I, 134), — aber nur ganz desultorisch und ohne dass man, namentlich bei den erstgenannten Autoren, recht wüsste wie er zu diesen Citaten kommt. Er steht hierin, sowie an Sprachkenntnissen, — ich rede hier natürlich nicht von philologischen Kenntnissen, sondern nur von einer gewissen Routine, — Hammer'n bedeutend nach, während er jenen an Geist und Formgewandtheit unendlich weit überragt [1]. — Für diese Partie nun die Arbeit Malcolm's aufzunehmen und in einer dem heutigen Standpunct der Wissenschaft entsprechenden Weise auszuführen ist meine Absicht: in festen, bestimmten Zügen hoffe ich den Zustand der irânischen Lande beim Auftreten der Ṣafawî, den Ursprung der letzteren, ihr Emporkommen, ihre Grösse und ihren Verfall, sowie die Culturverhältnisse Persiens und Centralasiens während dieser Zeit zu zeichnen; aber umfassende Quellenuntersuchungen sollen mir erst den Weg dazu bahnen und meinem Werke die feste Grundlage geben, und dass dies mir möglich werde dazu bedarf ich Ihres Beistandes.

Es ist Ihnen bekannt, wie verhältnissmässig reichlich die Quellen für die Geschichte der Ṣafawî fliessen; selbst für die Zeiten nach dem Tode 'Abbâs I. befinden wir uns in einer weit günstigeren Lage als Malcolm glaubte (vgl. I, 387 der schlechten Uebers. von Spazier in welcher mir M's. Werk im Augenblick allein zugänglich ist, sowie ebd. 399 Anm. 2) und Aumer in seinem Catal. der pers. HSS. zu München S. 81 Z. 14—15 vermuthen lässt. Gestatten Sie mir, Ihnen kurz vorzuführen was mir in dieser Hinsicht bekannt geworden; ich thue es in der Hoffnung, dass Ihre Freundlichkeit mich auf etwaige Lücken in meinem Verzeichniss aufmerksam machen werde.

Für die Entstehung des Priesterstaats in Ardabîl bietet reichliches, wenn auch ganz mit Legenden durchwobenes Material Tawwakul Bek's Ṣafwatu'l-Ṣafâ, nebst den späteren Darstellungen Muḥammad Kâtib's von Šîrâz und Ḥusain b. Šaich 'Abdâlu'l-Zâhidî's.

---

1) F. Erdmann's Zeitschr. 15. 501 geäusserte Absicht, die Geschichte 'Abbâs d. Gr. und seiner Vorgänger nach Iskandar Munšî zu bearbeiten, blieb bekanntlich unausgeführt.

anderer Werke allgemeiner Art über Heiligengeschichte etc. zu geschweigen [1]).

Für die Geschichte der drei ersten Könige aus dem Hause Ṣafî möchte wohl Ḥasan Rûmlu's 'Aḥsanu'l-Tawârîch (hat auch andere Titel, vgl. Dorn, mél. as. III, 725—34 No. 55. V, 249 No. 90) die passendste Basis abgeben; zur Controle und Ergänzung sind für Isma'îl I. der betr. Theil von Chwândamîr's Ḥabîbu'l-siar und das im Petersb. Catal. p. 290, jedenfalls fälschlich, dem bekannten Dichter Binâ'î zugeschriebene Šahanšâhnâma, für Ṭahmâsp I. Budaq von Qazwin, Chwaršâh b. Qubâdu'l-Ḥusainî's Târîch-i Ilčî Niẓâmšâh und die in letzterem benutzten (vgl. Rieu p. 107—8) autobiographischen Aufzeichnungen Šâh Ṭahmâsp's selbst, falls diese in der bibl. Spreng. p. 14 No. 205 angeführten „Autobiography of Shah Ṭahmásp“ wirklich vorliegen, endlich für diese ganze Partie Ǵaffârî's Ǵahânârâ und allenfalls Jaḥjâ Qazwînî herbeizuziehen. Chudâbanda's Geschichte, sowie diejenige 'Abbâs I. wird wohl am besten aus Iskandar Munšî's Werk geschöpft werden, wenn nicht die Darstellung des von Rieu p. 184—85 erwähnten Ǵalâlu'l-dîn Muhammad von Jazd sich bei näherer Untersuchung als die glaubwürdigere erweist; daneben gibt es noch manche Specialwerke über einzelne Abschnitte aus 'Abbâs I. thatenreichem Leben, wie die von de Sacy Journ. as. V. 1824. p. 89 als in der Pariser Kgl. Bibl. befindlich genannte Geschichte der Eroberung Churâsân's. Die Regierung Ṣafî's (I.) hat eine ausführliche Darstellung gefunden in einem Werke, dessen Autorschaft bekanntlich zwischen Iskandar Munšî und Muḥammad Ma'ṣûm schwankt, wenn es sich hier überhaupt nur um e i n Werk handelt; vgl. Petersb. Catal. p. 291, Aumer Pers. HSS. S. 80, Dorn in Mém. de l'acad. de St. Pb. 1876 p. 26; ich hoffe diese Frage bald in einem besonderen Aufsatze behandeln zu können, wenn die Confrontation der HSS. von Petersburg, München und Leiden mir ermöglicht wird. Den Anfang seiner Regierung hat der auch sonst bekannte Ḥusain Tafrišî in einer kleinen Monographie behandelt (Flügel, Wien. Cat. I, 260). 'Abbâs II. hat zwei specielle Geschichtschreiber gefunden: Walî Qulî Šâmlu in seinen Qiṣaṣ-i Châqânî (Rieu 190—91) und Ṭâhir Waḥîd in seinem stilistisch hoch gefeierten Târîch-i 'Abbâs-i ṯânî. In die drei letztgenannten Regierungen zusammen gehört Biǵan's Biographie Rustam Chân's (Rieu 188—89).

Für die letzten Zeiten beginnt der Strom einheimischer Geschichtschreibung zu versiegen: wir sehen uns mehr und mehr auf allgemeine, compendiöse Werke angewiesen, unter welchen Muḥammad Mîrak's Rijâḍu'l-Firdaus (vgl. Morley 129—32) eine hervorragende Stelle einnehmen; dazu gesellen sich 'Abu'l-ḥasan's

---

1) Von den Futûḥât-i Jamînî, welche Erdmann Zeitschr. 15, 480 mit 'Utbî's bekanntem Werke verwechselt, vgl. ebd. 180. 89. 90, scheint in europ. Bibliotheken ein Ex. nicht zu existiren.

von Qazwîn Fawâ'id-i Ṣafawîjah und für den letzten Ausläufer der Ṣafawî, die Âl-i Dâûdî, Muḥ. Hâšim's Werk (Rieu 191—92). Freilich scheinen hierher noch die Zeitschr. V, 278 aus der Wetzstein'schen Sammlung angeführte „Neupersische Geschichte“ seit dem Ende der Ṣafawî bis zum Tode Ašraf' Chân's und die bibl. Spreng. p. 14 No. 204 verzeichnete „Hist. of Ṭahmâsp and his predecessors by Moḥd. Mahdiy“ zu gehören; allein erstere, fürcht' ich, hängt irgendwie mit Krusinski's unter dem Titel târîch-i sajjâḥ ins Türkische übersetzten Arbeit zusammen; was letztere anlangt, so halte ich mich, da nicht angegeben ist ob Ṭahmâsp I. oder II., mir das Buch aber noch nicht zu Gesicht gekommen, einstweilen für berechtigt an Ṭahmâsp II. zu denken und eine Verwechselung mit des bekannten Munšî's târîch-i Nâdirî (Gahânkušâ) oder desselben Autor's Durrah für möglich zu erachten.

Einige Stadtgeschichten und 'Inšâ's schliessen den Reigen der prosaischen Quellenschriftsteller; es folgen die Dichter, vor allen für 'Isma'îl I. und Ṭahmâsp I. die schon von Frähn nach Gebühr gewürdigte Chronogrammensammlung 'Ahdî's von Šîrâz; dann die Epiker: für 'Isma'îl I. Hâtifî's Šâhnâma (äusserst selten, weil unvollendet), Qâsimî für 'Isma'îl I. und Ṭahmâsp I., Šânî Taqlu für 'Abbâs I. (Sprenger, cat. of the King of Oudh p. 564; von den Werken Kamâlî's, Šarîfâ Kâšif's und Rafî' Wâ'iẓ's ebd. p. 44. 91. und 114 scheinen keine Copieen sich erhalten zu haben), für Ṣafî (I.) das in Cat. Hafn. von Mehren s. n. CXXXI angeführte Šahanšâhnâma. Für all' diese Reimereien gilt durchaus das von Sprenger Zeitschr. 24, 238 Bemerkte. Es mögen in englischen Bibliotheken, sowie in Paris und vielleicht auch in Italien noch mehr derartige Sachen sich finden; sie sind mir nicht bekannt geworden. Ohne der Dîwâne zeitgenössischer Dichter (die ich jedoch so weit ich ihrer habhaft werden kann sämmtlich zu durchmustern gewillt bin) weiter zu gedenken, hebe ich noch die Taḏkirats hervor, unter denen ausser 'Alî Ḥazîn's Arbeit besonders Ṣâdiqî Bek's Magma'ul-chawâṣṣ für meinen Zweck von grösster Wichtigkeit ist; vgl. Pertsch, die Türk. HSS. zu Gotha S. 139, wo jedoch die Angabe, das Werk behandle nur die Dichter unter 'Abbâs II., unrichtig ist, wie aus dem Verzeichniss der Dichter erhellt [1]).

1) Ob das 'Abbâsnâma Ṣâdiqî's, aus welchem in dessen Magma' (s. Pertsch a. a. O.) und im Bahâr-i 'ağam (bei Vull. s. v. فراغم II 646 b) Matnawîverse angeführt sind, ein episches Gedicht oder ein mit Versen verbrämtes Prosawerk war, weiss ich jetzt nicht zu sagen. War dies etwa die von Rizâ Qulî in seiner Rauḍatu'l-ṣafâ-i Nâṣirî benutzte „histoire des Séfewy de Mirza Sadiq Isfahany, bibliothécaire de Chah Abbas“ (s. Relation de l'amb. au Kharezm de Riza Qouly Khan tr. et ann. p. Schefer, intr. XX)? Ṣâdiqî Beg war Bibliothekar 'Abbâs' II., vgl. Ṭâhir Naṣrâbâdî im Bahâr-i 'ağam bei Vull. s. v. كتاب, II 795 a. Luṭf'alî im Âtaškadah erwähnt jenes Werk Ṣâdiqî's gar nicht.

Dies sind die hauptsächlichsten [1]) persischen Quellen; dass ich die schon von Hammer benutzten türkischen sämmtlich selbst vergleichen werde, versteht sich ebenso von selbst wie umfassende Ausbeute der mittelasiatischen Autoren (möchte es Herrn St. R. v. Weljaminow-Zernow doch endlich gefallen, das 'Abdu'llâhnâma an's Licht treten zu lassen!), der muhammadanisch-indischen, armenischen, georgischen, sowie der europäischen (Reise-) Litteratur und der Numismatik.

So mein Plan; ob es mir gelingen wird, ihn in dieser Weise auszuführen liegt in Gottes Hand; allein angesichts meiner unendlich schwierigen Lage wage ich es kaum zu hoffen. Um derartige Arbeiten glücklich zum Ziele führen zu können, bedarf's entweder sehr günstiger äusserer Verhältnisse oder der theilnehmenden Unterstützung von Seiten glücklicherer Fachgenossen. Jene hat mir mein Geschick versagt; auf diese zu zählen verbietet mir beinahe meine durch Lebens- und Bildungsgang geschaffene Isolirtheit. Von früher Jugend brannte ich vor Verlangen nach gründlicher Kenntniss des Orients, seiner Litteratur und Geschichte; aber durch meine Verhältnisse ward ich gezwungen mich dem Studium der altclassischen Philologie an einer kleinen süddeutschen Universität zu widmen, welche sich des heutzutage selten gewordenen Vorzugs, einen Lehrstuhl für orientalische Sprachen nicht zu besitzen, rühmen darf; häusliches Unglück gestattete mir nicht, wie ich geglaubt hatte hoffen zu dürfen, nach Beendigung meiner Universitätsstudien noch einige Zeit lang unter der Leitung bewährter Meister mit den morgenländischen Sprachen mich zu beschäftigen: es bannte mich an einen Ort der mir für diese Studien so gut wie keine Hilfsmittel bot, in eine Stellung die jenen Mangel aus eigenen Mitteln zu ersetzen mir nur sehr ungenügend erlaubte. Wenn ich trotzdem, ohne Lehrer und ohne hinlänglichen litterarischen Apparat, den Wunsch meines Lebens zu erreichen mich bestrebte, wenn unter dem Druck stets sich steigernden Missgeschicks mein Muth nicht wankte, so war's die Hoffnung, die mich aufrecht hielt, der feste Glaube an die Möglichkeit, durch selbständige Forschung der Wissenschaft mich dereinst nützlich zu erweisen. Aber schon mein erster in dieser Hinsicht unternommener Versuch droht an den oben berührten Klippen zu scheitern. Vor allem — abgesehn von Factoren welche vom Willen des Menschen nicht abhängen —, bin ich in der grössten Sorge darüber, ob ich Zutritt zu einer ganzen Reihe der wichtigsten Quellen je erlangen werde. Von den Bibliotheken des europäischen Continents hoffe ich die betr. HSS. zur Benutzung hierher zu erhalten, freilich unter ziemlich empfindlichen Einschränkungen; aber ich bin nicht verwöhnt. Anders

---

1) Volksbücher, wie das Jatimnâma-i Šâh 'Abbâs in der Chanykov'schen Sammlung Mél. as. V. 240 No. 44 wären gewiss auch nicht unwichtig für die Culturgeschichte jener Zeit.

verhält sich's mit England. An eine Reise dorthin ist für mich nicht zu denken; von der Roy. Asiatic Society etwas geliehen zu bekommen gibt's für mich auch keine Möglichkeit; das British Museum aber wird nach den neuesten Erfahrungen schwerlich mehr Lust haben das Risico auswärtiger Verleihung zu übernehmen, und gält' es auch nur die Verleihung an eine auswärtige Bibliothek. Das East India House und die Bodleiana, beide früher wenigstens ihrer Liberalität halber bekannt, kommen für mich hier insofern nicht in Betracht, als ein gedruckter Catalog der persischen HSS. des ersteren bis jetzt gar nicht, der letzteren bei Uri nur ganz ungenügend vorliegt, ich deshalb auch nicht wüsste was ich, falls überhaupt etwas verschickt wird, verlangen könnte. In Palmer's Verzeichnissen der Sammlungen des Trinity und King's College zu Cambridge aber erinnere ich mich nicht für meine Zwecke etwas erhebliches gefunden zu haben ausser etwa Kings College 238 (cat. p. 16) eine versificierte Geschichte Šâh 'Ismâ'îl's, jedenfalls Qâsim's von Gûnâbâd Werk. So bleibt mir für den Augenblick nur eine Hoffnung: die, durch Ihre Freundlichkeit zu erfahren, ob hier überhaupt etwas zu machen ist; dann, welches der geeignetste Ort, beziehungsweise die geeignetste Persönlichkeit in England ist, mit einem Gesuche anzuklopfen. Ohne die in England befindlichen Quellen benutzt zu haben, könnte ich meine Arbeit nimmermehr vollenden; die des British Museum allein sind gradezu unentbehrlich.

Nun aber ist diese Arbeit, selbst wenn jene ersten Schwierigkeiten sämmtlich hinwegzuräumen glückte, bestenfalls erst in einer Reihe von Jahren fertig zu bringen; ich kann daher von dem Wunsche nicht loskommen, zuerst irgend einen Schriftsteller aus dem bezügl. Litteraturkreise zu veröffentlichen; ich würde bei der Ausgabe einen gesäuberten Text, eine sorgfältige Uebersetzung, Einleitung und Commentar bieten, in welch' letzterem ich mit umfänglicher Herbeiziehung der Litteratur alle sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten behandeln, die Methode meiner Arbeit darlegen und an einem Specimen zeigen könnte, was ich für Kritik und Darstellung jener Geschichtsepoche zu leisten gesonnen und im Stande sei. Allein das für eine solche Publication geeignete Werk zu finden ist nicht leicht. Auszüge, wenn nicht eine Reihe derselben zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt wird, wie z. B. im IV. Bd. von Dorn's „Quellen etc." sind mir unsympathisch, die wirklich bedeutenden Schriftwerke, wie z. B. Iskandar Munšî, Ḥasan Rûmlu u. a. zu umfangreich; so dachte ich bald an Ṭâhir Waḥîd, dessen in Wien befindlicher Dîwân (Fl. I. 599 sq., von Flügel dort nicht mit Sicherheit bestimmt) und in Leiden vorhandener, in Lakhnô lithographirter 'Inšâ mir Gelegenheit gegeben hätten, mit einer Ausgabe des freilich nur formell geschätzten Târîch dieses berühmten Stilisten (vgl. Critical essay on various MSS. works, ar. & pers. Transl. by J. C. p. 28—29, auch im

Petersb. Cat. angef., Haft 'Âsmân p. ۱۱—۱۳) eine eingehende quellenmässige Schilderung der zeitgenössischen Litteratur [1]) zu verbinden, dann an Bîgân's Biographie Rustam Chân's, an Šâh Ṭahmâsp' Autobiographie, aus der türkischen Litteratur an 'Âlî's Nuṣratnâma und Ṣâdiqî's Taḏkirat, welch' letzteres zu wählen ich schwerlich anstehn würde, wenn mir noch eine andere HS. desselben ausser der Gothaer bekannt oder es räthlich wäre, ein derartiges anthologisches Werk nach einer einzigen HS. zu veröffentlichen, während auf die Originalwerke der behandelten Dichter nur in den seltensten Fällen zurückzugehn möglich ist. Hier wenn irgendwo wäre von Ihrer überlegenen Einsicht einen gütigen Rath zu erhalten für mich von unschätzbarem Werthe.

In der Hoffnung durch meine Mittheilungen Ihre Geduld nicht allzusehr ermüdet und einiges Interesse für meine Pläne bei Ihnen erregt zu haben verbleibe ich

Carlsruhe, Mai 1881.

hochachtungsvollst

Ihr ergebener

Dr. F. Teufel,

Assistent der Gr. Hof- und Landesbibliothek

Zu Nâṣir Chusrau's Rušanâinâma.

In Text u. Uebers. v. Prof. Dr. Ethé.

I.

Zeitschrift der DMG. Bd. 33, 644—665.

S. 652 V. 15 خواب خوردی schreibe بخواب وخوردی: du bist nicht nur des Schlafens und Essens wegen da. Die Verbindung dieser beiden Begriffe in solchem Zusammenhang ist eine stehende, vgl. Rušanâin. V. 336, 345, 346.

V. 22 آرايمت بر mir verdächtig, da بر einen vernünftigen Bezug nicht hat. Wäre nicht آراستن in der hier geforderten Bedeutung fast typisch und hätt' ich für die von Vull. I 25b aus dem Burhân angeführte causative Bedeutung von آراميدن grade

1) Bekanntlich ist grade diese Periode der neupersischen Litteratur, obwohl durchaus den Stempel des unaufhaltsam vorwärtsschreitenden Verfalls an sich tragend, insofern nicht ohne Bedeutung, weil in ihr die ši'itische Theologie, deren Ausbildung zur officiellen Dogmatik und Jurisprudenz mit Ṭahmâsp I. begann, mit Muḥammad Bâqir den Höhepunkt ihrer Entwickelung erreichte.

ein sicheres Beispiel zur Hand, so würde ich آرامت vorschlagen: ich will dir einen Ruheplatz bereiten auf einer Rosenflur . . . .

S. 653 V. 28. او schr. و, vgl. das erste Miṣra' des folg. Bait.

S. 655 V. 46a. übs. eine Versuchung für den Menschen ist seine Zunge; vgl. den zweiten Halbvers und V. 48, wo es ausdrücklich heisst, dass gut reden nützlich und niemals schädlich sei.

S. 657 V. 69. رنجی „solch ein Leid", d. h. das Gedeihen des Thoren. Vielmehr ganz allgemein: „ein Leid".

V. 72. Jedenfalls unrichtig übersetzt; den wahren Sinn vermöchte ich jedoch auch nicht mit Sicherheit anzugeben. Vielleicht: Wenn der Thor Entsagung übt ist das (bloss) Dunkel, d. h. er thut es ohne volle Einsicht in den moralischen Werth seines Thuns; vom Weisen kommt Demuth, bei ihm ist Barmherzigkeit. Oder: Kasteit sich der Thor, bleibt bei ihm Dunkel; erniedrigt sich der Weise, wird ihm Barmherzigkeit.

V. 73. اندیشه بودن dem Nachdenken Raum geben (nicht: der Vorsicht).

S. 658 V. 86. از جز بحق داری schr. از جز بحق داری: hoffst du auf etwas anderes als auf Gott. Der gewöhnliche Sprachgebrauch forderte: از جز ز حق داری, doch wird امید داشتن auch mit بر construirt, vgl. Fachri's Wis ô Râmîn (ed. Calc.) p. ٣٣ Z. 9 u. ٢٦ Z. 8, und sonst.

S. 660 V. 106b übs.: Thu's nicht aus Heuchelei, thu's um Gottes willen (از بهر حق = از بهر خدا oder از بهر یزدان).

V. 109. مرد schr. مردی.

S. 662 V. 124b: da du nicht in der Thoren Chronik bleiben, d. h. kein dankbares Gedächtniss gewinnen, keinen Dank erndten wirst.

S. 665 V. 158. بینوش schr. بنیوش (Druckf.).

II.

Zeitschrift der DMG. 34, 428—64.

S. 429 V. 171b ist wohl st. ترونست aus I برونست aufzunehmen. Das و von L zw. حد und قیاس ist blosse Dittogr. von د.

S. 431 V. 180. Schr. mit L und I چه st. چون, streiche die 'Iẓâfat nach یاوه and übers.: Was redest du Ketzerei und

nennst seine Einheit, da du weder von Anfang noch Ende Kunde hast? Daran schliesst sich dann im folg. V. 181 بدانیں علیه خرد — چرا خوانی. Vgl. noch V. 186 b.

V. 186 wohl aus L را ونشو ونما aufzunehmen. روح scheint aus V. 176 interpolirt; die Spur davon hat sich in I: وروح ونما را erhalten.

S. 432 V. 188. Drum tauft' ihn u. s. w. „Drum" steht nicht im Text. کجا ist hier wie oft, nicht nur bei Firdausî, sondern auch bei andern älteren Dichtern = که; das Pronominalsuffix in الیش steht dazu im Verhältniss des عائد.

S. 436 V. 214 und Anm. 1, vgl. 622 Anm. 4. 631 Anm. 7. 635 Anm. 2. 640 Anm. 3 legt Ethé der durch den Reim geforderten Aussprache zu grosse Bedeutung bei. Für mich beweisen all' diese Thatsachen nicht etwa, dass Nâṣir Chusrau mit seinen Landsleuten die betr. Buchstaben oder Wörter im täglichen Leben anders ausgesprochen habe als andere Irânier, sondern bloss, dass er es mit der Versification nicht eben genau nahm. Analoge Erscheinungen finden sich bei den meisten alten Dichtern, während sie selbst bei den mittelmässigsten Dichterlingen neuerer Zeit (ich rede natürlich nicht von persisch schreibenden Türken oder Indern) ziemlich selten anzutreffen sind. Am seltensten freilich erlauben sich derartige Licenzen die Dichter von 'Irâq und Fârs; häufiger die aus Churâsân, am häufigsten vielleicht der formell überhaupt nicht sehr correcte Farîdu'l-dîn 'Aṭṭâr aus Nêsâpûr, der z. B. in seinem Pandn. p. p. de Sacy p. ٣٣ auch den von Ethé p. 631 Anm. 7 hervorgehobenen Reim ایمن : ساکن hat; زنده (vgl. Ethé p. 635 Anm.) sagt nicht nur Farîdu'l-dîn (z. B. Pandn. p. ٨٣) mit Genossen, sondern selbst der an Formvollendung den grossen Dichtern aus Fârs fast ebenbürtige Ǵâmî. Doch von churâsânischen Dichtern will ich jetzt nicht weiter reden; ich ziehe es vor meine ferneren Belege einem Dichter zu entnehmen, der ein Zeitgenosse Nâṣir Chusrau's, dabei aber durch seinen Geburtsort von diesem zu weit getrennt ist, als dass die durch den Reim bedingte unregelmässige Aussprache gewisser Wörter auf gemeinsame dialektische Besonderheiten könnte zurückgeführt werden: ich meine Fachrî (Fachru'l-dîn) aus Gurgân. In dessen Maṯnawi Wîs ô Râmîn finden sich u. a. folgende Reime: آهسته : دانسته, جُستم : بُستم, بَرده : بُرده, بنده : زنده, بُستان : پِستان,

چشم : خشم، جستند : نشستند (und چشما : خشما),
نبستی، رسته : شکسته، دختان : بختان، خروشان : خراشان;
رنده : بنده، رفتی : نرفتی، رفته : خفته، برستی : بشستی، برستی,
بستنجد : بکنجد، رنده : رمنده، رنده : رونده (und umgekehrte
Reimstellung), شستن، شبستان : بستان، سرشتند : شکستند;
نکردم : مردم، شکفتند : رفتند، شکفتن : نرفتن، بستن,
کرفتند : رفتند، گذشته : فرشته، کردی : بردی، کردن : بردن,
نشستند : کشتند، نرفته : خفته، نرفتی : رفتی، نرفته : رفته,
مپرس : چپرس، مجاور : ببرد، کفتی : رفتی، کشتی : نکشتی,
نهفتند : رفتند، نشستن : کرستن، مستی : شستی، مستی : سستی,
خفته : نرفته، خفته : شکفته، نهفته : خفته, ja sogar
جوی : خوی p. ۳۳۳: daneben finden sich selbstverständlich die meisten der angeführten Wörter in Dutzenden von Fällen in ihrer gewöhnlichen Aussprache. Ich habe auch keineswegs ein vollständiges Verzeichniss der durch den Reim veranlassten Abweichungen von der landläufigen Aussprache aus Fachri's Werk liefern wollen; ich stellte vielmehr bloss zusammen, was mir beim flüchtigen Durchblättern meiner Bemerkungen zu jenem in die Hände kam und schloss zudem all' jene Wörter aus für welche durch einheimische grammatische Tradition اقواء bezeugt und gestattet ist wie z. B. p. ۱۴۷ Z. 4 u.: مستم : تندرستم, womit man die Bemerkung des Bahâr-i ʿaǵam bei Vull. s. v. درست I 830 a vergleichen möge[1]). Es ist überhaupt ein misslich Ding,

1) Mit Hülfe dieser Beobachtung ist eine Corruptel aus dem von Charmoy unter dem Titel: „Expédition d'Alexandre le Grand contre les Russes etc." im allgemeinen musterhaft herausgegebenen Fragment des Niẓâmî'schen Iskandarnâma zu entfernen. Dort heisst es p. ۳۰ des persischen Textes (V. 112)

دکر (l. دکر) شاه را نبید از ما درشت چرا بایدش دیده بر روی پشت ohne rechten Sinn. Im ersten Miṣra' haben zwei HSS. (l. اکر) اکر st. دکر, ما درشت st. ما درست; im zweiten eine جست st. پشت.
Es ist zu lesen:

اگر شه را نبید از ما درست چرا بایدش دیده بر روی بست

aus dem Reim bei persischen Dichtern etwas für die Aussprache gewisser Wörter beweisen zu wollen; vgl. darüber die verständigen Bemerkungen C. Salemann's in seinen Četwerostichia Chakani. St. Pb. 1875 (Wwed. p. 30—31); nur gänzliche Unkenntniss der hier in Betracht kommenden Schwierigkeiten konnte demnach Hrn. Bacher (Niẓâmî's Leben und Werke S. 30 Anm. 6) veranlassen, gestützt auf einige Verse Niẓâmî's so zuversichtlich die Aussprache Achsítan st. Achistân zu fordern.

Der Vollständigkeit halber mag man noch zwei Stellen den von Ethé gesammelten beifügen, wo ـَش : ـِش im Radîf steht: Rušanâin. V. 104: بـدانـِش : مـدانـش und Sa'âdatn. V. 103: زبانَش : دانِش vgl. Fachri p. ٧ Z. 11 رامُش : دانِش, wo Grammatik und Sinn verbieten an die Abstractbildung رامِش zu denken.

S. 437 Anm. 3 Z. 5 u. تو schr. او.

S. 438 V. 225 unklar; nach Ethé's Uebersetzung müsste را nach خوشی stehen. Es ist wohl mit Benutzung von I zu lesen: ز آخشیجان: formten sich zusammen aus den 4 Elementen.

S. 440 V. 237 b in der Uebersetzung ganz ungenügend wiedergegeben. Das Miṣra' heisst: Im vierten Mond bildete die Sonne seine Gestalt. Damit stimmt das folgende Bait (238): Nachdem die Sonne dem Embryo Form verliehen, gewinnt dieser auch die Fähigkeit sich zu bewegen.

V. 241. Schr. im ersten Halbvers بدآن st. برآن, im zweiten حالش st. جایش und übers.: In diesem engen Kerker wird allmählich (کشاکش) sein Zustand zwischen Wasser und Blut schön, d. h. er entwickelt sich aus einem formlosen Keim zum wohlausgebildeten Menschen. Grade im Gegensatz der sich immer gleich bleibenden Unerfreulichkeit des Orts (آب وخون, زندان تنگ) und der stufenweise fortschreitenden Entwickelung des jungen Menschenwesens liegt die Pointe der Stelle [1]).

---

d. h. wenn wir dem König nicht behagen, braucht er sein Auge nicht auf unser Antlitz zu heften.

1) So ist z. B. auch Fachri p. ٣٤٣ Z. 7 u. das alberne جانش in حالش zu verwandeln, vgl. ٣٦٥ Z. 9.

S. 444 Anm. schr. رای رزین st. رای زرین, vgl. Zeitschr. 34, 395 Z. 12.

S. 445 V. 271 ist die (schon durch Ethé verbesserte) La. von I ایدر aufzunehmen. E.'s Erklärung der andern La. ist zu künstlich. Sie nöthigt zur Annahme einer doppelten Bedeutung des باز گشتن heimkehren: 1) aus diesem Leben in's Jenseits wandern, 2) von der Prüfung vor Gottes Throne abtreten. Aber nur erstere ist hier zulässig: sie bildet den Inhalt des Capitels. Ein bischen unnöthige Wiederholung darf uns bei einem so geschwätzigen Dichter wie Nâṣir Chusrau nicht befremden; im vorliegenden Gedicht wird uns noch ganz anderes geboten. — Auch das Anm. 4 zu V. 274 (اعتقد) bemerkte leidet an einer gewissen Gesuchtheit.

S. 448 V. 288 ist der zweite Halbvers viell. zu schreiben: دلت را ارمغانی زو تمامست.

V. 290. heillos zerrüttet. Der Herausgeber hat hier wie schon oben S. 447 (V. 287) die bei schweren Verderbnissen unabweisbare Pflicht, sämmtliche Varianten mitzutheilen, leider versäumt. So ist es auch nicht möglich, seine „Combination" nach Gebühr zu würdigen. — V. 290 ist im ersten Miṣra' das تبیرت von G jedenfalls in نیرت zu verwandeln und dies in den Text aufzunehmen. Schwerer ist das zweite Miṣra' zu heilen. Die La. von I scheint dem Richtigen näher zu stehen: wie V. 289 nur angenehme Geruchsempfindung durch die Rose, so ist auch hier wohl nur angenehme Tastempfindung durch Weichheit und Glätte erwähnt, also درشتی zu streichen. Vielleicht ist بیامد in بیابد oder بیآزد zu verwandeln und das ganze Bait demnach so zu schreiben: زذوق ولمس نیرت هست بهره چو از نرمی بیابد (بیآزد) نیست بهره. — Möglicherweise aber bergen auch die uns vorenthaltenen Varr. von G und L etwas Brauchbares.

S. 449 V. 296 آن ورای viell. کآن ورای.

S. 450 V. 303 آنچه عاقند schr. mit L آنکه خمند.

S. 451 V. 312 اگر تو چشم خود را schr. mit L und I اگر چشم خرد را.

S. 457 V. 360 u. Anm. 3) schwerlich richtig übers. und erklärt. Der erste Halbvers ist etwas sonderbar ausgedrückt — wie er im Text steht ist er wohl als Frage zu fassen: sollte Einer dir der Mitwisser deines Geheimnisses werden? —, der zweite heisst: wer wäre wohl besser als du selbst dein Vertrauter?

S. 458 V. 363 liegt durchaus kein Indicium vor, dass die Abschreiber von L und G den Text missverstanden. Dass و im ersten Miṣra' in L fehlt ist ja eine allbekannte rein orthographische Bequemlichkeit. Das و, welches G auch im zweiten Miṣra' hat, ist metrisch allerdings unzulässig, dem Sinn nach dagegen eher besser: بریدن steht dann natürlich intransitiv wie V. 394. 451 (nach L), Sa'âdatn. V. 40. Die La. von I endlich, بریده st. بریدن ist entschieden eleganter, vgl. V. 447; doch findet sich der Infinitiv auch V. 394.

S. 461 V. 384 ohne Reim. Schr. im ersten Halbvers زخمِ بیوم st. زاخمِ بیوم, im zweiten ویرانه mit ا st. ویرانی.

S. 464 V. 407. Der zweite Halbvers heisst wohl: Wie sollte einer den Feind Freund nennen?

III.

Zeitschrift der DMG 34, 617—642.

S. 618 V. 416. Denn Spott u. s. w. „Denn" ganz unpassend. Es handelt sich um فحش، دروغ، هزل. — دروغ und فحش wurden V. 415 abgehandelt, kommt nun noch هزل V. 416. Also: „Und" oder „Aber".

V. 418 genauer: Das Wort welches dem Verstande zum Ruhme gereicht wird zu schwerem Schimpf, wenn du Scherzworte oder Zoten sprichst.

S. 619 V. 423. Der zweite Halbvers bedeutet: Hunde sind schlechtgeartet und schamlos (für Menschen ziemt sich solches Wesen nicht).

S. 620 V. 432. جوهری تو schr. جوهرِ تو, was dann mit عرضی تو reimt. „Accidens ist der Körper, jene Seele aber deine Substanz". — Uebrigens, was Ethé nicht bemerkt zu haben scheint, sind V. 432. 433 schon oben S. 446 zwischen 280 und 281 aus L und I angeführt, freilich in etwas verwahrloster Gestalt; sie passen dort weit besser in den Zusammenhang und sind hier mit L und I wegzulassen. — V. 433 ist falsch übersetzt. Er heisst: Wenn die Weisen von zwei Welten sprechen, so suchen (meinen) sie damit nur diese zwei (Leib und Seele).

S. 621 V. 442 schr. mit I جِدّی st. جبری: wenn du mit dem Forschen nicht Ernst machst. Nur so ist der Zusammenhang mit dem folgenden Bait hergestellt.

S. 622 Z. 7 und 8 schr. mit L und I خِرد st. خود und str. das Tašdîd von سَرّ.

S. 624 V. 459 wohl و im zweiten Halbvers mit L zu streichen, کشی als Frage (oder vielmehr hypothetisch) zu fassen: bist du König, dann (ziemt sich, oder: dann nimm) die juwelenbesetzte Krone.

V. 461 schr. کنجشکان st. کنجشکان, طعمهٔ st. طعمه.

V. 469 wohl La. von I aufzunehmen.

S. 626 V. 475 مُحَذر l. محذر (Druckf.). Uebrigens heisst das Miṣra': lass nichts im Herzen von beiden Welten, was deutlicher in L: lass dein Herz an nichts von beiden Welten (haften).

S. 627 V. 478. Das zweite Hemistich blosse Ausführung des ersten (کار نابوده), was etwa alles dir morgen noch geschehen werde; also „Wer weiss" nicht zu gebrauchen.

S. 628 V. 488. Der zweite Halbvers vom Uebers. seltsam missverstanden. Er heisst: Wisse, sie sind der Scheitel eines Herrschers, d. h. aus dem vermoderten Schädel eines Herrschers geknetet.

S. 629 V. 494. Wohl La. von I aufzun. Es handelt sich in diesem Cap. nicht um Freiheit von irdischen Banden (denn nur diese könnte بند in solchem Zusammenhang bedeuten), sondern von unnöthigem Kummer. — Die Capitelüberschrift ist demnach keineswegs sehr bezeichnend.

S. 630 V. 502 schr. mit L بَردی st. بردی.

S. 631 Anm. 4. L ملکت ایمن l. ملکت ارمین.

S. 632 V. 511 نرکد schr. نُرکد.

V. 513 schwerlich richtig übersetzt. مهره ist hier wohl im Sinne von خرمهره (vgl. V. 522) gebraucht, eine durch das nebenstehende خر veranlasste rhetorische Figur. Der Sinn ist: da (näml. wenn armselige Tröpfe die Grossen ansingen) hängt Einer (کسی) Glasperlen an des Esels Hals.

V. 514. Der zweite Halbvers ohne Metrum. Sehr. کُیهانْت قَدَّیه od. کَیهان بِقَدِّیه st. جیانت بیدیه.

S. 633 V. 519 vgl. Anm. 4. Vom Uebers. missverstanden. Das Bait heisst: Du bist nicht wie diese Dichterlinge mit ihrem thörichten Geschwätz, dass du selbst die Hand mit dem Wasser deines Antlitzes waschen, d. h. selbst deine Ehre wegschütten, vernichten solltest.

S. 634 V. 527. چسم l. چشم (Druckf.).

S. 635 V. 532 viell. st. کرده zu schreiben گُفته, vgl. V. 367. 370. — Es ist jedoch, beiläufig bemerkt, nicht richtig, dass der in L vor 534 stehende Vers den nämlichen Gedanken ausdrückt wie 535. Er heisst: als meine Seele mit ihnen bekannt wurde, war's als ob die Vergänglichkeit aus meinem Haupt entschwunden.

S. 637 V. 546 viell. mit Benutzung von L zu schreiben: گُمارم چون پریشان. — Jedenfalls ist ایشان lebhaft aus der Seele des in Nachdenken versunkenen Dichters herausgesprochen: Wie soll ich ihnen (den Menschen) diese Gedanken übermachen?

V. 550 schr. mit L und I در دل st. بر دل.

S. 642 V. 574. امید وارم schr. اُمّیدوارم.

Aus vorstehenden Bemerkungen erhellt wohl zur Genüge meine Ansicht betreffs der Textüberlieferung und speciell der doppelten Redaction des Rušanâînâma (vgl. ZDMG. 33, 649—50). Ich halte Prof. Ethé's diessbezügliche Hypothese für ganz unerwiesen. Er selbst war nicht im Stande mit Hülfe des Gothanus einen einigermassen genügenden Text herzustellen, sondern sah sich in zahlreichen Fällen gezwungen, den Lss. der beiden andern HSS. den Vorzug zu geben; ich glaubte hierin noch entschiedener vorgehn zu müssen, obwohl ich die Musse nicht hatte diese Frage, zumal hinsichtlich der höheren Kritik, bis in all' ihre Einzelheiten zu verfolgen; um solches mit Aussicht auf lohnenden Erfolg thun zu können hätte es wiederholter eindringlicher Lectüre des Gedichts bedurft. So viel steht fest: die Gothaer HS. bietet nicht einen Text, der zur Grundlage einer Ausgabe gemacht werden dürfte wenn bessere Zeugen vorliegen, dazu ist sie im Einzelnen zu fehlerhaft; sie bietet auch den beiden andern HSS. gegenüber keinen selbständigen, einheitlichen Text, sondern unterscheidet sich von diesen eben nur so, wie Mitglieder zwei verschiedener Handschriftenclassen (— G repräsentirt eine Familie, L und I stammen von zwei selbständigen Abschriften eines Mitglieds der [oder einer]

andern Familie her); das Variiren der Verszahl in den einzelnen HSS. beruht auf dem nämlichen Umstande wie die gleiche Erscheinung bei fast allen persischen Dichtern[1], auf der von bedeutender Anlage zur poetischen Ausdrucksweise getragenen Gewissenlosigkeit persischer Abschreiber, welche in diesem Puncte mit den stupiden Copisten altclassischer Schriftwerke nicht verwechselt werden dürfen. Uebrigens bietet G auch hierin keineswegs stets das Bessere, wie ich schon oben gelegentlich bemerkte und wie es leicht wäre noch an gar manchen Stellen zu beweisen. Einen Vorzug besitzt der Gothanus unstreitig: ich meine die bessere Versordnung im Anfange des Gedichts; dass jedoch die in den andern HSS. sich findende üble Folge der Verse in jene durch ein Malheur, welches dem Archetypus dieser HS.-Classe passirte und dessen Blätter namentlich im Anfang in mehr als einer Hinsicht zerrüttete, erst hineingekommen, nicht aber vom Dichter herrührt, beweist, um von gewissen, gar nicht unwichtigen, äusseren Momenten zu schweigen, die zum Theil ganz sinnlose Verworrenheit der Gedanken, welche so einem vernünftigen Menschen, und wär' er auch kein klarerer Kopf als Nâṣir Chusrau, nicht zugetraut werden darf. Es bleibt nun noch die in G allein sich findende Einleitung: sie mag in den übrigen HSS. durch den gleichen Zufall, der die ersten Blätter in Unordnung brachte, verloren gegangen sein; doch gesteh' ich, von derselben bei der ersten Lectüre den Eindruck eines nicht sehr geschickt gemachten Cento's erhalten zu haben, denn ich erinnerte mich die meisten Gedanken derselben, zum Theil an passenderem Ort und in besser gefügter Rede, zum Theil aber auch fast mit den nämlichen Worten schon anderswo gelesen zu haben. Doch darauf will ich hier nicht näher eingehn, so wenig als auf das Datum des Gedichts und die Textbehandlung an der entscheidenden Stelle (Bd. 34, S. 638); ich bemerke nur noch eins: ich habe noch wenig persische Dichterwerke mit Beiziehung eines wenn auch noch so wenig umfangreichen kritischen Apparats gelesen, welche nicht durch eine ganz auffallende Discrepanz in einzelnen Worten, Auslassung, Zufügung, Umstellung von Versen und Versgruppen u. s. w. den Gedanken an mehrfache Recension von Seiten des Dichters nahe gelegt hätten; wir müssen uns aber hüten, wenn solche nicht ausdrücklich bezeugt ist (und auch dann ist die Sache immer noch zweifelhaft genug), durch voreilige Annahme einer derartigen Möglichkeit unter dem Schein von Methode uns den — bei persischen Dichtern leider einzig möglichen[2] — Weg zur Herstellung eines lesbaren Textes

1) Mit den persischen Prosaikern steht es übrigens nicht viel besser; vgl. V. Veliaminof-Zernof Scheref-Nameh, t. II préf. p. 8; die dort niedergelegten Ansichten bezüglich der Mittheilung von Varianten kann ich jedoch bei dem dermaligen Stande der morgenländischen Studien nicht durchaus billigen.

2) Wie schon de Sacy mit gewohntem Tact erkannt hat; vgl. Pend-Nameh avert. p. XVI.

durch verständige, von sorgfältiger Beobachtung der individuellen Eigenthümlichkeiten des betr. Autors unterstützte Auswahl aus allen erreichbaren HSS. zu versperren. Nâṣir Chusrau aber mag eine zweite Recension seines Rušanâînâma hinterlassen haben oder nicht: in der Gothaer Handschrift ist dieselbe nicht erhalten; so wenig er auch ein grosser Dichter war, etwas besseres hätte er bei einer „mit grösserer Reife des Urtheils" unternommenen Ueberarbeitung gewiss aus seinem Werke zu machen verstanden, als in G, verglichen mit L und I. vorliegt.

Zu le livre de la félicité, p. Nâçir ed-Din b. Khosrôu.

Par E. Fagnan.

Zeitschrift der DMG. 34, 643—674.

S. 659 V. 1 تسلیم رضا کن schr. تسلیم ورضا کن und verb. demnach die Uebers. vgl. Rušan. V. 69.

V. 4. Der zweite Halbvers heisst: benimm dich nicht wie ein Fremder wenn du ein Bekannter bist.

V. 5. جنت دوزخ schr. جنّت و دوزخ.

V. 6. Der zweite Halbvers heisst: Er hat dich schliesslich (آخِر, nicht آخَر) doch auch zu einer Thätigkeit erschaffen, d. h. ihm zu dienen, vgl. V. 7.

V. 9. Deutlicher: wenn du dich einer Sache rühmen willst, so rühm' dich des Glaubens.

V. 13. نیکی schr. ننکی: Begehe keine solche That, dass du vor Scham und Reue Schmach tragen müsstest am jüngsten Tage.

V. 17. کند viell. zu schr. کشد = رسد, wie öfter در کشیدن gebraucht wird.

S. 660. V. 21. حقّ schr. حق, ebenso V. 26.

V. 27. Das zweite Miṣra' bedeutet: — ihn am Wege liegen lässest und selbst das Reitthier weiter treibest.

V. 29. Zwischen ساز und برق ist و einzuschieben, viell. auch mit Fagnan (S. 645 not. 2) zwischen عمر und ساز.

V. 32b heisst wohl: denn es (das Gut der Waisen) wird von deiner Habe und deinem Glauben abnehmen, d. h. du wirst ebensoviel an Gut und Glauben verlieren.

V. 36b. جنت النست schr. جنّالست; ein frohes Gesicht ist Sache der Bewohner des Paradieses.

V. 38. تَهْ schr. تُهْ.

S. 661 V. 40 ist خـويـش jedenfalls der andern La. خُوِش vorzuziehen. Letztere ist auch metrisch unzulässig. Allerdings scheinen namentlich ältere Dichter واو معدوله manchmal als langen Vocal behandelt zu haben, obwohl manche derartige Stellen durch Varianten zweifelhaft werden, an anderen nicht sowohl Länge des Wâw (oder vielmehr des mit selbem verbundenen Vocals) als Tašdîd des folgenden Consonanten anzunehmen ist, wie z. B. in den zahlreichen Fällen wo خوَش : كَشى reimen; ganz selten sind Beispiele wie خـورنـد — — bei Niẓâmî im Haft Paikar (s. Erdmann, d. Schöne vom Schlosse V. 198) wo jedoch die meisten HSS., worunter die älteste und beste, خـورنـد geben, vgl. (um auch aus ganz neuer Zeit eine Beweisstelle anzuführen) خوران in Hâtif Iṣfahânî's Targî'band Zeitschr. V. 84. Aber, und dies ist der Kernpunkt, es dürften sich wohl schwerlich *sichere* Stellen auftreiben lassen, *wo ein einsilbiges mit Wâw-i ma'dûlah gesprochenes Wort* (خوش, خور, خون) *mit der ersten Silbe eines folgenden consonantisch anlautenden Wortes einen Creticus, beziehungsweise Dactylus bildete*, wie in unserem Verse خوِش با als Creticus gemessen werden müsste. Bis solche Stellen erbracht sind, dürfen wir demnach ohne weiteres einzelne jener Regel zuwiderlaufende Beispiele als auf Corruptel beruhend von der Hand weisen [1]).

V. 41. بس schr. خس: sieh' nicht auf Niedrige. Auch بشب ist mir verdächtig, da nicht abzusehn ist, warum man nur grade des Nachts oder in die Nacht (?) vor Dummköpfen und Lumpen fliehen sollte; ich vermuthe بپيچ.

V. 42. بيگـرانـش schr. بيكـرانـش. Uebrigens heisst das Bait: mach' nicht das (d. h. *dein*) Herz froh durch einen von ihm empfangenen Gewinn, er mag noch so gross sein; tausend von ihm empfangene Vortheile wiegen nicht einen durch ihn erlittenen Nachtheil auf.

V. 44b. Wodurch jedes Herz von dir gekränkt würde. Mit der La. des Chul. weiss ich nichts anzufangen.

---

1) Ich glaube bemerken zu müssen, dass es mir bis jetzt nicht gelungen ist, J. H. Blochmann's Arbeiten über pers. Prosodie und Metrik zur Einsicht zu erhalten. Vielleicht findet sich dort über diesen Punct etwas Brauchbares.

V. 45b. Da er dich schliesslich ebenso übel beleumundet wie sich selbst machen wird.

V. 46. و دزد خانه پرداز F. du voleur qui orne sa maison du produit de ses rapines. So geben allerdings die Wörterbücher die Bedeutung von خانه پرداز, aber als Beiw. des Diebs heisst es doch wohl: welcher die Häuser leert.

V. 50b (nach Kh. Anm. 3) از نكوئ schr. از نكوئ: selbst wenn du deiner Sache sicher bist, ist es besser du schweigest. Viell. aufzunehmen.

V. 51b. نپائ schr. بپائ.

V. 53. شنو schr. بشنو.

V. 55. كستاخ schr. كستاخ; st. بازى, was zum wenigsten höchst verdächtig ist, viell. zu schr. تازى od. سازى.

S. 662 V. 61. مخواهش schr. بخواهش: kränke Niemanden, bitte ihn um Entschuldigung, wenn du es gethan hast [1]).

V. 62. Sinne nicht auf Gewaltthat, wenn du deinem Bunde treu bleiben willst (oder: dich durch einen Bund verpflichtet hast): des Hundes Art ist verstellte Freundschaft.

V. 71. Begehre von Niemandem jeden Augenblick Etwas; durch Erwartung erniedrigt sich jeder Edle.

S. 663 V. 79. F. scheint بيفزايد st. نيفزايد, was der Text hat, gelesen zu haben; letzteres gibt auch einen leidlichen Sinn.

V. 87. در كرم تأخير كردن nicht: se refuser à toute libéralité, sondern: säumen in . . . .

V. 88a. روزئ او schr. روزئ تو, womit not. 2 p. 648 erledigt ist.

S. 664 V. 92. Nach لطف ist و einzuschieben.

V. 94b. Doch nur: denn jeder, der verwundet, hat böses gethan.

V. 99. تيمارت einfach: für dich Sorge trug.

V. 100. زيركان schr. زيركان.

V. 102. بدروفى viell. zu schr. بدروى od. بدرق = تمرق, vgl. 109 رهدان.

---

1) Eine ähnliche Ausdrucksweise s. bei Nâbi, Chairijah (p. p. Pavet de Courteille) p. ٢٨ Z. 4.

V. 104. كردانند schr. كُرِدانند.

S. 665 V. 110. Ganz corrupt. ولی im zweiten Miṣra' ist nicht Partikel, sondern Substantiv: der heilige, fromme Mann; st. بکی schr. تکی. Man könnte etwa vermuthen:

ایشانند کنّاس و کُلآمیز ولی زین پوی وزان تک کند تیز

In der Handschrift, aus welcher der Pariser Codex geflossen, waren vielleicht die einzelnen Miṣra' eines Bait nicht neben, sondern unter einander geschrieben und durch einen Zufall verwischt oder sonst unleserlich geworden; der Defect wurde dann vom Copisten wie's eben glückte ersetzt. Nach obiger Conjectur lautete demnach der Vers: zu diesen gehören der Strassenkehrer und der Lehmkneter (Töpfer): der Mann Gottes läuft vor diesem, rennt vor jenem eiligst davon.

V. 112. Wörtl. der Baum der Freundschaft der Unwissenden trägt keine Frucht.

V. 113. بدارد بر سر, er nimmt den Kopf, nicht: lève fièrement la tête; ebenso ist بر داشتن gebraucht V. 168. Die Nachstellung des adverbialen بر hätte den Uebersetzer nicht irre führen dürfen.

V. 114. سر برد schr. بسر برد.

V. 118. Im ersten Miṣra' دریاب ergreife, nicht begreife, im zweiten که denn, nicht dass.

V. 125. بباش viell. zu schr. بباشی, doch ist auch ersteres nicht grade sprachwidrig. Uebrigens heisst der Halbv.: magst du auch ein Schwimmer sein, geh' doch über kein Wasser, od. geh' doch nicht über ein Wasser. — هم mit Negation = هیچ, wie V. 123: eine namentlich bei älteren Schriftstellern häufige, in neuerer Zeit bei guten Autoren nur auf einzelne bestimmte Verbindungen beschränkte, sonst mehr dialektisch (wie im mittelasiatischen Persisch) vorkommende Sprechweise, welche manchmal durch die Abschreiber alterirt wurde, wie bei Fachri p. ۸ Z. 6 بروبر ره نیابد خشم شیطان, wo zu lesen ist هم ره; so fasst er doch niemals (هم ره = نه — هم کُز) gegen ihn satanischen Groll.

V. 127. رزه schr. رزه.

V. 129. گلیم hier „Teppich", nicht Gewand.

S. 666 V. 133. پرانند mir unverständlich. Viell. zu schr. پراندن = فش کردن, sc. سخن را oder راز را.

V. 135. Mir nicht recht deutlich. Es ist wohl st. چو im ersten Halbvers zu schr. چه; was soll der König dich zum Genossen (Gesellschafter) nehmen? Such' deinesgleichen (schr. جنس st. جنس) zur Gesellschaft. — Denn die Fährlichkeiten des Umgangs mit Königen werden dadurch nicht kleiner, dass man aus seinesgleichen noch einen Freund wählt; vielmehr ist überhaupt von jenem abzurathen. vgl. 136—138.

V. 144 b. Ungenau übs. Der Halbv. heisst: so wirst du dir selbst entrinnen und Gott wahrhaft verehren.

V. 146. رمستان, schr. ز مستان ;

V. 147: Was weisst du, was im Winkel der Schenken ist an Glut und Gram der in stilles Gebet versunkenen Zecher.

S. 667 V. 148 b: sind Könige auf dem Thron der Armuth.

V. 149. Nach زده ist doch wohl eine Präposition ausgefallen, obwohl, wie not. 1) bemerkt wird, die Redensart پشت پای زدن correct ist.

V. 151: Du freilich hast nichts gemein mit den Wallern auf Gottes Pfade: dich gelüstet nicht nach Armuth. Der Gegensatz dazu V. 152. — Fagnan hat gar nicht bemerkt, dass dies Capitel nicht bloss dem Preise der Wanderer auf dem Wege Gottes, sondern auch dem Tadel der Weltlichgesinnten gewidmet ist, daher auch sein Missverständniss von V. 147.

V. 153: Der Falschen gibt es viele, die echten Männer in ihrer Mitte; der vielen Nebenbuhler wegen sind sie vor den Freunden verborgen.

V. 156: du hast als Zeichen, dass sich die Rose aus dem Dorn erhebt.

V. 162 fast identisch mit V. 47.

S. 668 V. 169 jedenfalls auszuwerfen. Er ist ein Copistenwitz, ein durch Ueberdruss an der Arbeit erpresster Stossseufzer: Hast du einen gefunden, so sag's; wo nicht so mach's kurz. — Nachher ist die saubere Marginalnote wie so oft in den Text gedrungen; vgl. noch Rukanâin. V. 393 (Zeitschr. 34, 462).

V. 170: Lass' nicht aus Lässigkeit seinen Saum aus der Hand.

V. 171. آزاری schr. آزار.

V. 174. کس schr. کش (= که اش).

V. 186. تو پادشاهی: wenn du ein König bist.

S. 669 V. 188. F.'s Conjectur سود st. زود gibt, abgesehn von der paläographischen Unwahrscheinlichkeit, keinen Sinn. Wörtlich

heisst der Vers: gib kein Geld ausser gegen Bürgschaft, denn das ist vom Uebel, [auch, oder selbst] unter der Bedingung dass [oder: wenn] du es bald wieder von ihm zurücknimmst. Doch ist die bei dieser Erklärung unerlässliche Ergänzung des so wesentlichen غم oder نيز eben so unleidlich hart, wie die des positiven Gegensatzes von بعد, nämlich بعد im zweiten Miṣra' bei einer andern, allenfalls auch denkbaren. Viell. ist بستانى in نستانى zu verwandeln und zu übersetzen: gib kein Geld ohne Bürgschaft, unter der Bedingung [nämlich], dass du es nicht bald wieder zurücknimmst, d. h. es müsste denn sein, dass du — zurücknehmest (بجز كه — بشرط كه — تا).

In der Ueberschrift des folgenden Capitels ist و nach بد zu streichen.

V. 190b: Wie sollte er der ewigen Glückseligkeit theilhaftig werden?

V. 194. Aus Maḥzan تحيه aufzunehmen, überhaupt ist die La. desselben besser.

V. 196. نـار خور schr. تـارخور unpassend, auf ungeziemende Weise.

V. 200. Streiche تر vor نيكى und schr. نكيى.

V. 202. ازوى schr. از دى was vom gestrigen Tage übrig blieb.

V. 203. Ruhig vor Furcht und Verpflichtung.

S. 670 V. 207. تا vor بمعنى zu wiederholen.

V. 211. عاقبت in غافلت zu verwandeln und demnach der Vers zu übersetzen: Vom Handwerker (Künstler) erwächst umsonst kein Nutzen; vom Ackerbauer fliesst dir etwas zu, ohne dass du dich darum sorgst (zu kümmern brauchst). Die Erklärung im folgenden Bait.

V. 212. Von F. wunderlich übersetzt. Der Vers heisst ganz einfach: Die Welt gewinnt heitres Aussehen vom Landmann: durch ihn entsteht da ein Saatfeld, dort ein Garten (schr. كه — ذكى st. كه — كاكى).

V. 214. Wohl: Gemächlich nähren sie (d. h. die Bebauer der Felder) Schlange und Ameise, ob sie (die Bebauer) nun Mensch oder Lastthier seien. — Demnach sind nicht nur die Ackerbauer, sondern auch die Pflugstiere u. s. w. ehrwürdig, — eine echt arische, speciell îrânische Vorstellung.

V. 215. نوى schr. توى.

V. 216 scheint zu heissen: Wenn er nicht die Theurung des Brotes sucht, kommt keinem der Rang des Ackerbauern zu; d. h. wenn der Ackerbauer kein Kornwucherer ist, überragt er alle an Adel.

S. 671 V. 227. بعمدا ohne Frage corrupt. Ich vermute: بعیوق ارجه بیماید قوس را: auf diese Stufe zu gelangen steht keinem zu, selbst wenn er zur capella des Führmanns emporzustreben sich vermässe; d. h. Muhammad's Rang erreichen zu wollen darf selbst derjenige nicht wagen, dessen Kühnheit das Sternbild des Wagens nicht zu hoch dünkt. Vgl. V. 272.

V. 235. کردیوان verdorben. Eine sichere Emendation zu finden ist mir nicht gelungen. Conjecturen bieten sich freilich mehrere dar, so کدوپوان, wonach der Glaube wie eine Schling(Kürbis-) pflanze am Baume des Wissens sich emporrankte, vgl. Sa'di's Aphor. u. Sinnged. h. v. Bacher S. 192 vorl. Z. 194 Z. 5 nach der ZDMG 34, 398 mitgetheilten Verbesserung; oder کروکان, so dass der Glaube ein Sclave des Wissens genannt würde, oder کرویوان.

V. 237. بی حیائی Schamlosigkeit, denn der Reim fordert واو معروف.

S. 672 V. 242: so zünde für die Nacht der Selbstentäusserung (denn dies bedeutet تجرید wie auch im folg.) eine Kerze an.

V. 254 ganz missverstanden. Das Bait heisst: Die Welt ist wie ein roth und gelb bemaltes Brett. Es handelt sich um die bunt bemalten Planken eines Schiffs, natürlich eines gescheiterten, auf welchem einer nach dem andern sich fest klammert, bis die Welle alle hinunter reisst (V. 255). — تخته ist also hier nicht tableau, sondern planche.

V. 255. خمورا schr. صمرا.

V. 256. پش schr. پس. Ebd. و nach غرور zu streichen und durch Iżāfat (غرورِ) zu ersetzen.

S. 673 V. 260—269. Dies Capitel ist in der Pariser HS. ziemlich verwahrlost und ausserdem im Ausdruck keineswegs durchaus klar, so dass es dem Uebersetzer nicht zu verargen ist, wenn seine Arbeit hier sehr ungenügend ausgefallen. Ich gebe im folgenden meine Uebersetzung nach dem von mir verbesserten Text, ohne jedoch für durchgängige Richtigkeit mich verbürgen zu wollen:

(V. 260). Wie unschön ist der Anblick der Grossen: sie sind[1]) wie Schafe mit Wolfskrallen (schr. تُوسفند چنگِ گُرگان st. پیوسف اندر چنگی گرگان): (V. 261) alle eigenwilliger als der verblendete Pharao, wie Nimrûd über den Flügel einer Mücke (schr. پشّه st. بشد) erzürnt. (V. 262). Wenn der König ihr Erscheinen bei Hofe fordert (bei کُشت ist ایشان oder die entspr. abgekürzte Pronominalform شان — zu ergänzen), sieht er eine Heuchlerrotte (schr. ریو st. دیو) sich gegenüber, (V. 263) die einen [gekrümmt] wie Vipern mit zerquetschtem Kopf [vgl. Fachrî p. ٣٥ Z. 6 u.], die andern wie Scorpione mit geknicktem Schwanz. (V. 264). Da keiner (von den Grossen) Recht ertheilt, wenn man Recht begehrt, so schwindet des Volkes Herz vor Furcht und Gram. (V. 265). Und wenn sie Audienz ertheilen und die Leute erscheinen (eig. vortreten, schr. پیش st. بیش), was sehn die paar Unklugen? die Hand im Stachel (schr. نیش st. بیش); d. h. sie müssen ihre Vermessenheit, von ihren ungerechten Beamten ihr Recht gefordert zu haben, ebenso theuer büssen, wie derjenige welcher seine Faust in einen Stachel (Dolchspitze oder dgl.) schlägt; (V. 266) s i e (geht auf das in دهند V. 265 liegende Subject zurück), in deren Augen die Genossen der Höhle, wenn sie ihnen zu Gesichte kämen, geringer erscheinen würden als ein Hund (nicht etwa: als der Hund der Siebenschläfer, obwohl, nach der bekannten Weise morgenländischer Rhetorik, mit unverkennbarer Anspielung auf diesen), (V. 267) so dass sie aus schnödem Hochmut ihren (der Siebenschläfer) Gruss nicht erwiderten, ihre Rede der Antwort nicht würdigten, (V. 268) welche mit Mose's Wort sich nicht zufrieden gäben, aus einer jungen Kuh (schr. گوساله st. نوساله) einen Gott sich schnitzten, (V. 269) welche Jesum schimpflich kreuzigten, einen Eselshuf (mit Hindeutung auf den Esel welchen Jesus geritten) aus niedriger Gesinnung sich kauften.

Ist die im vorstehenden versuchte Interpretation dieses schwierigen Capitels richtig, so ergibt sich von selbst, dass in der Capitel-

---

1) شدند ohne Ueberlänge, wie Bûstân V. 3. 409 (nach G und L, wo Ethé unnöthigerweise بشند vermuthet). — Beiläufig: diese Vernachlässigung der Ueberlänge (oder Abschleifung des dâl in -nd), über welche meines Wissens zuerst Fr. Rückert ZDMG. 10, 220 geredet hat, ist doch häufiger als R. glaubte. Das von ihm angezogene Beispiel aus Hâfiz scheint mir entgangen zu sein; vielleicht ist es auch in der mir allein zugänglichen Recension Sâdi's durch Interpolation ausgemerzt. Dagegen habe ich mir aus andern guten Dichtern Stellen angemerkt, ein paar sogar aus Sa'di.

überschrift ملوك و nach مخلّقين zu streichen ist, denn gegen die Grossen, welche feig und heuchlerisch nach oben, hochmütig, gewaltthätig und ungerecht nach unten sind, wendet sich hier des Dichters Tadel ausschliesslich.

V. 272—275 nicht ganz klar, von F. sicher missverstanden. — In V. 272 ist ز مخلوق statt چو مخلوق zu schreiben und die vier Verse in engem Anschluss an V. 271 so zu übersetzen:

(V. 272) O hättest [1]) du doch das Geschaffene geflohen! hätte das Haupt des Einsiedlers das Gestirn des Wagens erreicht! (V. 273) hätt' ich etwas weniger Nahrung und Kleidung gehabt, hätte mit Niemandes Lobe mich abgemüht! (V. 274) hätte eines Nachts (d. h. des Nachts) einen Winkel und eine Schlafstelle gehabt, wären der Gau reiner Fröhlichkeit und ein Wasserquell mir zu Gebot gestanden! (V. 275) (Noch) hab' ich Hoffnung, der echten Männer (der Waller auf Gottes Pfade) Weggenossenschaft zu erlangen: lass' mich an dieser Hoffnung nicht verzweifeln. — Man könnte einen Augenblick versucht sein, mit dem zweiten Miṣra' von 272 den Nachsatz eintreten lassen zu wollen und demgemäss zu übersetzen: es hätte dann das Haupt des Einsiedler's — erreicht; ich hätte u. s. w.; aber abgesehn von der Concinnität des Gedankengangs und der Rede verbietet jene Auffassung die stehende Structur solcher mit چه بودی گر eingeleiteten Wunschsätze.

S. 674 V. 279 wohl: sie werden dir, wenn du Urtheil und Verstand hast, lauter Perlen sein u. s. w.

V. 282 دُر, nicht mit F. دَر zu lesen, da letzteres zu كشادن nicht passte.

V. 283 چشانیدم ich liess dich kosten.

Carlsruhe. F. Teufel.

---

1) Für diese optativische Bedeutung der Redensart چه بودی گر s. ein instructives Beispiel bei Fachri p. ٥٦ Z. 3 u. ٨٨ p. ٥٧ Z. ٦ vgl. p. ١١ Z. 3 u. ١٢٧ Z. 4 sqq. ٢٠٣ Z. 13 u. s. w. Diese Ausdrucksweise ist auch dem Türkischen nicht fremd, so Bâbarnâma p. ٢٨١ Z. ٦ u.: نه بولغای ایدی انکا بیر توقغان بولسه ایدی. Ob sie freilich auf türkischem Sprachgebiet heimisch, nicht vielmehr aus dem Persischen erst dorthin verpflanzt worden, ist eine andre Frage. Grade die gebildeteren osttürkischen Dialekte, zumal die eigentliche Čagataische Schriftsprache, sind, aus naheliegenden Gründen, vom Persischen in grammatischer und phraseologischer Hinsicht — vom Wortschatz ist natürlich hier die Rede nicht — stärker beeinflusst worden als das Westtürkische ('Uṯmânische): ich erinnere in ersterer Hinsicht bloss an das im 'Uṯmân. nur in gewissen Fällen gebräuchliche Anfügen der arab. Pluralendung ات — an pers. und türk. Hauptwörter und an die pers. Attraction des Relativs.

Armeniaca. III.

Von

H. Hübschmann.

Originalwörter.

1) բառնամ.

Zu den Ansichten, die über das Verhältniss des pr. բառնամ *baṙnam* „ich hebe" zum aor. բարձի *bardzi* „ich hob" bisher geäussert worden sind, möchte ich, da ich sie nicht theilen kann, eine neue hinzufügen. Der aor. *bardzi* kann deshalb kein zusammengesetzter Aorist einer arm. Wrz. *bar* sein, weil ein solcher nothwendig, wenn nicht *barets-i*, so doch *barts-i* lauten müsste, wie ընթեռնում *ëntheṙnum* ich lese, aor. ընթերցայ *ëntherts-ay* zeigt. Ist aber die Annahme einer „Erweichung" des den Aorist bildenden *ts* in *dz* unstatthaft, so kann *bardz-i* nur der einfache Aorist einer Wrz. arm. *bardz* = idg. *bhrgh¹* sein, wie auch bereits angenommen worden ist. Es fragt sich nur, ob das pr. *baṙnam* von derselben Wurzel oder, wie man bisher annahm, von einer Wrz. *bar* = skr. *bhar*, gr. φερ- abzuleiten ist. Nun ist es allerdings verlockend, das arm. *baṙ-na-m* auf ein älteres *bhr-nā-mi* (skr. **bhr-ṇā-mi*) zurückzuführen, und lautlich wäre dagegen gar nichts einzuwenden. Aber die Bedeutung gestattet dies nicht. Skr. *bhar* = gr. φερ ist im Arm. vertreten durch *ber* (pr. *ber-em*, aor. *ber-i*) und dies bedeutet „tragen", während die eigentliche Bedeutung von *baṙnam*, *bardzi* nur „heben, in die Höhe heben, aufheben" ist [1]), vgl. Caχcaχ, diz. arm. ital. բառնամ *baṙnam* alzare dalla terra, levare, sollevare; բառնալիք *baṙnali-kh*

1) Faustus von Byzanz 15: բարձին և բերին sie heben ihn auf und tragen ihn.

leva (Hebel), բարձումն *bardzumn* il levare, il tor via; ամբառնամ *am-baṙnam* alzare, levar in alto, sollevare; ամբարձումն *ambardzumn* alzamento, leva, levamento; համբառնամ *ham-baṙnam* alzare, innalzare; med. ascendere, levarsi in alto; համբարձումն *hambardzumn* alzamento, levamento, cf. համբարձ ἦρε Apc. 10, 5 wie բարձ (erhob) Joh. 6, 5 und ամբարձ (erhob) Luc. 6, 20. Das grosse arm. Lexicon giebt richtig *berem* durch φέρω, *baṙnam* durch αἴρω wieder, und es ist klar, dass *berem* ich trage von *baṙnam* ich hebe ganz zu trennen ist. Dagegen scheint mir der aor. *bardz-i* „ich hob in die Höhe" zu dem adj. բարձր *bardzr* (gen. *bardzu*) „hoch" zu gehören, das mit Recht zu skr. *bṛhat*, zd. *bǝrzat*, osset. *barzond* gestellt worden ist.

Also: *baṙnam-bardzi* ist seiner Bedeutung (αἴρειν) wegen von *berem-beri* (φέρειν) zu trennen; *bardz-i* ist kein zusammengesetzter, sondern ein einfacher Aorist von einer Wurzel *bardz* = idg. *bhrgh'*, von der auch das pr. *baṙnam* herzuleiten ist. Ich setze also:

3. pr. *bar-na-y* αἴρει = idg. *bhrgh'-nā-ti*
3. aor. *e-bardz* ἦρε = idg. *e-bhrgh'-et.*

Im Praesens schwand *dz* = *gh'* zwischen *r* und *n*, wie z. B. *s* = *k'* in *uth* acht, ὀκτώ oder *r* in *etes* „sah" (für *e-ters*) ἔδρακε geschwunden ist. — Wie բառնամ, բարձի, ist natürlich auch դառնամ, դարձայ zu beurtheilen.

2) մեղանչեմ.

Arm. մեղ *meλ* giebt Ev. Joh. 15, 22 und 24 das gr. ἁμαρτία, und das Verbum մեղանչեմ *meλ-anc-em* giebt in der Bibel immer das gr. ἁμαρτάνω (cf. pr. *meλ-anc-ē* = ἁμαρτάνει Brief Pauli an die Kr. I, 7, 36; aor. *meλ-ar* = ἥμαρτες, *meλ-ar* = ἥμαρτε Pl. Kr. I. 7, 28) wieder. Den griechischen Worten ἁμαρτία, ἁμαρτάνω, ἥμαρτον, νημερτής, ἤμβροτον, ἀβροτάξομεν liegt, wenn wir den hysterogenen Spiritus asper (Curtius, Griech. Verb. II, p. 11) gleich bei Seite lassen, als Wurzel *amrt* zu Grunde, das die Stufen *amrt*, *amert*, *amort* durchläuft. Ich nehme nun abweichend von Curtius a. a. O. an, dass das *a* dieses *amrt* wie dasjenige von ἀ-μέλγ-ω vorgeschlagen ist, und mit Curtius (Griech. Verb. I. p. 238; II. p. 10—11), dass das *t* von *amrt* ein „accès-

sorisches" ist, so dass als eigentliches Wurzelelement von ἁμαρτάνω etc. sich *mr* „fehlen" ergiebt, das auf der mittleren Vocalstufe als *mer-* dem arm. *mel* entspricht.

3) փոյթ.

Griech. σπουδή wird im Arm. stets durch փոյթ *phoith*, das abgeleitete Verbum σπουδάζω durch das abgeleitete *phutham* (aor. փութացայ = ἐσπούδασα Brief Pauli an die Gal. 2, 10) wiedergegeben. Bei absolut gleicher Bedeutung stehen sich auch lautlich gr. σπουδή und arm. *phoith* nahe genug, um die Vermuthung, dass sie etymologisch identisch sind, nahe zu legen. Nun lässt sich für anl. *sp* im Arm. allerdings *ph* erwarten, als Steigerungsstufe von *u* bietet das Arm. regelmässig *oi*, in nichtletzter Silbe *u*, für ursp. *d* aber der Lautverschiebung nach *t*, so dass für *σπευδο-, σπουδή im Arm. *phoit* zu erwarten wäre. Die Differenz des wirklich vorhandenen *phoith* von diesem **phoit* kann nicht ausreichen, um die Gleichung փոյթ *phoith* = σπουδή unwahrscheinlich zu machen.

4) անուրջ.

անուրջ *anurj* (gen. *anrjoy*) heisst der Traum (ὄναρ Matth. 27, 19) und gehört zu gr. ὁ ὄνειρος. Wie στεῖρα = *στεριa im Arm. durch *sterj* vertreten ist, so wird entsprechend ὄνειρος = *ὀνεριο-ς durch *anurj* vertreten. Auffällig ist nur das *u* in *anurj*, da es hier nicht, wie gewöhnlich, idg. *u* gegenübersteht; indessen entspricht auch in einigen andern Fällen arm. *u* dem *e* oder *o* der verwandten Sprachen, vgl. *uth* acht = octo, *us* Schulter = ὦμος, skr. aṃsas, *cunr* Knie = γόνυ, genu etc.

5) չու.

Gr. σεύω, σεύομαι gehört bekanntlich (Kuhn's Ztschr. 25, p. 276) zu skr. *cyavati* (fortgehn), zd. *šavaitę* aus **šyavaitę* (gehn), altp. *ašiyavam* für *ašyavam* (ich zog, marschirte), die alle auf die Wurzel *cyu* zurückgehn. Auch in den modern iranischen Sprachen hat diese Wurzel ihre Vertreter: so im Neup. inf. *šu-dan*, pr. *šavam* ich gehe, afgh. *šw-al* to become and to go (Trumpp, Grammar of the Paṣ̌tō p. 236), pr. *zah šam*; baluci ptc. *šuta* oder *šutag* gone (Mockler, Grammar of the Balooche Language p. 67), kurd. *čūm* ich gehe (dialect. Nebenformen bei Justi, kurd. Grammatik p. 213—214), ossetisch *tsaun* gehn (Sjögren, Osset. Sprachlehre p. 470), waχi: *cauam* ich gehe (Shaw, On the Ghalchah Languages p. 220, Tomaschek, die Pamir-Dialecte p. 118). Man beachte die 3 letzten Formen: kurd. *čūm*, waχi *cauam*, ossetisch

tsoum: sie zeigen, was von dem Dictum de Lagarde's Arm. Stud. N. 1786 „kein Eranier kennt *cyu* mit anderm Anlaute als *š*" zu halten ist. Nun findet sich in Justi's Handbuch p. 309 (unter *shu*) zu den angeführten Formen auch das arm. *čuel* gestellt. *čuel* heisst aufbrechen (չուեաց = ἀπῆρε Gen. 12, 9; 13, 11) und ist abgeleitet von dem Substantiv չու *ču* der Aufbruch (չու արարեալ Gen. 13, 18 = ἀποσκηνώσας), das zweifellos von unserer Wurzel *cyu* kommt. Und zwar ist arm. *ču* = ursp. und skr. *cyuti* (Abgehen von —) das im Arm. zunächst zu *čyuy* und dann zu *ču* werden musste, vgl. Armeniaca I, 2 und 4.

6) չոգայ.

Es ist vielleicht nicht zu kühn, zu diesem *ču* den arm. Aorist չոգայ *čog-ay* ich ging Apg. 25, 15, չոգաւ er ging Matth. 18, 30, չոգաք ἤλθομεν Gen. 32, 6, չոգան sie gingen Gen. 4, 8; չոգան զհետ (ἀκολουθεῖ) Apc. 14, 13 zu stellen. Ein indo-iran. praesens act. *cyavāmi* „ich gehe" könnte im Arm. sehr wohl **čogim* lauten, vgl. *log-anam* ich bade = *lavo*, λό/ω und *taigr* Schwager = skr. *dēvā*, gr. δαήρ; der aor. II dazu würde *čog-ay* lauten wie er zu *berim*: *ber-ay* lautet. Praesens und Imperfect von diesem Verbum wurden durch die entsprechenden Formen von երթալ *erth-al* verdrängt, aber spätere Schriftsteller (vgl. das arm. Lex. II, 577 unter չոգամ) haben zum Aor. ein Praesens *čogam* neu gebildet, von dem die Formen *čogam*, *čogay*, inf. *čogal* mit dem instrum. *čogalov* a. a. O. aufgeführt werden.

7) կոգի.

Wie *čog-ay* neben *ču*, *čuem* steht, so steht ähnlich *kogi* neben *kov*. Schon das arm. Lex. leitet *kogi* Butter (*kogi kovuts* Deut. 32, 14 = βούτυρον βοῶν) von *kov* Kuh ab, mit Recht. *kov* ist, wie bekannt, skr. *gāus*, gr. βοῦς, *kogi* aber = skr. *gávya* von der Kuh kommend, zd. *gavya*.

8) Die arm. Vertreter von idg. *s*.

Der Laut *s* hat im Armenischen etwa das gleiche Schicksal wie im Griechischen gehabt. Im Griechischen bleibt *s* unter dem Schutze der Tenues und Aspiraten sowie nach ϱ, λ, σ und im Auslaut, sonst wird es zum Spiritus asper oder schwindet. Im Armenischen erhält sich *s* unter dem Schutze einiger Consonanten,

im Auslaut ist es geschwunden (in einigen Fällen freilich durch *kh* vertreten, dessen Ursprung mir zweifelhaft ist), im Anlaut oder Inlaut ist es zu *h* oder *y* geworden oder in beiden Fällen geschwunden. Man vergleiche:

s ist erhalten vor *t*: *astλ* Stern, Gestirn = *ἀστήρ*, *z-gest* Kleid, lat. *vestis*; *ost* Ast, Zweig = got. *ast-s*,
sterj unfruchtbar = *στεῖρα* (*nist* Sitzen, Sitz aus idg. *nizdo-s*);
„ „ vor *p*: *spas-el* aspettare, osservare, insidiare, zd. *spas*, skr. *spaç* Späher; (?)
„ „ vor *χ*: *sχal* = *σφάλμα*, *sχalim* strauchle, fehle = *σφάλλομαι*, skr. *skhalati* strauchelt, *skhalitam* Straucheln, Fehlgehn, Versehn;
(*sk* wurde zu *ts* in *aits* Untersuchung = ahd. *eisca*, *harts* Frage = ahd. *forsca*, *ks* zu *ts* in *vets* 6 = ἕξ);
„ „ nach *n*; *m*, welche schwinden: *amis* Monat = lat. *mensis*; *mis* Fleisch = got. *mims*; *us* Schulter = skr. *aṃsa-s*, gr. *ὦμος*; acc. pl. *mardis* = idg. *morto-ns*;

s wurde zu *h*: *hin* alt, skr. *sana-s*, gr. *ἕνο-ς*;
„ „ *y*: *goy* „existens, substantia" zu skr. *vasati*, got. *visan* (oder ist *goy* die substantivirte 3. p. praes. wie ἔ?); *khoir* Schwester = skr. *svasā* (der n. pl. *kh-o-r-kh* = skr. *sv-asā-r-as* mit Schwund des *y* = *s*);
sy „ „ *y*: *mardoy* des Menschen = skr. *martasya*;

s ist geschwunden im Anlaut vor Vocalen: *aλ* Salz = *ἅλς*, lat. *sal*; *am* Jahr, skr. *samā*, zd. *hama* Sommer; *amarn* Sommer, ahd. *sumar*;
arbenam saufe, lat. *sorbeo*; *evthn* 7 = *ἑπτά*, *septem*;
indz (*ints*) Leopard, skr. *siṃha*;
im Anlaut vor *m*: *mi* 1 = gr. *εἷς*, *μία*, *ἕν* aus *sem-s*, *sm-ία*, *sem* (G. Meyer, Griech. Gramm. § 395);
„ „ „ *n*: *nu* Schwiegertochter = skr. *snuṣā*, gr. *νυός*; *neard* Nerv, Sehne, skr. *snāvan*, zd. *snāvare* Sehne;
„ „ „ *v*: *vets* 6 = gr. ἕξ (= ϝέξ), *sex*, ursp. *sveks*; dagegen wurde *sv* zu *kh* in: *khirt-n* Schweiss = *ἱδρώς*, skr. *svid* schwitzen; *khoir* Schwester = skr. *svasā*, *khun* Schlaf = skr. *svapna-s*;

inlautend vor *m*: *gom* ich bin, existire, zu skr. *vas* verweilen, sich befinden, sein; *em* ich bin = skr. *asmi* äol. *ἐμμι*;
„ „ *n*: *gin* Kaufpreis, skr. *vasna-s*, lat. *vēnum*; *zgenum* ziehe mich an = *ἕννυμαι* für *ϝεσ-νυ-μαι*; Dativendung *um* des Pronomens (z. B. *im-um* meinem, *mer-um* unserm) = skr. *-asmāi* (z. B. *tasmāi*, *kasmāi*).

inlautend vor *r*: *garun* Frühling, zd. *vaṅhra*; *khoir* der Schwester = idg. *swesr-os*;
 " " *k*: *bok* barfuss, ksl. *bosŭ*; *mukn* Maus, μῦς, lat. *mūs*, *musculus*, skr. *mūšikā*;
inlautend nach *u*: *lu* Floh, ksl. *blŭcha*, lit. *blusà*; *nu* Schwiegertochter = skr. *snuṣā*, lat. *nurus*; *srunkh* Schienbeine = lat. *crures*. Hier wurde *s* zu *y* und *uy* zu *u* contrahirt. vgl. Armeniaca. I. N. 2.

9) Praefix տ.

Nach diesen Bemerkungen lässt sich leicht entscheiden, welches die arm. Form des als erstes Glied von Compositen gebrauchten Adverbs idg. *dus*, *duz* schlecht, schwer (vgl. gr. δυσ-μενής, skr. *durmanās*, zd. *dus-manā*; got. *tuz-vērjan*) sein muss. Für *us* nämlich muss im Arm. *u* eintreten, für *d* der Lautverschiebung nach *t*, so dass also arm. **tu* dem idg. *dus* (*duz*) entspricht. Da aber in der Mehrzahl der Fälle **tu* vor Consonanten zu stehn kam — denn die consonantisch anlautenden Wörter sind zahlreicher als die vocalisch anlautenden — so musste **tu* dem Gesetze sich fügen, welches den Ausfall jedes *i* und *u* in nicht letzter Silbe ausnahmslos fordert (Armeniaca I, 3). Und so liegt **tu* = *dus* im Arm. wirklich als Praefix *t* (mit der Bedeutung der Negation) vor und zwar in folgenden Compositis:

տգեղ *t-geł* = δύσμορφος zu *geł* Schönheit;

տգէտ *t-gēt* unwissend zu *gēt* gelehrt und = skr. *durveda* ungelehrt;

(տգոյն *t-goin* = an-goin scolorito zu *goin* Farbe)

(տզօր *t-zōr* = *an-zōr* impotente, debole zu *zōr* Macht)

տկար *t-kar* ἀσθενής zu *kar* Können, Vermögen, Kraft;

տհալ *t-hal* indigesto, indigestibile zu *hal-im* liquefarsi, consumarsi: „*s hal* unkanil fondersi“;

տհաճ *t-hac* δυσάρεστος zu *hac* compiacente, *hac-im* es gefällt mir;

տհաս *t-has* ἄωρος zu *has* reif in *nor-a-has* etc.;

տձեւ *t-dzev* ἀσχήμων zu *dzev* Form, Gestalt;

տմարդի *t-mard-i* inhumanus zu *mard* Mensch;

տքնիմ *t-khn-im* ich wache (Faustus p. 40) zu *khun* Schlaf.

Den Gegensatz von *t* = idg. *dus* bildet *h* = idg. *su*, erhalten in *hzōr* stark, mächtig (cf. *t-zōr*), *hlu* gehorsam (cf. *lu ełev* es wurde gehört), *hmut* erfahren, kundig („der in etwas eingedrungen

ist", cf. *hus-u*) u. s. w. Ist aber *t* die arm. Form von zd. *duš*, *duž*, so muss selbstverständlich arm. *dž* aus dem Persischen entlehnt sein. Es ist mit Worten wie *dž-χem* (Faustus 236) = p. *duž-χim* (schon W: „pers. *dž-χim*"), *dž-kamak* (Faustus 94) = p. *džkâma* etc. ins Armenische eingedrungen. Das Arm. musste der Form *dž* den Vorzug vor der Form *dš* geben, weil es auf das tönende *d* das tonlose *š* nicht unmittelbar folgen lassen konnte.

10) Ի վեր.

Zu den Wörtern, welche ein *s* verloren haben, scheint mir auch adv. und praep. *i ver*, *i veroy*, *i veray* = ἄνω, ἐπάνω, ὑπέρ, *ver* in Zusammensetzungen = ἀνα- zu gehören. Dies *ver* für ein persisches oder „arsacidisches" Lehnwort zu halten, ist deshalb verkehrt, weil der Einfluss des Persischen auf das Armenische gar nicht gross genug gewesen ist, um diesem seine Präpositionen aufzudrängen: alle übrigen Präpositionen sind „ursprachlich", warum sollte es *-ver-* nicht sein? Ferner wenn phl. pz. p. *apar*, *avar*, *bar* ins Armenische übergegangen wären, so wären sie eben zu *apar*, *avar*, *bar*[1]), im besten Falle zu *var*, aber schwerlich zu *ver* geworden, da pers. *a* im Arm. durch *a* wiedergegeben wird. Doch es bedarf keines Beweises, dass *ver* ein echt arm. Wort und kein Lehnwort ist, es fragt sich nur, wie es etymologisch zu deuten ist. Nun scheint mir Fick, Kuhn's Beiträge VII, p. 365 das richtige getroffen zu haben, wenn er unser *ver* zu skr. *varšmán* Höhe, das Oberste, *váršman* Höhe, das Oberste, *váršiyas* höher, *varšištha* höchste, oberste, ksl. *vrŭchŭ* κορυφή, cacumen, *vrŭchu* ἐπάνω[2]), lit. *viršus* das Obere, *viršui* oben, auf stellt. Auch arm. *ver* ist von Haus aus Substant. und bedeutet „Höhe", *i ver* ist Acc., *i veroy*, *i veray* Abl. dieses Substantivs mit der Präposition *i*, die nicht, wie man gemeint hat, zu skr. api gehört. Dass *ver* aus ursp. *vers*- entstanden sei, wird nach dem oben über *s* Bemerkten keine allzukühne Annahme sein. Somit ist das Gegentheil von dem, was de Lagarde, Arm. Stud. p. 144 behauptet, das richtige.

11) առն.

Griech. ἄρρην = ἄρσην ist im Zend durch *arša* (Mann, Männchen) vertreten, das im Genitiv *aršnō* bildet. Die Urform dieses *aršnō* wäre *ars-n-os*, aus dem im Armenischen, da *rs* zu *r* und vor *n* zu *ṙ* werden und *os* dem Auslautsgesetz nach abfallen würde, doch nur առն *aṙn* entstehn könnte. So lautet der Genitiv

---

1) Vgl. unten p. 128 ապարթանեմ.

2) russ. *verchŭ* das Obere, *vŭ verchŭ* hinauf, empor, *vérchu* auf, oben.

von այր *air* Mann. So gut sich aber nun *arn* und die übrigen obliquen Casus aus einem ursp. *arnan* erklären lassen, so lässt sich doch daraus der Nominativ *air*, pl. *arkh* (cf. *hair* Vater, pl. *harkh*, *khoir* Schwester, pl. *khorkh*) nicht erklären. Dagegen wäre es möglich, dass *arn* „männlich" seiner Wurzel nach zu ἄρσην, *arša* gehörte.

12) Der Locativ auf ող.

Ueber die Formen auf ող *oj* bemerkt Lauer, Gramm. der classischen arm. Sprache p. 16: Der Genitiv auf ող bei einigen vocalischen ո-Themen gilt ebenfalls als Dativ, da sich Verbindungen wie ՚ի միում տեղւող „an einem Orte" — vorfinden, die wegen der gleich zu besprechenden entschiedenen Dativendung ում — als Dative gefasst werden müssen. Und Petermann, Brevis linguae Armeniacae grammatica etc. p. 42 bemerkt nur: Nonnulla nomina litteram ղ in Dat. et Abl. Sing. adsumunt, wie er entsprechend p. 34 als Dat. von տեղի : տեղւոյ oder տեղւող angiebt. Auch Bagratuni in seiner grossen Grammatik § 93 weiss nicht mehr zu sagen und begnügt sich mit der Aufzählung von buntem Material.

Es mag sein, dass im spätern Armenisch ող = *oj* gleichwerthig mit ոյ = *oy* ist (noch habe ich keine Sammlungen darüber), im ältesten Armenisch, dem des neuen Testamentes, ist es anders. Es finden sich dort folgende Formen auf ող:

յեկեղեցւողն in der Kirche Matth. 18, 17; Apg. 7, 38; Pl. Kr. I. 14, 28; Pl. Kl. 4, 16; Pl. Eph. 3, 21; aber եկեղեցւոյ Genitiv Pl. Eph. 3, 10; Dativ Matth. 18, 17; Pl. Ths. I, 1, 1; Pl. Phm. 2;

յայգւող իւրում in seinem Weinberg Matth. 21, 28; Luc. 13, 6;

՚ի ձիթենւողն in (εἰς) den Oelbaum Pl. Rm. 11, 24 (neben ՚ի ձիթենւոյ անտի Ablativ);

՚ի մորենւողն ἐν τῇ βάτῳ Apg. 7, 36 (neben մորենւոյն βάτου Apg. 7, 30);

'ի թզենւոջ in dem Feigenbaume Luc. 13, 7:

'ի տեղւոջս յայսմիկ in diesem Orte Apg. 7, 7; 'ի տեղւոջն յայնմիկ Luc. 2, 8; (daraus der Ablativ 'ի տեղւոջէ իւրմէ von seinem Orte Apc. 2, 5; aber 'ի տեղւոյ իւրեանց Apc. 6, 14);

'ի կղզւոջն auf der Insel Apg. 28, 9; Apc. 1, 9; (neben Gen. կղզւոյն Apg. 28, 7);

'ի հայելւոջ in einem Spiegel Jac. Ep. 1, 23;

'ի տարւոջն im Jahre Ebr. 9, 7.

(Vgl. aus dem Pentateuch: 'ի սրբում տեղւոջ ἐν τόπῳ ἁγίῳ Ex. 29, 31, (neben Genitiv տեղւոյն Gen. 21, 31), 'ի միւսում տարւոջ im andern Jahre Gen. 17, 21; առ կաղնւոջն παρὰ τὴν δρῦν Gen. 13, 18).

Diese Formen zeigen, dass ոջ von Haus aus Locativendung und zwar im ältesten Armenisch die Endung des Locativs der *yo*-Stämme (Nominativ: i) ist. Wie sich zu diesen Locativen die auch schon im neuen Testament sich findenden Formen: Gen. միոջ (neben Gen. միոյ, dat. միում), Gen. Dat. (Loc.) կնոջ, գեաւղջ (Apg. 1, 19) verhalten, bleibe dahingestellt; sie können jedenfalls alte Locative sein, da ja von obigen Fällen abgesehn im Armenischen Gen. Dat. und Loc. überhaupt zusammengefallen sind. տեղի *teλi* „der Ort" flectirt sonach im Altarmenischen auf folgende Weise: Nom. *teλi*, Acc. *z teλi*, Gen. Dat. *teλvoy*, Loc. *i teλvoj*, Abl. *i teλvojē*, Istr. *teλeav*.

13) Der Dativ-Locativ auf ում.

Die Locative auf ոջ sind dem Modernarmenischen abhanden gekommen, obwohl dieses einen Locativus besitzt. Das moderne Westarmenisch zwar umschreibt diesen Casus mittelst eines dem Nomen nachgesetzten մէջ *mēj* (altarm. mēj = Mitte): քաղաքի մէջ = in der Stadt, aber das Ostarmenische hat einen eigenen Casus auf *um* (*am*, *ĕm*) als Locativ: քաղաքում (քաղաքամ, քաղաքըմ) in der Stadt (Sitz. d. Akademie d. W. zu Berlin

vom 26. Nov. 1866, p. 728, Abhandl. d. Akad. d. W. zu Berlin, phil. hist. Cl. 1866, p. 67). Es ist nicht schwer, den Ursprung dieses Locativs nachzuweisen.

Dem Dat. Loc. des geschlechtigen Pronomens skr. *tá-smāi*, *tá-smin*; zd. *ahmāi*, *ahmi*; ksl. *to-mu*, *to-mi*; altlit. *tá-mui*, *ta-mi*; got. *þa-mma* steht im Arm. — in Hinsicht auf die Endung — der Dat. Loc. որում *or-um* (welchem) gegenüber. Dass für das *o* der verwandten Sprachen im Arm. *u* erscheinen kann (cf. *us* Schulter = **oms-o-s*), und dass für inlaut. *sm* im Arm. *m* eintreten muss, haben wir oben gesehn, so dass also arm. *um* als der getreue Reflex eines idg. *-osm* + Vocal anzusehen ist. Diese Dativ-Locativ-Bildung mittelst *sm* eignet ursprünglich nur dem Pronomen, da aber gewisse Adjectiva eine Zwischenstellung zwischen Pronomen und Adjectiv einnehmen (jeder, anderer, einer etc.), so konnten dieselben schon in der idg. Ursprache pronominale Flexion annehmen, und ihrem Vorgange konnten im Germanischen auch die andern Adjectiva folgen, vgl. Sievers in Paul und Braune's Beiträgen II, p. 108. Weiter als das Sanskrit und Germanische ging das Armenische im Gebrauch der Endung des pronominalen Dativ-Locativ. Im ältesten Armenisch findet sich die Endung *um* (die den *o*-Stämmen allein angehört) nur beim Pronomen und pronominalen Adjectiv, so im neuen Testament:

a) pron. *im-um* meinem, *kh-um* deinem, *mer-um* unserm, *dzer-um* euerm, *ur-um* seinem, *or-um* welchem, *u-m* wem (neben blossem *m* in իմիք *i-m-ikh*, նմա *n-m-a* (*d-m-a*, *s-m-a* = got. *hamma*?) նմին *n-m-in* (*d-m-in*, *s-m-in*), նմայն *n-m-ain*, այնմ *ain-m* (*aid-m*, *ais-m*), այնմիկ *ain-m-ik* etc.).

b) pron. adj. միում *mi-um* einem, այլում *ailum* ἄλλῳ (Mrc. 16, 12) = idg. *alyosm-*; ferner: յառաջնում am ersten (Tage), յերկրորդում im zweiten (Luc. 6, 1); յայսմ աշխարհի և ի հանդերձելումն in dieser Welt und der künftigen Matth. 12, 32; յետնում am jüngsten (Tage) Joh. 6, 44; ի վերջնում am letzten (Tage) Joh. 7, 37; ընդ այնպիսումն mit einem solchen Pl. Kr. I, 5, 11. — Vgl. damit die pronominal flectirten Adjectiva des Skr. bei Sievers a. a. O., Whitney, Indische Grammatik § 522—526.

Dagegen hat der Pentateuch schon neben *ailum* (Lev. 27, 20) und *miusum* im andern (Gen. 17, 21) den Loc. *srbum* (*i srbum teλwoj* ἐν τόπῳ ἁγίῳ Ex. 29, 31) vom Adj. *surb* heilig. Dazu findet sich später: ի սրբումն և ի պղծումն im heiligen

und profanen, ՚ի հնում և ՚ի նորում im alten und neuen, schliesslich auch մարդում *mard-um* von *mard* Mensch — von dem ich noch nicht constatirt habe, wo es zuerst in der Literatur vorkommt.

Weitere Beispiele für den Dat. Loc. auf *um* aus guten Schriftstellern sowie aus David dem Philosophen verzeichnet Bagratuni, Grammatik p. 43—44. Es ist interessant auch hier zu sehen, wie oft vor diesen Formen die Präposition *i* sich findet, zum Zeichen, dass sie auch der Bedeutung nach Locative sind. Im modernen Ostarmenisch wurde die ursp. pronominale Endung *um* auf alle Nominalstämme übertragen, nachdem der Dativ sich vom Loc. geschieden und mit dem Gen. zusammengefallen war, so dass ein eigner, von den andern Casus geschiedener Locativ entstand. —

Die altarm. Declination von *ail* = alius war also folgende:

	Nom.	Acc.	Gen. Dat.	Dat. Loc.	Abl.	Istr.
	ail	*z-ail*	*ailoy*	*ailum*	*y ailmē*	*ailov*
Grdf.	*alyo-s*	*alyo-m*	*alyosyo*	*alyosmai*		*alyo-bhi*
				und *alyosmi*		

Der Ablativ *ail-m-ē* ist eine Neubildung aus dem Dat. Loc. *ailum* mittelst der Ablativendung *ē*, wie ja das Pron. regelmässig den Ablat. aus dem Dativ-Locativ bildet, vgl. dat. loc. *im-um* meinem, abl. *imm-ē*, *merum* unserm — *mermē*, *orum* welchem — *ormē* (vgl. indo-iranisch *tasmād* in Anlehnung an *tasmāi*, *tasmi-n* aus ursp. **tād* gebildet), danach ferner: *ailmē* Ebr. 7, 13 aus *ailum*, յառաջնմէ յորմէ *y-arajnmē yormē* seit dem ersten (Tage) an welchem Apg. 20, 18 aus *arajn-um* — *or-um*, (cfr. skr. *viçvasmāt* neben *viçvasmāi*, *viçvasmin*), danach weiter: ընդ-աջմէ zur Rechten, ՚ի ձախմէ zur Linken Matth. 25, 33.

14) լիեալ, լեալ gewesen.

Zum Praes. *linim* (aus **lē-ni-m*) lautet das ptcp. perf. *lieal* und *leal*, wie die Grammatiken richtig angeben. Es war nur hinzuzufügen, dass *lieal* die ältere Form ist, aus der erst *leal* entstand. Das neue Testament hat mit einer Ausnahme nur լիեալ *lieal*: Luc. 8, 43; 23, 8; Joh. 11, 21; 14, 28; Pl. Kr. I, 15, 32 (Var. *leal*), Pl. Php. 2, 8; 3, 6; Pl. Tim. I, 3, 4; I, 5, 9; Pt. II Ep. 2, 13; Ebr. 4, 3; Apg. 28, 25 (Var. *leal*), aber Apg. 25, 6 nur *leal*. Dagegen findet sich *leal* im Pentateuch (Gen. 2, 5; Deut. 17, 4; 20, 6 u. s. w.) wie auch sonst gewöhnlich. Es wird nur im Nom. Acc. des Sing. und Plural gebraucht und nimmt nicht, wie die andern Ptcp. auf *eal*, die übrigen Casusendungen an (Bagratuni, Grammatik p. 203, § 475).

15) Die Apocalypse.

Die arm. Uebersetzung der Offenbarung Johannis hat einige Eigenthümlichkeiten, welche die Vermuthung nahe legen, dass sie später[1]) als die übrigen Theile des neuen Testamentes aus dem Griechischen ins Armenische übersetzt worden ist, es sei denn, dass diese Eigenthümlichkeiten auf Rechnung der Ueberlieferung zu setzen wären. Es sind die folgenden:

1) Die Verba mit dem Praesenscharakter *i* (wie ունիմ *unim*) bilden ihren Infinitiv (über den im Allgemeinen Bagratuni, Grammatik p. 157, § 352 zu vergleichen ist) im neuen Testament durchweg auf *el*, nicht auf *il*, z. B. *un-el* haben, *linel* sein, փախչել φυγεῖν, *ankanel* geworfen werden (Matth. 18, 8), *aprel* σωθῆναι Marc. 10, 26, etc. Freilich findet sich Pl. Kr. I, 7, 12 բնակիլ *bnakil* οἰκεῖν, aber mit „vielen" Handschriften kann dort *bnakel* gelesen werden. So bleiben nur 2 Inf. auf *il* im neuen Testament und diese stehen in der Apocalypse: 3, 16: (Հանդերձեալ ես) փախիլ ausgespieen werden und 6, 11: (Հանդերձեալ են) կոտորիլ getödtet werden.

2) Der Aorist (3. p. sg.) der vocalisch anlautenden Verba hat im neuen Testament kein Augment: առ *ar* ἔλαβε Pl. Kr. I, 11, 23; *arar* that (oft), *ark* warf Luc. 21, 2; ած *ats* führte Marc. 12, 1; *arb* trank Luc. 4, 2, աւծ *auts* salbte Luc. 4, 18; անց *ants* παρῆλθε Pl. Kr. II, 5, 17. Dagegen findet sich *ants* mit Augment (und zwar mit *ē* statt des älteren *e*) in der Apocalypse an drei Stellen: էանց *ēants* 9, 12; 11, 14; 21, 4.

3) Die Freiheit des späteren Armenisch, den Nom. pl. statt des Acc. und umgekehrt zu gebrauchen, ist dem neuen Testament fremd. Nur die Apc. nimmt sich die Freiheit, den Nom. mehrfach statt des Acc. zu setzen:

5, 2: բանալ զգիրքս zu öffnen das Buch,

5, 3—5: բանալ զգիրքն zu öffnen das Buch,

6, 5: ունէր կշիռք er hatte eine Wage,

9, 10: ունէին գլուխք ἔχουσαι κεφαλάς,

---

1) Ich bemerke erst jetzt, beim Druck, dass nach der Meinung des Herausgebers der arm. Bibel (Vened. 1805 in 4.) diese Uebersetzung nicht vor dem 8. Jahrh. gemacht worden ist (Vorrede p. 8).

10, 2: ունէր գրկոյք մի er hatte ein Buch (*βιβλαρίδιον*) vgl. 10, 8: զգրկոյկն.

4) Auffällig ist der Gebrauch des Dat. այսմիկ statt des gen. այսորիկ oder այսոցիկ im 22. Kapitel, 10 und 18: գրոյս այսմիկ *τοῦ βιβλίου τούτου* und 19: գրոյս այսմիկ (Var. գրոյս այսմիկ). Vielleicht verdient auch die Pluralbildung գրեանք *βιβλία* 20, 12 Beachtung.

5) Auffällig ist ferner die Uebersetzung von 4, 4: *καὶ ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὁμοία ὁράσει σμαραγδίνῳ* durch Եւ քահանայք շուրջ զաթոռովն նմանք տեսլեան զմըրխտի; als ob *ἱερεῖς* statt *ἶρις* stände.

6) Schliesslich ist die Wiedergabe von *ἵππος χλωρός* 6, 8 durch ձի չլորոս *dzi šloros* auffällig, da չլորոս im Armenischen sonst nicht gebraucht wird. Auch sollte man wenigstens քլորոս *khloros* erwarten, da im ältern Armenisch[1]) doch immer ք = *kh* das griechische *χ* wiedergiebt. Die Glosse որ է պուզլախ *or ê bôzlaχ*, durch die ձի չլորոս erklärt wird, gehört natürlich nicht in den Text. *bôz* in *bôzlaχ* ist persisch بوز *bôz* equus coloris caerulei in albedinem vergentis (V); was *laχ* hier sein soll, weiss ich nicht.

Fremdwörter[2]).

16) ապաստան.

ապաստան *apastan* Vertrauen, Zuflucht (*πεποίθησις* Cor. II, 1, 5; *καταφυγή* Deut. 19, 3), auch: vertrauend, sich verlassend (wie W die Stelle Cor. II, 1, 5 fasst), seine Zuflucht nehmend zu (Sebeos p. 27). Dieses Wort hat de Lagarde früher zu phl. *apastân* gestellt, jetzt scheint er die Zusammenstellung nicht mehr zu billigen. Mit Unrecht, denn phl. *apastân* (auf den

1) molož (Leben der Väter) = *μολόχη*, *μαλάχη* ist gleichfalls jung.

2) Wegen der im fg. gebrauchten Abkürzungen vgl. Armeniaca II. Die Zusammenstellungen 17, 21—38 rühren von Nöldeke her.

Gemmen) stimmt nach Laut und Bedeutung vollkommen zu arm. *apastan*, wie es auch im Pazend als *awastām* = confidence, reliance, trust (West, M. i. Kh. Glossary p. 24) vorliegt.

17) ապարանք.

ապարանք *aparan-kh* bedeutet der Palast (bei W = *βάρις*, *βασίλειον* aus dem alten Testament mehrfach belegt, im neuen = *τὸ πραιτώριον* Matth. 27, 27 und Joh. 18, 28) und gehört zu altpers. *apadâna*, und den aus dem Pers. entlehnten späteren hebr. אַפַּדְנוֹ Dan. 11, 45, palmyrenisch אפדנא (ZDMG. XXIV, 108) = syr. ܐܦܕܢܐ (traditionelle Aussprache *âfaδnâ*) Palast, arab. فَدَن. Vgl. auch die Städtenamen *Ἀπαδάνα*, Apadna.

18) ապարթանեմ.

ապարթանեմ *aparthanem* bezeichnet C als zweifelhaft, übersetzt es aber durch insolentire, imbaldanzire etc. Es findet sich nur einmal bei *Elišē* (Ausgabe von Venedig 1859) p. 12. Z. 4—5: ապարթանէր er war übermüthig. C kennt auch ein („zweifelhaftes") *apartharn-akan* = arrogante, orgoglioso, das bei W fehlt. Beide gehören zu p. بَرتَن *bar-tan* superbus, arrogans, pz. *awar-tan-î* haughtiness, arrogance (West, Gl. zum M. i Kh.).

19) ապսպարեմ.

ապսպարեմ *apspar-em* oder *apasparem* ich übergebe, empfehle (W: *ἐπιτρέπω*, commendo, bei Korium (Vened. 1833, p. 25) etc.) nebst *apspuar-etsi* (Steph. Orb. I. 254) stellte de Lagarde früher mit pers. *sipurdan* zusammen, billigt aber diese Zusammenstellung nicht mehr. Sie ist dennoch richtig, nur war genau arm. *apaspar-em* = phl. *apaspâr-am* pz. *awaspâr-am* (to deliver up, to consign, to commit West, Gl. M. i Kh. p. 23) zu setzen.

20) բար.

բարապան *bar-a-pan* heisst Thürhüter (von W mehrfach aus dem alten Testament belegt); բարապետ *bar-a-pet* (Jacob von Nisibis, 5. Jahrh.) bedeutet dasselbe; բարաւոր *bar-a-vor* ist die obere Thürschwelle (la soglia di sopra della porta. C, *φλιά* Exodus 12, 7, *ὑπέρθυρον*, W.). In allen dreien steckt das Wort

bar die Thür, das, gegenüber dem echt armenischen *durn*, als persisches Lehnwort anzusehen ist. Vgl. np. بر *bar* 1) ianua, porta (در سرا وخانه) V. und ZDMG. 35, p. 354, Anmk.: „بره heisst im Deri die Thüre, wie im semnan. Dialect *bari*, in Wachan *bār* (Tomaschek, Sitzungsber. d. Wiener Akad. XCVI, 79) — und ist mit pers. بير *bêr-* [aus *bar-y-*] in بيرون identisch; da diese Wörter Nebenformen von در, alt *dvara*, *dvāra* sind, so ist die Erklärung von p. بيرون, wie sie Nöldeke (Gött. Gel. Anz. 1879, 432) giebt, unzweifelhaft richtig". Justi.

21) դարգիչ.

դարգիչ „*dargič*" (oder darguč) = „Sänfte" findet sich nur in den Comp. դարգչակալ *dargč-a-kal* in der Sänfte getragen (Cyrillus von Jerusalem, Katech., 5. Jahrh.) und դարգչաձեւ *dargč-a-dzev* „che a la forma di lettiga" (Johannes der Mönch, XIII. Jahrh.). Es ist = aram. דרגש (etwa *dargaš* zu sprechen) „Bett", ܕܪܓܘܫܬܐ *dargūštā*, „Sänfte, Wiege", das aber gewiss nicht ursprünglich semitisch ist; cfr. دركوش dergouch, enfant trouvé, nouveau-né, Justi-Jaba?

22) զիլ.

զիլ *zil* „soprano" wird von W als „Fremdwort" bezeichnet. Es findet sich bei Erznkatsi (13—14. Jahrh.), der *zil ev bamb* durch arm. սուր և ծանր erklärt. *bamb* „die tiefste Saite, Bass" = p. *bamm* (de Lagarde, Arm. Stud. 342), *zil* „die hellste Saite eines Instrumentes, der Sopran" = p. زير *zīr* (eigentlich Arabisierung des persischen *zēr* „unten") „nomen chordae instrumenti musici tenuissimae". V.

23) թաս.

թաս *thas* „tazza, bicchiere, coppa, nappa" (Moses Kaλank. I, 185: „16 *thas* Most") = (pers.) arab. طاس vas potorium, scyphus (V.), „tašt = thas" Vardan (13. Jahrh.), mit Recht, denn طاس (woraus „tazza, tasse, Tasse") ist aus p. tašt entstanden.

24) խղունջն.

խղունջն *χλunjn* oder *χλnjun* (W belegt g. pl. խղունջայ und n. pl. խղ_ընջոյնք bei Basilius von Caesarea, 5. Jahrh., in medicin. Schriften soll es auch als *χrnjaïl*, *χrucoλ* vorkommen) ist die Schnecke, Muschel, Purpurschnecke (bei W: κόχλος, κοχλίας, κόγχη, κογχύλη). Es ist = aram. חלזון, ܚܠܙܘܢܐ, ܚܠܙܘܢܐ (etwa *ḥlēzōnâ* zu sprechen), arab. حَلَزون *ḥalazûn* (schwerlich semitischer Herkunft).

25) խորգ.

Arm. խորգ *χorg* Sack (von W aus Jacob von Nisibis und Faustus von Byz. 5. Jahrh. belegt; öfter խորգ և մոխիր „Sack und Asche", wie schon Ev. Luc. 10, 13) gehört zu arab. خُرج *χurj* „Mantelsack", syr. כורגא *churgâ*, pers. خُرجين *χurjîn* Mantelsack. Wie verhalten sich diese Worte zu einander und zu arm. քուրձ *khurdz* σάκκος (altes Testament) = syr. כורזא etc.? — Mit letzteren Worten stimmt nur zufällig im Laut überein das von de Lagarde Ges. Abh. 58 mit خُرجين identificierte خورزينه, خورزى, welches in den Lexicis aus dem pers. N. T. belegt wird mit der Bedeutung „horreum"; entsprechend Gazophyl. pers. 141 خورزى „granaro". Denn dies ist eine moderne Umänderung von خوردچين „Speise-Sammlung", welches die jüd. Uebersetzung der Genesis bietet, allerdings für das hebr. אמתחת „Sack".

26) կաղապար.

կաղապար *kaλapar* (von W z. B. aus Agathangelos 5. Jahrh. und Asoλik 11. Jahrh. belegt) bedeutet nach C modello, esemplare, esempio und wird durch „türk. գալըպ" d. i. *kalïb* = arab. قَلَب („calibre") erklärt. Es ist = pz. *kālbuð* (West, Gl. M. i Kh.), pers. كالبُد *kālbud* forma = gr. καλοπόδιον. Wie verhält sich zu kaλapar das häufiger gebrauchte գաղափար *gaλaphar* Form, Muster, Beispiel?

27) կամաս.

կամաս *kamas* „Kleid" belegt W aus dem „Leben der Väter" wie auch մազեկամաս *mazekamas* „Kleid aus Ziegenhaaren" und vergleicht arab. գամըս. Es ist = arab. قمش „Sachen, Zeug".

28) կապէնք.

կապէնք *kapên-kh* μίσθωμα (Deuteron. 23, 18: զկապէնս պոռնկի *z-kapên-s* poṙnki = μίσθωμα πόρνης) = p. کابین *kâbîn* Mitgift.

29) կարկուրայ.

կարկուրայ *karkuray* „die Barke" (Isychios von Jerusalem, 8. Jahrh. und Ephrem 5. Jahrh.) = syr. ܩܘܪܩܘܪܐ *qarqûrâ* (arabisch قُرْقُور) d. i. gr. κέρκουρος.

30) կարուրայ.

կարուրայ *karuray* Uringlas (Mechithar der Arzt 12. Jahrh.) = arab. قارورة „Glas".

31) կլայ.

կլայ *klay* „Burg" bei späten Schriftstellern (wie Matth. von Urha 12. Jahrh.) = arab. قَلْعَة. Daher *Hṙomklay* = Römerburg; arab. قلعة الروم *Qal'at arrûm*, St. Martin, Mémoires I, 196, türkisch روم قلعسی *Rûm Qal'esi*.

32) կուզ.

կուզ *kuz* wird von W einmal durch ἰκτίς, martes (aus Joh. dem Mamikonier und Vardan [13. Jahrh.] belegt), dann auch durch αἴλουρος (կզիդ և շանց der Katzen und Hunde, Cyrillus, Katech. 5. Jahrh.) übersetzt. Es ist = kurd. کوزه „Marder" (Justi), syr. ܩܘܙܐ *qûzâ* „Wiesel" Nöldeke, ZDMG. XXXV, 235 (kaum ursprünglich semitisch).

33) Հեգ.

Հեգ *heg* übersetzt C durch compitazione (Buchstabiren) und sillaba, W durch συλλαβή (Oskeberan, Jesaias, 5. Jahrh.) wie *heg-em* durch συλλαβίζω. Es gehört wohl zu: هجّانا *heghjānā* „das Lesen, Buchstabiren", هجا *hēghā* „las", etc.

34) շապ.

շպլեղ *šbleλ* oder շապլեղ *šableλ* (Vermischte Schriften, nach dem 12. Jahrh.) heisst der Alaun. W erklärt es durch „պաղ լեղ-*šab*", wie unter պաղ լեղ (alumen) dies zur Erklärung von շիպ *šib* erscheint. Jenes *šb-*, *šab* ist = pers. arab. شُب, شَب Alaun.

35) պարկէն.

պարկէն (փոսի) *parkēn* (*phosi*) ist der Graben rings um die Mauer der Stadt (Agathangelos und Levond). Es ist = np. پارگين *pārgīn*, arabisch فارقين *fāriqīn* „Wallgraben".

36) ռումբ.

ռումբ *rumb* (bei spätern Schriftstellern, z. B. Matth. von Urha 12. Jahrh.) in der Bedeutung „dardo, asta, lancia" ist wohl = arab. رُمْح, aram. rumḥā? Ein anderes rumb müsste dann dasjenige sein, welches in ռմբաքար Wurfmaschine (altes Testament) enthalten ist.

37) սախտ.

սախտեալ *saχt-eal* „gesattelt", *an-saχt* ungesattelt (nur bei Nerses Lambronatsi, XII. Jahrh.) zu np. ساخت *sāχt* Sattelzeug[1]).

38) տուղրայ.

տուղրայ *tuλray* (sprich *tuγra*) bei Vardan, Geschichte (13. Jahrh.) übersetzt C durch suggello, carattere regio und bezeichnet es als türkisch. Es ist in der That das türkische طُغْرا

1) Schon bei de Lagarde, Arm. Stud. s. v. *sandz*. — Drucknote.

39) Arm. *r* = pers. *δ*.

In einigen Fällen steht arm. *r* seltsamerweise dem *d* anderer Sprachen gegenüber. Wir fanden oben die Gleichungen: arm. *aparan-kh* = altp. *apadâna*, arm. *kalapar* = pz. *kâlbuδ*, gr. **καλοπόδιον**, und es finden sich ohne weiteres dazu noch arm. *mar-kh* die Meder = altp. *mâdâ* und *lambar-kh* = **λαμπάδες** Apc. 4, 5. Somit lässt sich ferner zusammenstellen: arm. *burastan* Garten (**παράδεισος** Num. 24, 6) mit np. *bôstan*; *bur-em* „dufte" mit p. *bôyam*, *burvar* **θυμιατήριον** (Brief an die Ebr. 9, 4) mit einem zd. **baoδôbara* (vgl. *barôbaoδa*) — woraus sich ein arm. **boir* = altp. **bauda* = zd. *baoδa* erschliessen lässt; *χoir* **διάδημα, κίδαρις, μίτρα** (von W aus der Bibel mehrfach belegt) mit zd. *χaoδa* Helm, altp. *χauda* Mütze, phl. *χôδ*, np. *χôi*[1]), osset. *χodε*; *aroir* „Messing" (nur Chronica I, 28, 2; doch vgl. *aruri* bei Ephrem) mit baluci *rôd* Kupfer, phl. *rôd*, np. *rôi* aes (die ein altp. **rauda* voraussetzen), skr. *lôha* röthliches Metall, Kupfer, ksl. *ruda* Metall, lat. *raudus*; *maraχ* Heuschrecke (Matth. 3, 4) mit zd. *maδaχâ*, wenn dieses von Darmesteter (Mémoires de la société de ling. IV, 211 flg.) richtig gedeutet wird — wogegen np. *malaχ* Heuschrecke spricht, das nicht wohl aus *maδaχâ* entstanden sein kann, da np. *l* zwischen Vocalen zwar aus älterem *r* und *rd*, aber nicht aus *d* (*δ*) hervorgeht[2]).

Nun hatte aller Wahrscheinlichkeit nach das Altpersische nach Vocalen statt der Medien g, d, b die Spiranten *γ*, *δ*, *β* (vgl. meine Iran. Stud. in Kuhn's Ztschr. 24, p. 413), und es stellen sich somit den angeführten arm. Wörtern folgende altpers. und griech. Formen gegenüber:

arm.	*aparan-*	=	altp.	*apaδâna*
„	*mar-*	=	„	*mâδa*
„	**boir*	=	„	**bauδa*
„	*χoir*	=	„	*χauδa*
„	*aroir*	=	„	*rauδa*
„	*maraχ*	=	„	*maδaχâ* (?)
„	*kalapar*	=	gr.	**καλαπόδιον**, pz. *kâlbuδ*
„	*lambar-kh*	=	„	**λαμπάδ-ες**.

1) Np. خود *χôδ* ist wohl aus dem Arab. zurückentlehnt.

2) Np. *mul* „Wein" sehe ich nicht als Nebenform von *mai* = zd. *maδu* (oder = zd. *maδa*) an, sondern führe es auf ein altp. **mrdu* zurück, das ich zu skr. *mrdvîkâ* „Weintraube" stelle. — Zu den oben angeführten Wörtern gehört vielleicht auch սպարապետ *spar-a-pet* **ἀρχιστράτηγος**, das bisher zu altp. *asbâra* (für **aspabâra* = Reiter) gestellt worden ist. Es könnte = altp. **spâδapati*, zd. **spâδôpaiti* sein, das später (phl.) *spâhpet* lautete und ins Armenische als *aspahapet* überging. Während *sparapet* im Arm. ganz heimisch geworden ist (vgl. die Belege bei W), ist *aspahapet* ihm ganz fremd geblieben: es findet sich (nach W) nur an 2 gleichlautenden Stellen des Moses Khor., II, 28 und 68: „*Kareni Pahlav*, *Sureni Pahlav* und — *Aspahapeti Pahlav*".

Alle diese arm. Wörter sind Lehnwörter, die schon bei Beginn der arm. Literatur gut eingebürgert, also in sehr alter Zeit aus dem Persischen (resp. Griechischen) entlehnt sind. Sie zeigen, dass die Armenier die pers. Spirans *δ* regelmässig durch *r* wiedergaben. Im Anlaut und nach Consonanten hatte das Altpers. (wie das Zend) statt der Spirans den Verschlusslaut *d*, daher finden wir arm. *dat* = altp. *dāta*, *band* = np. *band*, altp. **banda* (vgl. *bandaka*), *andam* Glied = np. *andām*, *aramazd* = altp. *a(h)uramazdā* etc. Da die Spirans *δ* im Persischen bald schwindet (zu *h* oder *y* wird), so kann sie bei später entlehnten Worten natürlich nicht mehr durch *r* wiedergegeben sein. Das im späteren Persisch erscheinende *δ* ist aus altem *t* (nach Vocalen) hervorgegangen.

40) ժամուար.

ժամուար *žamuar* findet sich bei Faustus p. 189, 194, 236 (auch p. 118 ist *žamuar-* zu lesen für *žamu-*, wie auch W vermuthete) und bedeutet „die Sänfte" (zum Transport der Frauen des Perserkönigs). Es ist = np. زنبر *zanbar* „genus ferculi vel feretri, quod a duobus hominibus portatur" etc. (V). *žan* wird „Frau" bedeuten, zd. *jĕni*, np. *zan*; *var* bedeutet tragend = zd. *bara*.

41) կնգմենի.

կնգմենի *kngm-eni* wird Faustus 263 neben *samur-eni* Zobelpelz, *gail-eni* Wolfspelz, *ałues-eni* Fuchspelz genannt und vom Lexicon vermuthungsweise, aber wohl richtig als „Hermelinpelz" gedeutet. Daraus liesse sich ein altarmenisches *kngum* Hermelin erschliessen, das kaum von dem modernen, arab. pers. türk. *qāqum* zu trennen ist.

Strassburg, 2. November 1881.

Miscellanea.

Von

R. Pischel.

5. Atharvaveda XIX, 30, 5.

Atharvaveda XIX, 30, 5 lautet:

yát samudré abhyákrandat Parjányo vidyútā sahá |
táto hiraṇyáyo bindús táto darbhó ajāyata ||

„Wenn Parjanya unter Blitzen im Meer gebrüllt (gedonnert) hat, so entstand daraus der goldene Tropfen, daraus das Gras". Der Spruch ist gerichtet an ein Grasbüschel (*darbha*), das als Amulet gebraucht wird. Was mit dem „goldenen Tropfen" gemeint ist, ergibt sich aus Atharvaveda IV, 10, einem Spruche, der von Ludwig, Ṛgveda III, p. 462 und von Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda. Tübingen 1879 p. 25 übersetzt worden ist. Dort ist von einer ebenfalls als Amulet gebrauchten perlenhaltigen Muschel die Rede, von der es in V. 1 heisst, dass sie entstanden sei *vidyúto jyótiṣas pári* und dass sie *hiraṇyajáḥ* sei. Als zweiter Geburtsort wird in V. 2 das „Meer" genannt und in V. 4 heisst sie *diví jātáḥ samudrajáḥ*. Auch in V. 5 ist *divākaráḥ* von der Muschel zu verstehen und nicht mit Ludwig und Grill ein Gleichniss anzunehmen; die Muschel selbst ist direct „Sonne" genannt und *vṛtrá* ist = Wolke, wie Roth richtig gesehen hat. Vergleicht man damit unseren Vers AV. XIX, 30, 5, so ist klar, dass mit dem *hiraṇyáyo bindús* die „Perle" gemeint ist, und wir lernen aus unserer Stelle, dass die von den klassischen und arabischen Schriftstellern überlieferte Ansicht von der Entstehung der Perlen schon vedisch ist. So berichtet Aelian, De natura animalium ed. Hercher X, 13: *Ὁ ᾀδόμενος δὲ παρὰ τοῖς ἀνοήτοις καὶ ἐν ταῖς γυναιξὶ θαυμαστὸς μαργαρίτης θρέμμα μέντοι τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάττης καὶ οὗτός ἐστι, καὶ τίκτεσθαί γε αὐτὸν τερατολογοῦσιν ὅταν ταῖς κόγχαις ἀνεῳγμέναις ἐπιλάμψωσιν αἱ ἀστραπαί.* Dazu vergleiche man den Bericht des Arabers bei Reinaud: Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine Tome I. (Paris 1845) p. 147 f.: Du reste on ne s'accorde pas sur la formation de la perle. Quelques auteurs

ont dit que le coquillage, lorsqu'il pleut, monte jusqu' à la surface de l'eau, et ouvre la bouche pour recueillir les gouttes de la pluie; ces gouttes se transforment en graines. An Stelle des Regens ist bei Plinius IX, § 107 ed. Detlefsen der Thau getreten: Origo atque genitura conchae est haut multum ostrearum conchis differentis. has ubi genitalis anni stimularit hora, pandentes se quadam oscitatione impleri roscido conceptu tradunt, gravidas postea eniti, partumque concharum esse margaritas pro qualitate roris accepti. si purus influxerit, candorem conspici, si vero turbidus, et fetum sordescere. eundem pallere caelo minante. conceptum ex eo quippe constare, caelique eis majorem societatem esse quam maris, inde nubilum trahi colorem aut pro claritate matutina serenum. Abweichend von Aelian berichtet Plinius § 108 dann: si fulguret, comprimi conchas ac pro jejunii modo minui, si vero etiam tonuerit, pavidas ac repente compressas quae vocant physemata efficere, specie modo inani inflatas sine corpore. hos esse concharum abortus. Aelian berichtet also, dass die Perlen entstehen, wenn der Blitz in die geöffnete Muschel hineinleuchtet, der Araber, wenn Regentropfen hineinfallen, Plinius, wenn Thau hineinfällt. Die vedischen Inder glaubten nach unserer Stelle, dass Donner und Blitz zur Entstehung der Perlen nöthig seien, ob auch Regen, folgt aus unserer Stelle nicht mit Nothwendigkeit. Dies war aber später die gewöhnliche Ansicht, wie genügend bekannt; cfr. Mālavikāgnimitram V. 6. Mṛcchakaṭikā p. 91, 7. 8. Indische Sprüche [2] 6781. Rājataraṅgiṇī III, 202. Gildemeister in Orient und Occident II, 173. Lassen, Indische Alterthumskunde I, [2] 288 Anm. 2. III, 307. Man sehe auch Bohlen zu Bhartṛhari II, 57. Rückert, Poetische Werke I, 371, 12. K. Möbius, Die echten Perlen. Hamburg 1857 p. 30. 74. Nach einer andern von den Griechen überlieferten Ansicht, waren die Perlen die Knochen der Muschelthiere; cfr. Chares frg. 12. Megasthenes bei Arrian Indike 8, 12. Ist damit in Verbindung zu bringen AV. IV, 10, 7: devā́nām ásthi kṛ́çanaṃ babhūva tád ātmanvác caraty apsv àntáḥ? „Der Knochen der Götter ward zur Perle; beseelt lebt er in den Wassern".

6. Bemerkungen zum zweiten Fargard des Vendīdād.

Der vielbehandelte zweite Fargard des Vendīdād ist vor kurzer Zeit zum ersten Male von Geldner in wissenschaftlicher Weise bearbeitet worden. Geldners Resultate erscheinen mir zum grössten Theil ganz unanfechtbar, nur in einigen Punkten weiche ich von ihm ab, die ich hier zur Sprache bringen will. Die ersten sieben Strophen habe ich bereits in Bezzenbergers Beiträgen VI, p. 280 ff. besprochen. Im Folgenden will ich nicht auf alle Einzelheiten eingehen, in denen ich von Geldner abweiche, sondern nur eine Auswahl des Wichtigeren geben. Ich lege dabei die Ausgabe von Westergaard zu Grunde.

Geldner hat bereits Metrik p. 18 in § 10 die Worte

ād Yimō frašūsat̰ raocā
ā upa rapiþwąm hū paiti adwanem

unter Vergleichung von Yast 12, 3 verbessert in:

ād Yimō frašūsat̰ raocā
ā hū paiti adwanem.

hū will er hurō lesen. Das ist aber unmöglich. Schon vor Geldner hat Toerpel das richtige gefunden, indem er schrieb:

ā hurō paiti adwanem

und bemerkte, dass für hū metri caussa überall hūrō zu lesen sei. (De metricis partibus Zendavestae. Halle 1874 p. 36 mit Anmerkung 1). Dass dies allein richtig ist, beweist der vedische Genetiv sū́ras, dessen Accent sich aus der Urform sū́aras erklärt, wie Lanman, Noun-Inflection p. 408. 488 richtig gesehen hat. Ob nicht direct wie in Yast 12, 3 zu schreiben ist:

paitiš ā hurō adwanem

muss unentschieden bleiben. Im Irrthum war Toerpel aber, wenn er raocā als Nom. sing. zu raocañt̰ fasste. Freilich lehrt Spiegel, Grammatik der altbaktrischen Sprache p. 157 f., dass die Themen auf -añt̰, -mañt̰, -vañt̰ den Nom. sing. auf -ā bilden, nur zuweilen auf -ō. Dies wiederholt Geiger, Handbuch der Awestasprache, Erlangen 1879 § 63, und auch Harlez, Manuel de la langue de l'Avesta. Louvain 1879 p. 45 lehrt die Formen auf -ā und -ō als gleichwerthig nebeneinander. Das wahre Sachverhältniss ist aber, dass die Themen auf -añt̰ den Nom. sing. stets auf -ō, die auf -mañt̰ und -vañt̰ stets auf -ā bilden, wie schon die Zusammenstellung bei Justi, Handbuch p. 394 zeigt. Daher kann ayā Yast 13, 16 nicht Nom. sing. des part. praes. act. zu √i sein. Der Eintritt von -ā ist demnach bedingt von den vorausgehenden Lauten m und v. raocā muss also als Accus. plur. zu raocañh gefasst werden.

In § 11 liegt eine Mahāpaṅkti-Strophe vor. Um sie zu erhalten, müssen wir aber eine Interpolation annehmen, die in den Worten yaþa kaþa ca hę zaošō stecken dürfte, die eine Glosse zu dem vorhergehenden hvąm anu uštim zaošemca sind. Das Verdienst die richtige Lesart astem iþra fracareñta zuerst gefunden zu haben, gebührt nicht Roth, sondern wieder Toerpel p. 38, den Roth nicht nennt (Ueber Yasna 31. Tübingen 1876 p. 29). Es ist übrigens möglich, dass Toerpel die Verbesserung Roths Vorlesungen verdankt, was ich nicht entscheiden kann.

In § 21 verbessert Geldner srūtōairyęnę. Dasselbe hat schon Windischmann gethan: Zoroastrische Studien p. 48. Um das Metrum in § 24 in Ordnung zu bringen, stellt Geldner Metrik § 43 die kühne Vermuthung auf, dass zur Zeit der Entstehung der Lieder in der Lautverbindung ñha = altem sya, das y noch durchgeklungen habe und dass dem Silbenmangel durch

Vocalisirung des im ā steckenden y abgeholfen werden könne. Das ist ganz undenklich. Man schreibe hier:

parō zi zimō aętañhā

In § 25 hat Geldner gründlich aufgeräumt. Statt aber aiwiš̌ṣōiþnę zu lesen aiwiš̌ṣoitanę, was sehr bedenklich ist, schlage ich vor auch hier ein ca einzuschieben, also zu lesen:

naraṃm ca aiwiš̌ṣōiþnę
gavaṃm ca gāvayanem ‖

In § 26 will Geldner, Metrik p. 105, um das Metrum herzustellen, statt fraskembemca lesen fraskembanemca und KZ. 25, 188 Anm. 6 will er pairivāra adjectivisch fassen. Ich bezweifle, dass das möglich ist und sehe in fraskembem wie in fravārem nur Glossen, lese also den Schluss der Strophe:

haþra umānā avastaya
katemca pairivāremca ‖

Den § 27 schreibt Geldner ganz einem Ueberarbeiter zu. Dann geht aber der Zusammenhang verloren. Mit einer leichten Umstellung erhalten wir eine richtige Anuṣṭubh-Strophe, die der Sinn erfordert:

haþra vīspanaṃm naraṃm
nairinaṃm ca taośma bara
yōi heñti añhā zemō sraęṣta
maziṣta ca vahiṣta ca ‖

Zu streichen braucht man also nur upa. Darauf folgte im Urtext aus § 28 die Gāyatrī-Strophe:

tę kerenava miþwairę (a)jyamnem
vīspem ā ahmād yad aętę
narō varę ṣūta añhen ‖

Ich sehe dabei von der Grammatik ab; denn natürlich ist weder yōi noch tę ursprünglich. varę ṣūta schreibe ich im Anschluss an Geldners glänzende Bemerkung über „die eigenthümliche, verstärkte Form“ varefṣva. Zur weiteren Bedeutung von narō sehe man § 41. Die Erzählung ging dann weiter:

aiwi ca tę varę ṣava
suwraya zaranaęnya
aipi ca tem varem mareza
dvarem raocanem hāraoš̌ṣnem ‖

Geldner hat richtig gesehen, dass mareza die echte Lesart ist, nicht vareza, wie Hübschmann meint. (Zur Casuslehre p. 178 Anm. 1). Im Uebrigen kann ich ihm aber hier sonst nicht beistimmen. Seine Erklärung von hāraoš̌ṣna aus har + raoš̌ṣna ist grammatisch und sachlich unmöglich. „Das Sonnenlicht scheinen lassend“ kann doch unmöglich so viel sein als „das Tageslicht hereinlassend“ und wie Geldner sich Yaṣt 10, 142 yaþa māñhō hvāraoš̌ṣnō zurechtlegt, ist mir ganz unverständlich. Ein Mond der das Sonnenlicht scheinen lässt, ist doch ebenso undenkbar wie ein Mond der das Tageslicht hineinlässt. Will man es dort aber

etwa als „wie die Sonne leuchtend“ auffassen, so ist das auch unpassend und man muss demselben Worte dann zwei ganz verschiedene Bedeutungen geben. Ein baktrisches Lautgesetz, wonach r im Innern des Wortes vor r abfällt mit Verlängerung des vorhergehenden Vocals gibt es nicht. Auch im Sanskrit ist ja dieses Gesetz nur auf den Auslaut beschränkt, im Baktrischen aber selbst dort nicht nachweisbar. Das Wort würde sicherlich ƙararaoƙşna lauten. Endlich aber kann ƙāraoƙşna nicht getrennt werden von vedisch svarocis und es muss also bei der Bedeutung „von selbst leuchtend“ = „natürlichen Glanz habend“ bleiben. Die für raocanem angenommene Bedeutung von „Fenster“ ist rein ersonnen. Man denke sich nur, dass das varem auf jeder Seite einen hāþra lang ist. Was wird da wohl ein Fenster genützt haben? Von einem Dach ist nirgends die Rede; es ist dies auch schon durch die Länge des vara ausgeschlossen. Das Licht kam also von oben; das vara war oben offen. Die Ueberschwemmung erfolgte ja nicht durch Regengüsse, sondern, wie aus § 24 hervorgeht, durch Schmelzen des Schnees, der dann in den Graben abgeleitet wird. raocana ist also nur adjectivisch = „glänzend“. Endlich kann aipi marez nicht heissen „zuschliessen“. Wörtlich heisst es „aufschmieren“, „aufstreichen“ und das ist = „anbringen“. Vorher ist ja auch noch gar nicht von einer Thür die Rede gewesen. Ich übersetze also: „Und bringe an dem vara eine leuchtende, natürlichen Glanz habende Thür an“. Die Thür soll von hellem Holze sein, damit sie leicht in die Augen fällt. Wäre raocanem Substantiv, so könnte ein ca dahinter gar nicht fehlen. Richtig, wenn auch mit falscher Lesart, schon Hübschmann, Casuslehre p. 306.

In § 21 wird statt kuþa tę zu schreiben sein kuþa tad und für yā vielmehr yad. Die von Geldner vorgeschlagene Umstellung der Worte:

aňhā pāşnaçibya vīspara
zemō zastaçibya viƙađa

ist zu hart, um wahrscheinlich zu sein. zemō hat ein ursprüngliches ząm verdrängt. aňhā ist ganz überflüssig. Ich schreibe:

ząm pāşnaçibya vīspara
zastaçibya ca viƙađa ‖

Wenn die folgenden Worte nicht als späterer Zusatz ganz zu streichen sind, so dürfte zu schreiben sein:

mąnayen ahę yaþa nū
ƙşustąm ząm viçāvayęiñti ‖

Mit Geldners Vorschlag ƙşuisti zu schreiben und dies zu übersetzen: „mit der Hacke“ kann ich mich nicht recht befreunden. Es wäre doch zu sonderbar, wenn Ahura den Yima mit Händen und Füssen arbeiten liesse, wenn er ihm eine Hacke geben könnte. Selbst in der obigen Fassung = „wie man auch heute zerstampfte Erde fortschafft“ sind die Worte noch thöricht genug und sehen

stark wie eine Glosse aus. Sehr möglich erscheint es mir, dass die Worte hierher vom Ende der folgenden Strophe gerathen sind, um den Parallelismus vollständig zu machen. Diese würde lauten:

ād Yimō avaþa kerenaoṯ
yaþa dim iṣ̌aṯ Ahurō
ząm pāṣ̌naçibya visparaṯ
zastaçibya ca vīđađaṯ
mąnayen ahę yaþa nū
ṅṣ̌ūstąm ząm viṣ̌āvayęiṅti ‖

Hier passen die Worte ganz gut und hier kann man sogar mit Geldner ṅṣ̌uisti lesen, was ja der handschriftlichen Ueberlieferung mehr entspricht. Nur Ahura darf man diese Worte nicht in den Mund legen. Aus § 35 reconstruiere ich dann wieder die Strophen:

haþra vispanąm narąm
nairinąm ca taoṅma baraṯ
yōi(!)heṅti aṅhā zemō sraęsta
mazista ca vahista ca ‖
tę kerenaoṯ miþwairę (a)jjyamnem
vispem ā ahmād yad aętę
narō varę ṣ̌ūta aṅhen ‖

Dazu kommt aus § 38 die Strophe:

aiwi ca hō varę ṣ̌avaṯ
suwraya zaranaęnya
aipi ca hō varem marezaṯ
dvarem raocanem ṅāraoṅṣ̌nem ‖

Geldner nimmt nun an, dass die folgenden Paragraphen 39—43 Prosa sind, also von dem Ueberarbeiter herrühren. Indess mit der zuletzt angeführten Strophe kann der Urtext unmöglich geschlossen haben. Ich glaube, dass § 39—41 noch dem Urtext angehören und stelle die Strophen so her:

dātare gaeþanąm aṣ̌āum
cayō aętę raocā aṅhen
yō raocayęiti aętahmi
varę yō Yimō kerenaoṯ ‖

cayō, aętę, yō (zweimal) sind natürlich verderbt und ebenso stand ursprünglich raocayęiṅti.

aad aoṅta Ahurō Mazdā
ṅađāta ca stiđāta ca
hakereṯ iristahę sađayō
starasca māsca hvare ca ‖

Die grösste Schwierigkeit, welche diese Strophe bietet, hat bereits Geldner wieder mit sicherem Blick und bekanntem Scharfsinn entfernt, indem er statt sađaya ca oder sađaya ca die v. l. sađayasca aufgenommen und sie als Nom. plur. eines Adjectivs saiđi „erscheinend" gefasst hat. Das Metrum zeigt nun, dass ca zu streichen, also sađayō zu schreiben ist. vaęnaiṅtę ist nichts als Glosse zu sađayō, und Geldners Erklärung wird dadurch

lediglich bestätigt. In Betreff des Wortes iriŝtahę weiche ich dagegen von Geldner ab. Ich lese statt iriŝtahę mit F bei Spiegel īristahę, eine Lesart, auf die auch die Handschriften CE bei Spiegel, K 2 bei Westergaard mit ihrem iriştahę hinweisen. irista fasse ich als „Untergang" und übersetze: „zugleich mit dem Untergange erscheinen Sterne, Mond und Sonne", d. h. es ist im vara ewiger Tag. Zur Construction vergleiche man Hübschmann, Casuslehre p. 277.

Die eingeschobenen Worte: vīspa anaӡra raocā usca usraocayęiti vīspa stidāta raocā nora āraocayęiti añtarād sind Glosse und fallen daher aus dem Metrum. Die nächste Strophe lässt sich durch eine kleine Umstellung der ersten Worte leicht reconstruieren:

taę yad yāre ayare mainyęiñtę
caþwaresatem aiwigāmanąm
dvaęibya haca narebya
dva nara uzzayęiñtę
miþwana stri ca nairyasca ‖

Im zweiten Verse ist zu lesen aiwigāmnąm: cfr. Geldner, Metrik § 67. Im dritten und vierten lese man duaębia und dua. Die folgenden Worte: aþa aętaęsąm yōi gēuş saredanąm sind späterer Zusatz. Der Urtext schloss mit folgender Strophe:

aętaęca narō sraęsta
gaya jvaiñti aętahmi
varę yim Yimō kerenaoţ.

Es ist also nur nöthig statt taęca zu verbessern aętaęca, um das Metrum in Ordnung zu bringen. Durch diese Herstellung der metrischen Fassung von § 39—41 gewinnen wir, wie man sieht, eine durchaus in sich zusammenhängende Erzählung mit passendem Schluss.

Edessenische Inschriften.

Mitgetheilt und erklärt von

Ed. Sachau.

(Hierzu 1 Tafel.)

Wer von Ḥarrân mit der Richtung auf die beiden Säulen der Citadelle von Edessa, das allgemeine Directionsobject aller von Süden kommenden Karawanen, nordwärts reitet, findet etwa zwei Stunden, bevor er die Stadt erreicht, dass die Landschaft sich verengert zu einem länglichen, von NW nach SO streichenden Einschnitt in die Berge, in dem neben einer bedeutenden Anzahl von Dörfern die Stadt Edessa liegt. Im Nordwesten derselben senken sich die Berge in einer schiefen Ebene allmählich bis an die Stadtmauer, die im Norden um 1—200 Fuss höher ist als im Süden; im Osten liegt eine ebene Fläche, die sich drei Viertel Stunden weit bis zu den nächsten Bergen ausdehnt, und im Süden sieht man über einen grossen Complex fruchtbarer Gärten im Vordergrund hinweg auf das scheinbar unbegrenzte Blachfeld Nordmesopotamiens hinaus. Nur im Westen treten die Felsen fast unmittelbar an die Stadtmauer hinan, dieselbe um 3—400 Fuss in steiler Höhe überragend, und auf ihrer östlichsten Spitze erhebt sich die Citadelle, von dem angrenzenden Plateau durch einen tiefen, in den Fels gebrochenen Graben getrennt, aber verbunden mit der Stadtmauer, welche auf beiden Seiten zu ihr hinaufführt. Wenn also Syrische Schriftsteller von einem *Berge von Edessa* (ܛܘܪܐ ܕܐܘܪܗܝ) *der die Stadt überragt*, sprechen [1]), so kann damit nur das im Westen und Südwesten der Stadt gelegene Felsenplateau des Nimrûd-Dâgh gemeint sein. Jetzt unbewohnt und unbewohnbar war es einst die Wohnung von Lebenden, mehr aber noch von Todten. Die Natur hat dort für den Menschen gemauert und gezimmert. Der Fels ist so voll von Höhlen, dass man oft meint in einer Höhlenstadt zu wandeln. Viele derselben sind von Menschenhand nicht berührt, viele sind zu imposanten Grabhöhlen umgestaltet, und manche scheinen mir auch zu Woh-

1) Vgl. zum Beispiel aus der Biographie Ephraem's ZDMG. 27, 602. 602: ܘܣܠܩ ܠܛܘܪܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܥܠ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ.

9.

ΕΙCΘΕΟCΚΕ
ΑΧΡΙCΤΟCΑ

+ΑΜΗΕΑCΚΑΟΥΜΒΑ+
ΑΔΕΛΦΑCΦΕΦΗΚΑΝΤ
ΟΥΤΑΗΝΗΗΜΙΑΝΤΩΤΕΝ
+ΩΑΥΤΟCΑCΚΛΗΠΙCΗΑΒΑ+

3.

4.

8.

½ nat. Grösse.

Lith. Anst. v. J. G. Bach, Leipzig.

mungen für Lebende, zu Klöstern für Mönche, zu Klausen für Einsiedler, angebaut worden zu sein. Man sieht an einer Stelle WSW von Urfa, die den Namen Čâr Taghly جار طاغلو führt, eine grosse Anzahl von Kammern verschiedener Grösse und Gestalt neben einander, ferner Treppen, Thüren und andere bauliche Vorrichtungen, welche darthun, dass hier Lebende hausten [1]). Man führte mich zu dieser Stätte, weil wenige Wochen vorher daselbst eine Inschrift bemerkt worden war; als ich aber hinkam, fand ich die Inschrift gänzlich zerstört. Die Muhammedaner von Urfa pflegen am Freitag-Nachmittag ihren Kêf, wir würden sagen: ihr Sonntag-Nachmittags-Vergnügen, mit Kaffeekochen, Rauchen, Schwatzen und ähnlichen Dingen auf dem Plateau des Nimrûd-Dâgh zu halten, und wenn sie bei der Gelegenheit etwas entdecken, was nicht Muhammedanisch, also heidnisch und teuflisch ist, so zerstören sie es zur grösseren Ehre Gottes und zur Erlustirung mit Jung und Alt.

Die geneigte Ebene im Nordwesten der Stadt ist bedeckt mit einer fruchtbaren, rothbraunen Humusschicht, welche, felderartig eingetheilt, mit Wein bebaut ist. Auch dies Gebiet, von dem ein Theil dem Kloster Serkis gehört, ist reich an Höhlen, die aber hier, weil ihre Eingänge von Humus und Geröll verschüttet, schwer zu finden sind. Gelegentlich stossen die Arbeiter in den Weinfeldern auf Löcher oder Spalten, welche die Eingänge zu geräumigen, oft vielkammerigen Gräbern bilden. In diesen Katakomben findet man mit Fresken verzierte Wände, kunstvoll gearbeitete Sarkophage und auf ihnen ruhend die Steinbilder der Verstorbenen [2]). Sobald aber eine solche Katakombe aufgedeckt ist, fällt sie mit allen ihren Resten eines würdigen, uns gänzlich unbekannten Alterthum's einer ebenso schnellen wie vollständigen Zerstörung anheim.

An der Citadelle in der Südwest-Ecke der Stadt bewundert man die gewaltigen, überall erhaltenen Mauern, welche auf allen

1) Nach der oben citirten Stelle aus der Biographie Ephraem's gab es auf dem *Berge von Edessa* viele Mönchs- und Nonnen-Klöster. Ephraem lebte und arbeitete daselbst. Dass auch noch unter dem Islam Einsiedler auf dem *heiligen Berge von Edessa* wohnten, erfahren wir durch die Unterschrift einer dort A. D. 868 geschriebenen Handschrift (Wright II S. 768. 769), und ein Mönch vom Berge von Edessa wird erwähnt in Ereignissen nach dem Jahre Chr. 958 (Assemani, Bibl. Or. II, 284).

2) *Höhle* heisst im Edessenischen Türkisch *Móghōrō*, Syrisch ܡܥܪܬܐ, Arabisch المغارة, Plur. المُغُر. Ephraem, dessen Grab jetzt im Kloster Serkis gezeigt wird, wurde ursprünglich in einer Höhle beigesetzt. Ein Hinweis auf die Ausschmückung der Gräber findet sich in Ephraem's Testament:

ܒܡܥܪ̈ܬܗܘܢ ܠܐ ܬܣܝܡܘܢܢܝ ܕܠܐ ܡܥܕܪ ܠܝ ܒܥܘ̈ܬܗܘܢ

Assemani, Bibl. Or. I, 142 Col. 2.

Seiten steil abfallen, die schwindelerregende Tiefe des Festungsgrabens und die beiden Säulen; alles übrige ist Schutt und Verwüstung. In der Aussenseite der Mauer bemerkt man in gewissen Abständen von einander, ungefähr gleich weit vom oberen Rande und von der Basis entfernt, einzelne Steine, welche vortrefflich erhaltene Arabische Inschriften tragen. Leider hatte ich kein Mittel ihnen nahe zu kommen, und mit dem Fernohr konnte ich weiter nichts erkennen, als dass die Zeichen Arabische Buchstaben sind. Auch innerhalb der Citadelle sah ich (z. B. an einem Querbalken über der Thür eines bewohnten Hauses) eine Inschrift, die mir in verziertem Kûfi geschrieben zu sein schien; sie war mir aber, da eine Leiter nicht zu beschaffen war, gleichfalls unerreichbar.

Noch an einer anderen Stelle bemerkte ich eine Inschrift, die ich aus demselben Grunde nicht copiren konnte. Auf der Ostseite von Edessa erhebt sich über dem sogenannten Bek Kapusu ein ziemlich hoher, runder, massiver Thurm, in dem etwas über halber Höhe drei Felsblöcke eingemauert sind, welche eine wohl erhaltene Inschrift in Armenischen Uncialen tragen. Dass sie hier nicht an ihrer ursprünglichen Stelle steht, erkennt man daraus, dass diese drei Felsblöcke in Grösse und Gestalt von dem umgebenden Gemäuer vollkommen verschieden sind. Die Mauer bildet die Rückseite eines Hauses, das einem gewissen Maḥmûd Oghlu gehört. Wollte man diese Inschrift copiren, so bedürfte es dazu einer solchen Leiter, wie sie bei den grossstädtischen Feuerwehren unsrer Zeit im Gebrauch sind. Vor Bek Kapusu liegt ein Begräbnissplatz, auf dem ich mehrere Steine mit älteren Arabischen Inschriften bemerkte.

Die merkwürdigste Stelle in ganz Edessa ist der Fischteich, aber auf seinem Nord- und West-Rand steht die Moschee Khalîl Erraḥmân mit Annexen, wo ein Giaur sich nicht blicken lassen darf, und auf der Südseite findet man ein verfallenes Privathaus (Ruine älterer Zeit mit gewaltigen Mauern und einem viereckigen Thurm) und daneben Schutthaufen.

Die Inschriften, welche ich während meines Aufenthalts in Edessa vom 4.—11. Dec. 1879 gesammelt habe, verdanke ich zumeist der Ortskunde eines Armenischen Arbeiters Hagop, den Herr Pastor Hajathian, der in Deutschland gebildete Prediger der dortigen Armenischen Protestanten-Gemeinde, die Freundlichkeit hatte mir auf allen meinen Wanderungen als Führer mitzugeben.

Altsyrische Inschriften sind ein noch nicht angebautes Feld Semitischer Epigraphik. Wenn ich mit den nachfolgenden wenigen Inschriften und Inschriftfragmenten einen ersten Spatenstich auf diesem Gebiet zu machen versuche, so geschieht es in der Hoffnung, dass reichere und ergiebigere Funde den meinigen bald auf dem Fuss nachfolgen mögen. Wenn die Commission des Corpus Inscriptionum Semiticarum gründlich vorgebildete, auch mit dem jetzigen Orient und seinen Sprachen vertraute Gelehrte mit der

speciellen Aufgabe, nach Syrischen Inschriften zu suchen, ausschicken wollte, so könnte sie z. B. in der Osrhoene und in Serûdj gewiss noch manches kostbare, lehrreiche Denkmal der Vergessenheit und dem Untergang entreissen.

1.

Copie

ΑΜΑCCΑ | ΜCΗCCΑΓΕ | ΔΟΥ ΤΟΥΜ | ΑΝΝΟΥΓΥΝΗ

ΑΜΑCCΑΜCΗC CΑΡΕΔΟΥ ΤΟΥ ΜΑΝΝΟΥ ΓΥΝΗ

ܐܡܬܫܡܫ ܐܢܬܬܗ ܕܫܪܝܕܘ ܒܪ ܡܥܢܘ

Amassamses die Frau des Saredos des Sohnes des Mannos.
'Amath-Shemêsh die Frau des Sharêdhû des Sohnes des Ma'nû.

Der grössere Theil dieser Inschrift ist bereits mitgetheilt im Corpus Inscriptionum Graecarum III nr. 4670 nach einer Copie von H. v. Moltke, der sie zuerst entdeckt zu haben scheint. Den Fundort beschreibt derselbe in seinen Briefen über Zustände und Begebenheiten in der Türkei (2. Aufl. S. 342) mit folgenden Worten:

„Auf einem der kahlen Felsen, etwa eine Stunde vor der Stadt, erhebt sich ein altes Gemäuer, welches die Araber *Nimrod's Schloss* nennen. Es ist schwer zu errathen, für welchen Zweck es eigentlich erbaut wurde; keine Strasse führt dahin, kein Baum, kein Grasshalm gedeiht dort, und das Wasser wird in grosse Cisternen gesammelt. Es scheint, dass ein Gebäude spätern Ursprungs in das ältere hineingebaut ist, welches sich durch seinen edlen einfachen Styl auszeichnet. An einem schönen viereckigen Thurm fand ich folgende Inschrift: (folgt Copie)".

Der Thurm, auf dessen Ostseite diese Inschrift steht, ist das *Mausoleum einer Prinzessin aus dem Edessenischen Fürstenhause der Mannos und Abgare.*

Ich besuchte diese Ruine am 8. Dec. 1879. Man reitet zunächst in der Edessenischen Ebene nach SO, überschreitet sich nach rechts wendend den östlichsten Höhenrücken des Nimrûd Dâgh, alsdann den oberen Theil eines nach SO sich öffnenden Sackthals, und jenseits desselben erhebt sich ein zweiter Höhenrücken, auf dem die Ruinen stehen, die in Edessa *Dêr Ja'kûb*, von den Armeniern *Sorp Hagop* (der heilige Jacob) genannt werden. Sie liegen im SSO von Edessa, gegen 700 Fuss höher als der Platz vor dem Serai, auf einem der gegen die Ebene von Ḥarrân auslaufenden Höhenrücken des Nimrûd Dâgh, aber noch so weit vom

Ende desselben entfernt, dass man die Ebene nicht sehen kann; rings umher sieht man nichts als graue Felsen. Die Hinreise machte ich in 1 St. 41 Min. (vom Serai Kapusu aus), auf dem Rückwege brauchte ich 1 St. 50 Min., da ich in dem Sackthal nach SO ritt und den erst genannten Höhenrücken an seinem SO-Ende umging. Die Umgegend wird wohl gelegentlich von Ziegenheerden besucht, ist sonst nur das Heim für Wölfe und Bären, ohne jede Vegetation und ohne jedes andere Wasser als Regenlachen. Das Gestein ist der an der Oberfläche schnell verwitternde, mit Pilzen überzogene, graue, höhlenreiche Kalkstein des Nimrûd Dâgh. Der Boden ist in wilder Unregelmässigkeit mit Felsblöcken übersäet, und das Reiten nur möglich, wo man Ziegenwege benutzen kann; das Pferd am Zügel nachführend stolpert man über die Felsen, in beständiger Gefahr zu stürzen und sich die Beine zu brechen.

Die Inschrift, vertheilt über vier Felsblöcke, steht etwa 10—12 Fuss über dem Boden unter dem einzigen Fensterloch in dem ganzen Gebäude. Da nun eine Leiter und Wasser nicht vorhanden waren, so war die Möglichkeit des Abklatschens ausgeschlossen; ich schleppte mit meinen beiden Begleitern Felsen zusammen, stellte mich auf dieselben und von meinen Leuten gehalten machte ich zwei Copien, die ich dann noch von oben revidirte, indem ich mich in das Fensterloch legte und von dort aus die einzelnen Buchstaben mit den Fingern betastete. Der hohe Werth dieser Inschrift für die Paläographie hätte ein genaueres Facsimile, einen Papierabdruck oder eine Photographie erfordert und ich bedauere ausserordentlich, dass es mir nicht möglich ist den Fachmännern etwas besseres als meine Copie vorzulegen. Da indessen zum Glück der Syrische Text eine genaue Uebersetzung des Griechischen ist, so ist die Lesung jedes einzelnen Zeichens vollkommen sicher. Zunächst die Einzelerklärung.

ΑΜΑΣΣΑΜΣΗΣ = *ΑΜΑΘΣΑΜΣΗΣ* d. h. *Die Magd der Sonne*, ein Name, der an den Ausspruch Kaiser Julian's, dass Edessa *ἱερὸν ἐξ αἰῶνος ἡλίου χωρίον* gewesen sei, erinnert. Die Syrische Form ܐܡܫܡܫ halte ich für eine lediglich die Aussprache wiedergebende, volksthümliche Schreibung für ܐܡܬ ܫܡܫ. Ein ähnliches Verschmelzen zweier Consonanten in einen zeigt auch der Name eines Nestorianischen Patriarchen ܒܪ ܒܥܫܡܝܢ für ܒܪ ܒܥܠܫܡܝܢ. Zur *Magd der Sonne* vgl. die Phönicischen Namen אמת עשתרת *Magd der Astarte*, אמת מלקרת *Magd des Melkart* und den Ḥauranischen Namen *Ἀμαθάλλη* = אמת אלת (s. die Indices bei Schroeder, Phoenicische Sprache und Wetzstein, Ausgewählte Griechische und Lateinische Inschriften). Das Wort ܫܡܫ steht hier im Stat. absolutus, wie in dem Namen des

Edessenischen *γραμματεύς* vom Jahre 202 n. Chr. ܡܪܝܗܒ ܒܪ ܫܡܫ (Assemani, Bibl. Orient. I. 393: Phillips, The doctrine of Addai the Apostle S. 40, 22) und in dem Namen eines Thores von Edessa, ܬܪܥܐ ܕܒܝܬ ܫܡܫ (Assemani a. a. O. I, 405); s. den Namen ܒܪܫܡܫ auch hier in nr. 6.

ΣΑΡΕΔΟΥ, Syrisch ܣܪܕܘ, ist eine mir unbekannte Namensform. Die Wurzel ܣܪܕ ist im Aramäischen nicht zu belegen, da ܣܪܕܘܬܐ möglicher Weise Fremdwort ist. Wenn dieser Name wie *Μάννος* — Ma'nû Arabischen Ursprungs ist, darf man ihn vielleicht mit شَرُود *Ausreisser* combiniren.

ΜΑΝΝΟΥ ist ein Name Arabischen Ursprungs gleich معن, der ausser in Edessa auch in Palmyra vorkam (Waddington, Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie nr. 2584), in den Ländern östlich vom Jordan (Waddington a. a. O. nr. 2042, 2046, 2095, 2096, 2229 und sonst) und sich auch noch bei den Muhammedanischen Arabern (s. معن بن زائدة) findet. Halévy liest מַעְנאֵל in nr. 312 der Ṣafâ-Inschriften (Journal Asiatique 1881 S. 226).

ΓΥΝΗ ܐܬܬܗ Diese Schreibung ist für die Syrische Grammatik beachtenswerth, insofern sie beweist, dass in der Volksaussprache jener Zeit das *n* in ܐܢܬܬܐ schon nicht mehr gehört wurde.

Da die Inschrift eines Datums entbehrt, müssen wir auf andere Weise eine Ansicht über das Alter derselben zu gewinnen suchen. Leider bietet diese kurze Legende nur eine geringe Handhabe zu weiteren Schlussfolgerungen, und die Syrische Paläographie, welche, gegründet auf eine grosse Anzahl datirter Handschriften, uns für die Jahrhunderte von unserer Zeit bis zurück zum Jahr 411 n. Chr. G. ein sicheres Urtheil gestattet, lässt uns für die ältere Zeit vollkommen im Stich. Immerhin lohnt sich Angesichts der spärlichen Anzahl inschriftlicher Denkmäler aus dem Syrischen Alterthum der Versuch, eine nähere Begränzung der Zeitsphäre, welcher diese Inschrift entstammen kann, zu unternehmen. Die drei Punkte, an die wir uns hier zu halten haben, sind folgende:

1. Der Character der Schrift.
2. Der Name Mannos.
3. Der bauliche Character der Ruine des Jakobs-Klosters.

1. Die Inschrift [1]) enthält die folgenden elf Buchstaben:

ܐ ܒ ܕ ܗ ܘ ܚ ܝ ܠ ܢ ܡ ܫ

und von Ligaturen nur die einzige ܠܐ, die auch auf Palmyr. Inschriften ständig vorkommt. Vergleicht man diese Zeichen, besonders die für ܡ ܠ ܘ und ܗ mit der Schrift des ältesten Codex vom Jahr 411, so ergiebt sich, dass die Schrift vom Jakobs-Kloster *wesentlich verschieden und zwar bedeutend älter* ist, denn z. B. die Zeichen:

kommen in den Syrischen Handschriften absolut nicht mehr vor; sie sind die älteren Formen, aus denen die in den Handschriften üblichen sich erst entwickelt haben.

Vergleicht man andererseits die Schrift von Dêr Ja'kûb mit der Palmyrenischen Cursiv-Schrift, so sieht man sogleich, dass beide, unwesentliche Kleinigkeiten abgerechnet, durchaus *identisch* sind. Während das ܫ der Palmyrenischen Cursive einen älteren Typus haben mag als dasjenige in unserer Inschrift, hat andererseits das ܠ hier eine bedeutend ältere Gestalt als in der Palmyr. Cursive (s. ܠ in ܚܒܠ Inschrift von South Shields und in ܠܥܠܡܐ und ܥܒܕ bei Vogüé, Inscriptions Sémitiques I nr. 117). Für die Zeitbestimmung ist zu beachten, dass wir die Palmyr. Inschriften im Grossen und Ganzen in die Zeit vor 271 zu setzen haben.

Wenn man drittens die Syrischen Legenden auf Edessenischen Münzen zur Vergleichung heranzieht, so stellt sich heraus, dass die Schrift von Dêr Ja'kûb identisch ist mit der Schrift der Legenden ܘܐܠ ܡܠܟܐ und ܡܥܢܘ ܡܠܟܐ d. h. mit dem *älteren* von den *zwei* Typen der Legende ܡܥܢܘ ܡܠܟܐ, in dem die Buchstaben noch nicht mit einander verbunden sind [2]). Vorläufig von diesem Ma'nû Malkâ absehend weise ich darauf hin, dass *Wa'l Malkâ* nach der von A. v. Gutschmid berichtigten Ueberlieferung des Dionys von Tel Mahrê [3]) in den Jahren 162—164 n. Chr. regiert hat.

1) Die Anordnung der Buchstaben ist dieselbe wie in unseren Drucken, nicht wie in der Trilinguis Zebedaea oder hier in Nr. 4. Ob also diese *älteste nachweisbare* Art der Buchstabenordnung überhaupt die älteste ist, deren die Syrer sich bedienten, oder ob sie hier speciell durch die Verbindung mit Griechischer Schrift und die Nachahmung Griechischer Schreibweise in horizontaler Linie als ein Ausnahmefall veranlasst worden ist, muss dahingestellt bleiben.

2) Ich bemerke, dass das ܠ unserer Inschrift eine alterthümlichere *Form* hat als das ܠ in dem Worte ܡܥܢܘ der Münz-Legenden.

3) Jetzt *Tel Menâkhir* auf der Südseite des Belîkh unweit der Mündung.

Das Ergebniss dieser schriftgeschichtlichen Erwägungen ist, dass die Inschrift bedeutend älter sein muss als 411, dass sie mit der 271 abgeschlossenen Palmyrenischen Herrschaft gleichzeitig gewesen, ja dass sie zur Zeit des Fürsten Wa'l von Edessa geschrieben worden sein kann, d. h. *in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.*

2. Die Ruine von Dêr Ja'kûb ist eine der grössten Ruinen von ganz Nord-Mesopotamien, ist die grösste Ruine dieser Art in der Osrhoene und in ihrer Art vollkommen einzig. Wer, die Höhlen des Nimrûd-Dagh bei Edessa als Begräbnisstätte verschmähend, in jener Gebirgseinsamkeit ein Gebäude von solchen Dimensionen aufzuführen vermochte, dass es Jahrtausende überdauern konnte, musste über ungewöhnliche Mittel verfügen, und diese Betrachtung legt die Vermuthung nahe, dass Mannos der Schwiegervater der Amathshemesh nicht ein einfacher Privatmann war, sondern in der That einer von den Edessenischen Fürsten[1]) dieses Namens, wenn auch ein seinen fürstlichen Stand andeutendes Epithet seinem Namen nicht beigefügt ist. Ist es aber möglich, diesen Mannos aus den neun Fürsten desselben Namens herauszufinden? —

Einen gewissen Anhaltspunkt gewähren die Münzen, von denen diejenigen mit Syrischen Legenden älter sind als die mit Griechischen Legenden, welche letzteren mit Marc Aurel und Lucius Verus beginnen, also nicht über 161 hinaufreichen. Ma'nû VIII. Sohn des Ma'nû muss in seiner zweiten Regierungsperiode (164—176, genauer zwischen 164—169 dem Tode von Lucius Verus) die Griechische Münzprägung eingeführt haben.

Die Münzen mit der Legende ܡܥܢܘ ܡܠܟܐ würden an und für sich gänzlich undatirbar sein, wenn wir nicht daneben die Münzen mit der Legende ܘܐܠ ܡܠܟܐ hätten. Wie schon oben angegeben, regierte König Wa'l von 162—164, vermuthlich als Parthischer Vasall, denn auf dem Rev. seiner Münzen erscheint immer das Bildniss von einem der letzten Vologeses, und da nun seine Münzen in Typus und Schrift mit denen des Königs Ma'nû vollkommen übereinstimmen, so müssen wir beide, Wa'l und Ma'nû, ungefähr in dieselbe Zeit versetzen. Ich halte daher Ma'nû für Ma'nû VIII Bar Ma'nû, der, nachdem er von 138—162 regiert hatte, von Wa'l wahrscheinlich mit Parthischer Hülfe verjagt, aber

---

1) Das Chronicon Edessenum berichtet zum Jahre 89 n. Chr., dass Abgar d. i. Abgar VI Bar Ma'nû (71—91) sich ein Grabdenkmal erbaut habe ܒܢܐ ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ ܢܦܫܐ ܠܐܝܩܪܐ ܩܒܘܪܬܗ, eine Stelle, die in ihrem Wortlaut an Palmyrenische Inschriften erinnert.

nach zwei Jahren (durch die Römer?[1]) wieder eingesetzt wurde und dann noch von 164—176 regierte. Diejenigen Ma'nû-Münzen, auf denen die Buchstaben noch nicht mit einander verbunden sind, setze ich in die erste Regierungsperiode des Ma'nû VIII vor der Usurpation des Wa'l, und diejenigen Münzen, in denen schon alle Buchstaben wie in der Estrangelo-Schrift der Handschriften mit einander verbunden sind, in seine zweite Regierungszeit nach der Verdrängung Wa'l's.

Von Seiten der Schriftgeschichte ist nichts einzuwenden, wenn man den Mannos unserer Inschrift mit Mannos VIII identificieren will. Es kann aber auch ein bedeutend älterer gewesen sein. Für viel jünger als Mannos VIII und als die *ältere* Periode Syrischer Münzprägung darf man die Inschrift unter keinen Umständen halten, denn allein *auf diesen Münzen* und *auf dieser Inschrift* erscheinen die Syrischen Buchstaben noch *unverbunden*, während sie auf den *jüngeren* Münzen und auf *allen anderen Inschriften* bereits durchgehends mit einander verbunden sind. Demnach kann die Inschrift von Dêr Ja'kûb *nicht später* als 162—164 gesetzt worden sein; sie ist aber möglicher Weise bedeutend älter.

3. Nachdem ich vorher Monate lang im ruinenreichen Syrien umhergewandert und speciell die Grabthürme von Palmyra und der Apamene gesehen, hielt ich das Gebäude, das diese Inschrift trägt, auf den ersten Anblick ohne jedes Bedenken für einen Grabthurm, und bei näherer Besichtigung ergab sich nicht das mindeste, was dieser Ansicht widersprochen hätte.

Das Gebäude besteht aus regelmässig behauenen Kalkstein-Quadern, die ohne Mörtel zusammengefügt sind. Es ist ein Viereck, dessen Seiten noch aufrecht stehen; jede Seite ist 3—4 Meter lang und 5—6 Meter hoch. Der Eingang ist auf der Südseite und eine Fensteröffnung (unter derselben die Inschrift) auf der Ostseite; andere Oeffnungen sind nicht vorhanden. Im Inneren liegt eine wüste Masse von Felsen, aber Grabnischen und Steinsarkophage finden sich nicht. Das Dach ist eingestürzt, sodass man nicht bestimmen kann, ob dies Viereck eine pyramidale Spitze trug, wie die Grabthürme von Elbâra, oder ob es noch höher hinaufragte und mit einem flachen Dach abschloss.

Von diesem Gebäude führt ein ursprünglich gedeckter Gang südwärts zu einem anderen, aber bedeutend grösseren Gebäude, das ähnlich und aus gleichem Material gebaut ist. Es ist ein Oblongum mit der Längenrichtung nach Ost, dessen Mauern noch überall aufrecht stehen, im Ost in ihrer ganzen Höhe. Diese vollkommen erhaltene Ostmauer läuft in eine Spitze aus, hat

1) Wer der Abgar sein mag, den nach Julius Capitolinus der Kaiser Antonin nach Edessa zurückgeführt haben soll, ist nicht ersichtlich, da, solange Antonin (138—161) regierte, kein Abgar, sondern Mannos den Thron von Edessa einnahm.

mehrere Fensterlöcher und ist von dem ganzen Ruinencomplex am weitesten sichtbar. In der Mitte dieses Oblongum's geht von Ost nach West ein langer Gang, und auf beiden Seiten desselben liegen zellenartige kleine Gemächer, in denen sich jene dem Syrischen Baustil eigenthümlichen Felsbögen erheben, welche in Ermangelung von Holzbalken das Dach trugen. Gegen Ost mündet dieser Gang in ein Gewirr von kleinen Räumen, das mir gänzlich unverständlich war. Der Eingang ist auf der Nordseite, und auf der Südseite ist noch ein Anbau angefügt.

Zwischen diesen beiden Gebäuden liegt ein mit Felsblöcken überschütteter Hofraum, der von einer jetzt nur noch stellenweise vorhandenen Mauer eingefasst war, sodass das Ganze ein Viereck bildete. Ausserhalb dieses Vierecks in der Nähe des Gebäudes, in dem die Inschrift steht, finden sich einige Gräber im Boden und Reste von Sarkophagen. Ausserdem giebt es viele Höhlen und Steinbrüche in der Nähe von Dêr Ja'kûb. Wenn ich noch hinzufüge, dass ich trotz fleissigen Suchens keinerlei Ornamente und ausser unserer Inschrift kein Schriftzeichen bemerkt, habe ich meine Beschreibung der Ruinen von Dêr Ja'ḳûb abgeschlossen.

Was war nun die ursprüngliche Bestimmung dieser Gebäude? An ein Castell darf man nicht denken, denn abgesehen davon, dass es in jener Wildniss des Nimrûd Dagh niemals etwas zu vertheidigen gegeben hat, ist von einer Befestigung keine Spur vorhanden. Ich hatte an Ort und Stelle den Eindruck, als sei an den Grabthurm ein christliches Kloster angebaut, und hielt die kleinen Gemächer für Mönchszellen. Etwas ähnliches meinte wohl auch Herr v. Moltke, wenn er schrieb: „Es scheint, dass ein Gebäude späteren Ursprungs in das ältere hineingebaut ist". Indessen, wenn das Gebäude ein Kloster gewesen wäre, so müsste man eine Capelle nachweisen können, und gerade dort, wo man sie vermuthet, am Ostende des Gebäudes, findet man nichts, was einer Capelle gleicht, sondern ein Gewirr von gleichen Räumen. Ausserdem spricht gegen die Annahme eines Klosters der Umstand, dass Kreuze oder andere christliche Embleme nicht vorhanden zu sein scheinen. Christliche Grabinschriften (auch in Edessa) pflegen mit einem Kreuz zu beginnen und mit einem solchen zu schliessen; bei der Inschrift der Amath Shemésh ist aber nichts der Art vorhanden.

Wenn nun also die Ruinen von Dêr Ja'ḳûb heidnischen Ursprungs sind, zu welchem Zweck mögen sie bestimmt gewesen sein? waren sie ein grosses Familienbegräbniss? — Es ist zu wünschen, dass einmal ein Architekt, der die Bauart des Orients kennt, diese Ruine gründlich untersucht; nur ein Architekt wird hier Licht schaffen können und von seinen Resultaten wird man wieder für die philologischen und historischen Fragen lernen. Ich beharre bei der Annahme, dass die Inschrift eine Grabinschrift ist,

wenn sie auch nicht von solchen Worten wie *Dies ist das Grab der* etc. eingeleitet wird, und dass das Gebäude ein Grabthurm ist. Der Name Amath Shemêsh ist heidnisch, aber er konnte auch eine Christin bezeichnen, denn heidnische Namen sind vielfach in das Christenthum hinübergenommen.

Ueber die Ursprünge des Christenthums in Edessa geben die Ruinen von Dêr Ja'kûb keinerlei Auskunft, solange nicht das Zellengebäude als ein Kloster nachgewiesen ist. Dass aber um die Mitte des 2. Jahrhunderts das Christenthum dort bereits verbreitet war, ist höchst wahrscheinlich, wenn auch die positiven Beweise für sein Dasein etwas später sind. Auf den Abgar-Münzen aus der Zeit des Commodus (180—192)[1]) findet man in der Parthischen Tiara an Stelle des älteren Zeichens, einer Mondsichel mit einem Stern, ein Kreuz. Eine Kirche wurde 202 weggeschwemmt, und der erste Edessenische Bischof wird im Jahre 313 erwähnt, als das Geschlecht der Mannos und Abgare, dem Amath Shemêsh und ihr Gatte Saredos angehörten, längst (seit 216) unter der Masse römischer Unterthanen verschollen war[2]).

Wir kommen zu dem Ergebniss, dass der Charakter der Ruinen, wenn er uns auch keine weitere Handhabe zur Fixirung des Datums der Inschrift gewährt, andrerseits ihrer Datirung aus der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts nicht widerspricht.

Dass in späteren Zeiten die Gebäude von Dêr Ja'kûb ein *Kloster* waren, wie der Name besagt, ist an und für sich wahrscheinlich; ich glaube es ausserdem in der Kirchengeschichte des Barhebraeus bei einem Ereigniss des Jahres 1164 erwähnt zu finden. In jenem Jahr wurde zum Maphrejânâ der Jakobiten in Moṣul und Tagrît ein Johannes erwählt, der vorher Abt des Klosters des Mâr Jakob *im Gebirge von Edessa*[3]) war. Er konnte zwar kaum seinen Namen schreiben, aber er stammte aus einer guten Familie im nahen Serûgh und hatte grosse Verdienste um sein Kloster, das vorher schon lange Zeit wüst und verlassen gewesen war, das aber *er* neu hergerichtet und mit Mönchen bevölkert hatte (Barhebraei chronicon eccles. ed. Abbeloos et Lamy III S. 360; II S. 532); s. auch Assemani, Bibl. Or. II, 362. Col. II. Es kann zwar mehrere Klöster des heil. Jacob im Nimrûd Dâgh gegeben haben, aber es ist jedenfalls das nächstliegende, das *Monasterium Sancti Jacobi in monte Edesseno* mit den Ruinen, die jetzt noch diesen Namen führen, zu identificiren.

Welchem heiligen Jacob dies Kloster seinen Namen verdankt,

---

1) Also zur Regierungszeit des Abgar Severus.

2) Was aus der Legende für die Geschichte des Christenthum's in Edessa zu gewinnen ist, s. bei Lipsius, Die Edessenische Abgar-Sage.

3) ܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܝܥܩܘܒ ܕܒܛܘܪܐ ܕܐܘܪܗܝ.

ist nicht überliefert; man darf wohl zunächst an den Apostel Jacobus den Sohn des Alphaeus denken, weil dieser nach Syrischer Sage in der Landschaft Serûgh, welche die Felsen von Dêr Ja'kûb überragen, gestorben sein soll (Barhebraeus a. a. O. I S. 34).

2.

Erste Copie.

Z. 1. Das ܬ in ܬܫܐ ganz unsicher.

Von ܬ bis Ende der Zeile schmutzbedeckt, d. h. von Pilzen überzogen.

Z. 2. 3. Die mittleren Partien dieser beiden Zeilen, jede etwa den Raum von 4 Zeichen einnehmend, sind nicht mehr vorhanden: zerstört durch Steinwürfe.

Z. 4. Die Zeichen ܘܠ sind von Pilzen überzogen; vielleicht ܘܗ.

Z. 5. Die drei letzten Zeichen dieser Zeile von Pilzen überzogen.

Z. 6—8 sind durch Steinwürfe zerstört. In Z. 6 fehlen etwa zwei, in Z. 7 sieben und in Z. 8 acht Zeichen.

Ich habe in dem um den Fuss der Säule umherliegenden Schutt nach den aus der Inschrift ausgeworfenen Stücken gesucht, aber ohne Erfolg.

Zweite Copie.

ܐܢܐ ܐܦܬܘܚ . ܐ

ܘܠ . . . . ܒܪ

ܒܒ . . . . ܒܪܬ

ܐܡ . ܪܟܐ ܗܠܐ

ܗܐܪܪܬܟ ܪܥܒܢܘܗ

ܫܠܡܬ ܡܠܟܬܐ ܒܪܬ

ܡܥܢܘ ܦܪ . ܢܪܢܒܐ

ܐܠܬ . . . . ܐ

ܒܪܬܢ . . . .

Diese beiden Copien, verglichen mit der von Mr. Badger, werden ein ziemlich treues und zuverlässiges Bild der Inschrift geben, wie sie dem blossen oder bewaffneten Auge am Fusse der Säule erscheint.

Unter dieser Syrischen Inschrift, aber bedeutend niedriger, steht folgende Arabische:

حمد سُول الله

وسس سعو الا مدى

[illegible] ـد سنه نمار ولىماىه

Diese Syrische Inschrift, zuerst mitgetheilt von G. Badger (The Nestorians and their rituals I S. 323) befindet sich auf der Citadelle von Edessa. Nahe am Westende derselben, nur wenige Schritte von der Mauer entfernt, erheben sich zwei Säulen von den gewaltigsten Dimensionen, die im Volksmund Kürsî Nimrûd „*Der Thron Nimrods*" genannt werden. Auf der südlicheren dieser beiden Säulen, auf deren Korinthischem Capitäl ein Storchnest thront, und zwar etwa auf halber Höhe ist die Syrische Inschrift eingegraben, von der man mit weitsichtigen Augen einzelne Buchstaben von unten erkennt. Ich habe an zwei auf einander folgenden Tagen versucht die Inschrift mit Hülfe meines Fernrohr's zu lesen und zu copiren, bedauernd, dass die Umstände mir nicht gestatteten von diesem kostbaren Document einen Papierabdruck zu machen.

Ein erster Versuch der Erklärung dieser Inschrift von H. Ewald liegt vor in den Götting. Gel. Anzeigen 1853 d. 14. April. S. 599.

Worterklärung:

Z. 1. ܐܢܐ *ich.*

Das Zeichen ܗ in dieser Zeile, ferner in Z. 2 und Z. 5 ist verdächtig. Es hat in meiner Copie die Gestalt eines spätsyrischen He, das hier nicht vorkommen kann: das altsyrische He findet sich hier in Z. 4 und 5.

Das zweite Wort ܐ.ܘ.ܬܘܐ od. ܐ.ܘܬܘܐ? ܐܘܬܘܪܐ?

Z. 2 ܒܪ *Sohn.* Vorher ܘܠ oder ܘܐ. ܫܡܘܫܐ?

Z. 3 ܒܢܬ Ende einer Verbalform im Perfect 1. pers. sing. ܒܒܢܬ? Vorher ܒܒ oder ܒܢ.

Z. 4 ܗܢܐ ܐܣܛܘܢܐ *diese Säule.*

Z. 5 ܘܐܢܕܪܝܛܐ ܕܒܢܝܗ̇ oder ܕܨܠܡܗ̇. Ob zu lesen ist ܘܐܢܕܪܝܛܐ ܕܨܠܡܬܗ̇? ܨܠܡܬܐ als Statue einer weiblichen Person nachgewiesen im Palmyrenischen (Vogüé, Inscriptions I nr. 13. 29); ähnlich מצבת im Phönicischen (in Cit. I bei Vogüé, Mélanges S. 22).

Z. 6. 7 ܠܫܠܡܬ ܡܠܟܬܐ ܒܪܬ ܡܥܢܘ.

Ich zweifle nicht, dass der Name der Prinzessin ܫܠܡܬ ist, derselbe Name, den wir aus der Edessenischen Sage kennen (Shalmath die Tochter des Meherdates, die Frau des Abgar 'Ukkâmâ, bei Phillips, Doctrine of Addai the Apostle S. 9, 5; 17, 9; 32, 9) den ich neuerdings auch im Palmyrenischen nachgewiesen habe (hier Bd. XXXV S. 737). Wir haben daher in dem Anfangszeichen, das wie ein Nun aussieht, ein Präfix zu suchen. Also ܠܫܠܡܬ? — Wenn meine Vermuthung über Zeile 5 das richtige treffen sollte, würde ich vorschlagen zu lesen ܕܫܠܡܬ. Vielleicht entlehnten die Geschichtsmenger in der Umgebung des heiligen Ephrem (s. A. Lipsius, die Edessenische Abgarsage S. 51) den Namen Shalmath aus dieser Inschrift.

Die Lesung ܡܥܢܘ gegenüber von Badger's ܡܥܢܢܘ in Zeile 7 ist ganz zweifellos.

Z. 9 ܡܪܬܝ, vielleicht *meine Herrin*.

„*Ich, N Sohn des N, habe gemacht (machen lassen) diese Säule und Statue, das Bildniss der Shalmath, der Königin, der Tochter des Ma'nû* . . . .“

Die Statue konnte entweder oben auf der Säule oder nach Palmyrenischem Brauch auf einem an der Säule befestigten Postament stehen. Ich habe allerdings von einem solchen Postament keine Spur entdecken können, wohl aber sieht man in jedem Stein zapfenartige Löcher, die bestimmt waren Goldornamente zu tragen.

Soviel dieser Erklärungsversuch zu wünschen übrig lässt, ergibt er doch mit einiger Sicherheit, dass diese Säule *einer Prinzessin*, vielleicht *einer regierenden Königin* (denn ܡܠܟܬܐ bedeutet beides), *der Tochter eines Ma'nû* gewidmet war. Und daraus folgt, dass die Säule und die Inschrift der Zeit der Unabhängigkeit Osrhoene's unter dem Fürstenhause der Abgar und Mannos angehört, denn nach der Annexion Edessa's an das Römische Reich hätte gewiss kein Mensch mehr Veranlassung genommen,

einer Prinzessin der depossedirten Fürstenfamilie ein Denkmal zu setzen, das in seiner Art zu dem grossartigsten zählt, was der ganze vordere Orient aufzuweisen hat.

Aus paläographischen Gründen halte ich diese Inschrift für bedeutend später als die Inschrift nr. 1 von Dêr Ja'kûb, sehe aber bei der Dürftigkeit der Nachrichten über die ältere Geschichte Edessa's keine Möglichkeit in das Geheimniss des Ursprungs dieses Denkmals tiefer einzudringen. Die Inschrift ist nicht vom Staat (wie in Palmyra von Senat und Volk) gesetzt, sondern von einer einzelnen Person (einem der Edessenischen Grossen?).

Im Chronicon Edessenum (Assemani, Bibl. Or. I S. 393) wird unter dem Jahr 206 berichtet: ܒܢܐ ܐܒܓܪ ܒܝܪܬܐ ܒܟܪܟܐ ܕܝܠܗ „Abgar baute eine Citadelle in seiner Stadt (Festung)". Ich beziehe diese Notiz auf die Citadelle von Urfa, welche den Textesworten entsprechend ܒܟܪܟܐ d. h. innerhalb der Festung liegt, denn sie ist die Südwest-Ecke der Befestigung, ein Theil der Stadtmauer. Der hier genannte Abgar ist Abgar VIII Severus Bar Ma'nû, der nach A. v. Gutschmid (Rhein. Museum für Philologie 19. Jahrg., 2. Heft S. 172) von 176—213 regierte. Vielleicht sind nun die beiden Säulen nach der Erbauung der Citadelle, nach 206 errichtet, entweder unter der Regierung des Abgar Severus oder seines Sohnes Ma'nû IX, des letzten Edessenischen Fürsten, also zwischen 206 und 216. Shalmath konnte die Tochter von diesem Ma'nû IX sein. Aber abgesehen davon, dass man in dem Fall nach ܡܥܢܘ das Wort ܡܠܟܐ erwarten würde, ist diese Combination auch deshalb unsicher, weil es sehr wohl möglich ist, dass die beiden Säulen schon lange vor dem Bau der Citadelle errichtet worden sind.

Zum Schluss weise ich noch darauf hin, dass weder in der Inschrift noch überhaupt an den beiden Säulen die geringste Spur von christlichem Wesen zu entdecken ist.

Die Arabische Inschrift enthielt ursprünglich das Muhammedanische Glaubensbekenntniss [لا اله الّا الله م]حمد رسول الله. Der erste Theil desselben ist weggebrochen, dann aber von späterer Hand wieder hinzugefügt. Die zweite Zeile ist mir unverständlich, die dritte enthält das Datum سنة ثمان وثلثمائة „im *Jahr* 308" d. i. A. D. 920. Das letzte Wort der zweiten Zeile kann الآمدى gelesen werden.

3.

Facsimile nach Papierabdruck.

ܡܪܢ

ܘܗܕܝܪܐ

ܐܗܘܝ

ܕܫܡܫܓܪܡ

Inschrift auf einem Marmorblock im Serai von Urfa, vor der Thür des Dienstzimmers der Gensdarmen, die darauf treten, um die Pferde zu besteigen. In einer Höhlung des Steins findet sich eine Büste in Relief, rechts daneben die Inschrift.

Die Büste stellt einen männlichen Kopf mit Vollbart dar, bedeckt mit einer Art Lazzaroni-Mütze ohne Zipfel, deren Spitze sich nach links umbiegt. Die Bekleidung ist ein faltenreicher, bis zum Hals hinaufreichender Ueberwurf ohne Schmuck.

Dieser Stein war vor 4 Jahren aus der Moschee Khalîl Er-raḥmân in das Serai gebracht. Diese Moschee, welche das Nordufer des Fischteichs bedeckt, steht zweifellos auf der Stelle eines alten christlichen, und eines noch älteren heidnischen Heiligthums. Gegenüber auf der Südseite, wo man am Wasser entlang gehen und die heiligen Fische füttern kann, steht ein sehr verfallenes Privatgebäude, in dem ein viereckiger, hoher Thurm sich erhebt; ringsumher Schuttmassen. Dieser Thurm gehört der römisch-christlichen Zeit an und nach der Localtradition der Christen von Edessa soll an dieser Stelle die berühmte *Schule von Edessa* gestanden haben.

ܡܪܢ Domini nostri.

ܘܗܕܝܪܐ Et venerabilis.

ܐܗܘܝ Diese Zeichen sind vielleicht zu trennen in ܐ ܗܘܝ —. Jedenfalls liegt dies näher als ܐܗܘܝ für eine imperfecte Schreibung von ܐܚܘܗܝ zu halten.

ܕܫܡܫܓܪܡ *Σαμψιγεράμου.* Dieser Name kam vor in Emesa, in Palmyra (Vogüé nr. 75) und ist als Edessenischer Name bekannt durch die Schrift ܟܬܒܐ ܕܢܡܘܣܐ ܕܐܬܪܘܬܐ (s. Cureton, Spicilegium Syriacum 1, 1); The doctrine of Addai the apostle edited by G. Phillips 1, 12; 17, 10 und sonst.

Wegen der Form des ܫ möchte ich diese Inschrift für älter als die älteste Syrische Handschrift vom Jahr 411 halten.

4.

Facsimile nach Papierabdruck

+

ܒܝܪܚ ܬܫ[ܪܝܢ]

ܩܕܡ ܫܢ[ܬ]

ܬܡܢܡܐܐ ܘܚ[ܡܫ]

ܐܫܬܠܡ ܒܝܬ

ܥܠܡܐ ܒܝܘܡܝ

ܡܪܝ ܐܠܝܐ

ܪܝܫܕܝܪܐ ܘܡܪܝ

ܐܒܪܗܡ ܡܫܡܫܢܐ

ܘܡܪܝ ܝܘܚܢܢ

ܡܫܡܫܢܐ ܥܡ

ܫܪܟܐ ܕܥܡܗܘ[ܢ]

ܫܘܒܚܐ ܠܡܢܚܡܢ

+ ܐܡܝܢ +

„Im Monat Teshrîn I. des Jahres 805 wurde vollendet das Haus der Ewigkeit in den Tagen des Herrn Elias des Abtes und des Herrn Abraham des Diaconus und des Herrn Jôḥannân des Diaconus sammt den übrigen. Lobpreis sei unserem Erwecker. Amen".

Diese Inschrift befindet sich in einer Höhle des Nimrûd Dâgh westlich von dem Castell von Edessa, genannt *Moll Móghoro* oder *Moll Moghorusý*. Vor derselben ein freier Platz. Die Vorderwand der Höhle ist weggebrochen. Sie hatte drei Lagerstätten, zwei an den Seiten und eine im Hintergrunde gegenüber dem Eingang; über jeder ist ein Bogen in dem Felsen ausgehauen. Rechts oberhalb der Lagerstätte im Hintergrunde findet sich diese Inschrift in den Felsen eingegraben.

Die Anordnung der Buchstaben ist nicht dieselbe wie in dem Syrischen Theil der Trilinguis von Zébed, sondern genau so, wie sie in unseren Drucken erscheint, wenn man das Buch von links nach rechts um einen Viertelkreis zur Seite dreht. In Folge dieses Umstandes erkannte ich nicht, dass ich Syrische Schrift vor mir habe, und gab mir daher um so mehr Mühe, gute Copien zu erhalten. Den ersten Papierabdruck machte ich am 9. Dec. bei bitterer Kälte, Sturm und Regen; bevor er aber noch trocken war, riss ihn der Sturm ab; ich machte nun zwei Copien, kehrte am folgenden Tage zurück und versuchte einen zweiten Abklatsch,

der auch einigermaassen gelang. Zu Anfang der ersten Zeile steht ein Kreuz, und die letzte Zeile ist von zwei Kreuzen eingefasst. Neben der Inschrift (auf der rechten Seitenwand) ist ein grosses Kreuz eingemeisselt.

Das Datum *Teshrîn I.* 805 entspricht dem *Oct.* 494 n. Chr. Geb. Für die Ergänzung zu ܬܫܒܘܚܬܐ ܘܡܩ[ܪܒܝܢ] ist nicht Raum genug vorhanden.

ܒܝܬ ܥܠܡܐ *Haus der Ewigkeit.* Diese Bezeichnung für *Grab* ist bekannt aus den Palmyrenischen Inschriften (Vogüé, Inscriptions Sémitiques I nr. 32. 34. 36 b und sonst).

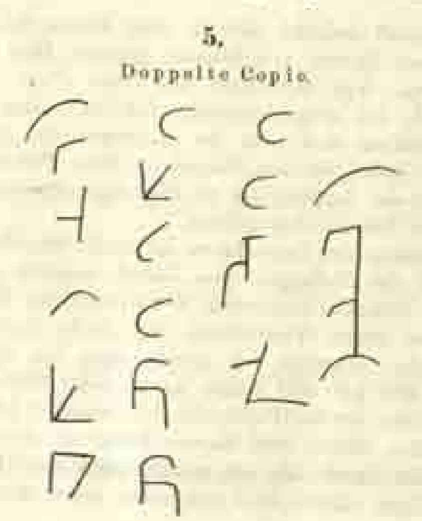
ܠܡܫܡܫܝܢ Vgl. in der Syrischen Inschrift von Ehden in Phönicien bei Renan, Mission de Phénicie S. 139 ܒܝܬ ܐܠܗܐ ܡܫܡܫܢܐ.

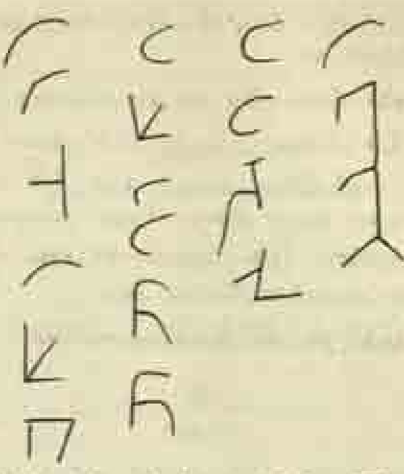
Eines weiteren Commentars bedarf diese Inschrift nicht. Man möchte aus dem Inhalt derselben schliessen, dass in der Nähe der Grabhöhle ein Kloster vorhanden gewesen sei, von dem ich jedoch keine Spur habe finden können. Soweit jener Theil des Nimrûd-Dâgh mir bekannt geworden ist, wüsste ich nur eine einzige Stelle anzugeben, welche mir den Eindruck machte, als sei sie die Stätte eines alten Klosters, die in der Einleitung erwähnten Felsenkammern genannt Ċâr Tâghly.

Zum Schluss sei noch erwähnt, dass Jul. Euting der erste ist, der diese Inschrift gelesen hat. Seine Lesung, welcher die eine meiner beiden Copien zu Grunde lag, die ich ihm von Mosul aus zugeschickt hatte, erfuhr durch die Vergleichung der zweiten Copie und des Papierabdrucks nur geringe Veränderungen.

5.

Doppelte Copie.





Diese Inschrift steht auf einer mächtigen Felswand gegenüber *Moll Moghoro* vielleicht 25 Fuss hoch; am Fuss derselben werden Bausteine gebrochen. Die Farbe dieser Wand ist etwas heller als die der Felsen in der Nähe und als sie füglich sein könnte, wenn sie schon seit vielen Jahrhunderten der Luft ausgesetzt gewesen wäre; dies brachte mich auf die Vermuthung, dass sie früher mehr geschützt gewesen, vielleicht die Innenwand einer Höhle gebildet habe, von der die vorderen Wände weggebrochen sind. Es ist dies um so wahrscheinlicher, als auch der Vordertheil von Moll Moghoro verschwunden ist und als noch jetzt die Maurer von Edessa von dort her ihr Baumaterial beziehen.

Die Buchstaben sind in den Felsen gegraben und sind ziemlich gross. Das Perspectiv zur Hülfe nehmend machte ich zwei Copien, da die Möglichkeit des Abklatschens leider ausgeschlossen war. Die Anordnung der Schrift ist hier dieselbe wie in Moll Moghoro; aber in dieser Inschrift sind nur wenig Zeichen mit einander verbunden; s. auch die Syrische Inschrift bei Renan, Mission de Phénicie S. 303.

Ich bin nicht in der Lage eine sichere Lesung dieser Inschrift vorlegen zu können. Immerhin sind einige Zeichen mit Sicherheit zu erkennen, und da, wenn der nächste Reisende nach Urfa kommt, die Felswand mit ihrer Inschrift bereits weggebrochen sein dürfte, also auf eine bessere Copie nicht zu hoffen ist, gebe ich unter allem Vorbehalt die nachstehende Lesung als eine Vermuthung.

ܠܒܢܝܢܐ ܒ

ܘܐܪܕܘܢ ܫܒ

ܘ[ܒ]ܫܘܬܦܢ

ܠܒܢܝܢ

Vielleicht enthalten diese Worte die Bestimmung, wem diese Grabhöhle gewidmet war.

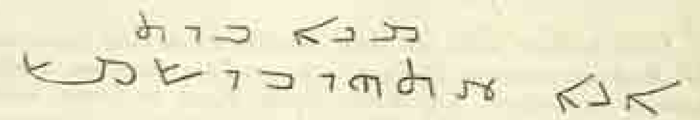
ܠܕܝܢܐ ܒ[ܪ] *Dinâ.* Mir nur als biblischer Name bekannt.

ܘܐܕܘܡ *Und Edaom.* Da ich nicht glaube, dass ein Edessenischer Christ sich *Edom* nannte, ziehe ich vor ܐܕܘܡ mit dem Palmyrenischen Namen ארואם (Vogüé, Inscriptions Sémitiques nr. 34) zu combiniren. Das folgende ܡܫ kann der Anfang von ܡܫܡܫܢܐ oder ähnlichen Wörtern sein.

ܠܒܢܝ = ܠܒ̈ܢܝ *für die Nachkommen des —.*

6.

Copie



Inschrift in einer Grabhöhle im NW der Citadelle auf einem dem Kloster Serkis gehörigen Weinberge. Nachdem ich auf allen Vieren kriechend mich durch ein kleines Loch hindurchgearbeitet hatte, befand ich mich in einer geräumigen Höhle, welche, soweit ich bei einer äusserst mangelhaften Beleuchtung erkennen konnte, ursprünglich 4 Plätze hatte, drei für Erwachsene und einen für ein Kind. Die Wände waren mit Gemälden verziert, und neben jeder Lagerstätte stand eine Inschrift, nicht in den Fels gegraben, sondern gemalt in Weiss auf dunkelrothem Grund. Wie es scheint, wurden die Wände der Höhle mit einer Schicht Stuck überzogen; diese erhielt eine dunkelrothe Grundfarbe und darauf wurde gemalt. An vielen Stellen ist nun der Stuck herabgefallen und an anderen ist die Farbe verblasst, sodass ich von den Bildern nichts bestimmtes mehr erkennen und von den Inschriften nichts lesen konnte als das oben stehende Fragment, welches sich zu Häupten der Lagerstätte links vom Eingang befindet.

Nicht weit davon liegt eine andere, niedrigere Grabhöhle mit 5 Plätzen und einer Seitenkammer auf der rechten Seite von 2 Plätzen. Ueber dem Grab gegenüber dem Eingang befindet sich ein Haut-Relief, das in Lebensgrösse eine ruhende männliche Gestalt darstellt, zu deren Füssen ein Weib sitzt. Die Köpfe sind abgeschlagen und die ganze Höhle ist arg zerstört. Folgendes ist die Kleidung des Mannes: Hosen bis eben über dem Knöchel, hemdartiger Ueberwurf bis unter dem Knie, jackeartiger Ueber-

wurf bis zu einer Handbreit unter dem Nabel; die Aermel desselben reichen bis an die Hand. Diese Kleidung erinnerte mich an diejenige des Abgar auf den bekannten Abgar-Gordian-Münzen.

Ich lese die Inschrift:

ܡܝܐ ܒܪܬ
ܐܢܐ ܚܬܗ ܕܒܪ ܫܡܫ
ܩܝܐ

Es war die Grabinschrift für eine Frau.

ܡܝܐ — vielleicht [ܐܘܦܗ]ܡܝܐ *Εὐφημία.*

ܒܪܬ — *Tochter des.*

ܐܢܐ entweder *ich* oder der Rest eines Eigennamens (Helene, Irene).

ܚܬܗ ܕܒܪ ܫܡܫ *die Schwester des Barshemêsh.*

ܩܝܐ vielleicht Ende eines Eigennamens [ܐܘܕ]ܩܝܐ *Εὐδοξία?* —

7.

Copie.

Ueber der Oeffnung einer Grabhöhle sind zwei glatte Flächen in dem Felsen ausgehauen; auf der einen Fläche steht diese Inschrift in den Felsen gegraben; auf der anderen stand auch eine Inschrift, von der aber nichts mehr zu lesen ist. Diese Höhle ist nicht weit gegen Westen von der als Fundstätte von nr. 8 beschriebenen Höhle bei Kyrk Mogharo entfernt, liegt aber bedeutend höher, bereits auf halber Höhe des Nimrûd Dagh.

Ich lese diese Inschrift vermuthungsweise:

ܡܓܕܝܢ ܒܪܬ ܠܒܢܝܠ oder ܡܓܕܪܢ
ܘܬܐ . . .

Es war eine Grabinschrift für eine Frau.

Ein Name ܡܓܕܝܢ oder ܡܓܕܪܢ ist mir nicht bekannt. Pape-Benseler weist *Μαγίδιον* als Frauenname nach. Ich wüsste sonst nur an den Punischen Namen Mygdon zu erinnern (vgl. Hebräisch מַגְדִּיאֵל מִגְדָּלוֹת und Palmyrenisch מגדו Vogüé nr. 3).

ܒܪܬ ܓܒܪܝܠ *Tochter des Gabriel.* Oder ܓܒܪܐܝܠ?

In dem letzten Wort ist vielleicht der Name *Theodora* ܬܐܘܕܘܪܐ enthalten. Also: „*Mgd(r)n Tochter des Gabriel und der Theodora*" (?).

8.

Facsimile nach Papierabdruck.

ܐܢܐ ܥܝܘ ܒܪܬ ܒܪܫܘܡܐ
ܥܒܕܬ ܠܝ ܒܝܬ ܡܩܒܪܐ ܗܢܐ
ܒܒܥܘܬܐ ܡܢܟ ܐܫܕܪܐ ܕܥܐܠ
ܠܟܐ ܠܓܪܡܝ ܘܠܐܪܘܢܐ ܠܐ ܬܙܝܥ
ܡܢ ܕܝܢ ܠܓܪܡܝ ܫܢܐ ܠܐ ܢܗܘܐ
ܠܗ ܘܠܝܛ ܠܐܠܗܐ ܡܪܝܐ

ܒܢܝ ܒܪܫܘܡܐ ܒܪ [illegible]

Inschrift in einer 3 Plätze enthaltenden Grabhöhle westlich vom Dorf Kyrk Móghoro neben der Lagerstätte gegenüber dem Eingang. Kyrk Móghoro ist ein theils aus Höhlen, theils aus elenden Hütten bestehendes Zigeunerdorf, das in einer thalartigen Niederung im NW der Citadelle liegt. Man kann dies Thal passiren, wenn man in den Nimrûd Dâgh im SW von Edessa hinaufreitet.

Die Inschrift ist in sehr schlechtem Zustande und schwer zu lesen, da die Oberfläche des Steines sehr uneben ist und an vielen Stellen Risse zeigt. Die Feststellung des Textes nach dem Abklatsch und mit Hülfe meiner an Ort und Stelle gemachten Copie hat lange Zeit erfordert.

Uebersetzung:
„Ich, 'Ajjû die Tochter des Barshûmâ,
Habe mir diese Grabstätte bauen lassen.
Ich bitte dich, o — —, der du eintrittst
Hier: beweg meine Gebeine und den Sarkophag nicht von ihrer Stelle.
Wer aber meine Gebeine von ihrer Stelle bewegt, nicht soll ihm sein
— und er sei verflucht von Gott dem Herrn".

An der Seite:
„Die Kinder des Barshûmâ des Sohnes des —".

ܥܝܘ ist aus anderen Quellen mir als Name nicht bekannt und ist aus dem Syrischen wohl nicht zu erklären, denn die Combination mit ܥܘܐ und ܥܘܬܐ ergibt nichts brauchbares. Wenn die Endung in ܥܝܘ dieselbe ist wie ܡܥܢܘ, ܒܟܪܘ, ܥܒܕܘ, ܐܪܝܘ, ܓܠܒܘ, ܫܡܫܘ, ܢܗܕܘ (ܢܗܪܘ) und anderen Namen der Edessenischen Geschichte und Sage, so darf man wohl

das Wort für Arabisch ansehen und im Arabischen nach einer Etymologie suchen. Nun ist aber auch hier صخى als nom. propr. nicht zu belegen, bekannt aber ist صخر, zwar nicht als ein weiblicher Name, aber als Name des Dichters Ṣakhr vom Stamme Hudhail.

Ob also ܨܚܪܘ = صخر?

ܒܪܫܘܡܐ ist bekannt aus der Apostelgeschichte 13, 6.

ܐܚ ܪܒܐ, ܐܚ ܕܒܐ, ܐܚ ܕܢܐ oder ܐܚ ܪܢܐ.

Vielleicht ist ܐܚ = ܐܚܝ oder das erste Alef die Vocativpartikel [ܘ]ܐ.

ܐܘܪܢܐ ist überliefert in der Bedeutung جرن *Djörn* d. h. ein jeder *ausgehöhlter Steinblock*, z. B. der Steintrog, aus dem die Pferde trinken (vgl. den Ortsnamen Kara Djören oder Djörneresh, Dorf auf halbem Wege zwischen Urfa und Süwerek), ferner das steinerne Taufbecken. Wenn, wie ich glaube, das Wort hier die Bedeutung *Sarkophag* hat, so nehme ich an, dass diese Uebertragung auf Grund der Formähnlichkeit zwischen einem z. B. als Pferdetränke dienenden Steintroge und einem steinernen Sarkophag geschehen ist. Ueber den Ursprung des Wortes s. P. de Lagarde, Ges. Abh. 10, 12.

ܬܙܘܥ. In den Worten ܬܙܘܥ ܠܐ ܓܪ̈ܡܘܗܝ liegt schwerlich eine Reminiscenz an Psalm 6, 3 ܡܛܠ ܕܙܥܘ ܓܪ̈ܡܝ vor, weil in der Psalmstelle ܙܥ *erschüttert sein, beben* bedeutet, eine Bedeutung, die hier nicht in den Zusammenhang passt.

ܫܪܬܐ oder ܫܒ̈ܬܐ. Was dem Grabschänder gewünscht wird, ist nicht klar. Nach Analogie Phönicischer Inschriften möchte man glauben, es müsse heissen: „*er soll keine Nachkommenschaft haben*“. Aber weder ܫܪܬܐ noch ܫܒܬܐ gibt diesen Sinn, und will man selbst eine imperfecte Schreibung annehmen, so helfen auch die nächst möglichen Lesungen wie ܫܘܒܬܐ, ܫܐܪܝܬܐ, ܣܘܪܬܐ nicht weiter. Grammatisch zulässig ist die folgende Uebersetzung: „*ihm soll nichts anderes zu Theil werden*“ d. i. ihm soll *dasselbe* zu Theil werden, man soll auch seine Gebeine aus ihrer Grabstätte herausreissen.

ܠܫܪܠܡܐ, volksthümliche Schreibung für ܠܫܪ ܐܠܡܐ.

Wegen der Formen der Buchstaben ܙ, ܫ und ܡ bin ich geneigt diese Inschrift für älter als 411 zu halten.

9.

Facsimile nach einem Papierabdruck.

ΕΙΣ ΘΕΟΣ ΚΕ
Α ΧΡΙΣΤΟΣ Α
+ ΑΜΕΑΣ ΚΑ ΟΥΜΘΑ +
ΑΔΕΛΦΑΣ ΕΦΗΚΑΝ Τ
ΟΥΤΑ ΜΝΗΜΙΑ ΝΤΩΤ(Γ?)ΕΝ
+ Ω ΑΥΤΟΣ ΑΣΚΛΗΠΙΣ ΜΑΘΑ +

Diese Inschrift ist eingegraben in einen Stein, der sich im Hause des Armenischen Arbeiters Hagop befindet; er behauptet ihn in der Gegend der Katakomben im Westen der Stadt unweit des Klosters Serkis am Eingang einer Höhle gefunden zu haben. Die Inschrift ist deutlich und vollständig erhalten.

Das letzte Wort über diese Inschrift den Kennern Griechischer Inschriften überlassend, beschränke ich mich auf einige wenige Bemerkungen.

Die Ueberschrift lese ich:

ΕΙΣ ΘΕΟΣ ΚΑΙ ΕΙΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΕΙΣ.

ΑΜΕΑΣ ist derselbe Name wie 'Αμιάς und 'Αμμιας (s. Index des C. I. G. und F. Lenormant, Essai sur la propagation de l'alphabet Phénicien II S. 109 Anm. 6). Daneben auch die Formen 'Αμμία, 'Αμμιον und der Vocativ 'Αμμίου, s. Renan, Mission de Phénicie S. 523.

ΚΑ, ΚΕ = *καί*.

ΟΥΜΘΑ ist vielleicht das Syrische ܡܓܕܐ *Magd* und anzusehen als eine Verkürzung von *Magd Gottes*. Dabei bleibt allerdings unerklärt, wie das *α* der ersten Silbe zu ΟΥ werden konnte. In Palmyrenischen Inschriften kommt dieser Name vor bei M. de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques I nr. 53. 59.

Das Zeichen in der Mitte der zweiten Zeile halte ich für ein verziertes Kreuz, sodass 5 Kreuze in der Inschrift vorhanden sind, zwei zu Anfang und Ende der ersten Zeile, zwei zu Anfang und Ende der letzten Zeile und eins in der Mitte.

ΕΦΗΚΑΝ = *ἔθηκαν*?

ΤΟΥΤΑ ΜΝΗΜΙΑ = *ταῦτα τὰ μνημεῖα*.

ΝΤΩΤΕΝΩ? ΝΤΩΓΕΝΩ?

ΑΣΚΛΗΠΙΣ = 'Ασκλήπιος ist in der Geschichte Edessa's bekannt als der Name eines Bischofs der Stadt von 513—525 s. Assemani, Bibliotheca Orientalis I S. 424.

ΜΑΘΑ, für das gewönliche *Μαθθᾶ*, ist für die Grammatik des Syrischen beachtenswerth, insofern es zeigt, dass schon zu der Zeit, als diese Inschrift gesetzt wurde, der Edessenische Volks-

mund die Doppelconsonanz, die späterhin ganz aufgegeben wurde, zu vermeiden liebte. Im Palmyrenischen wurde die Verdoppelung gesprochen, s. *Μαθθᾶ* מתא Vogüé, Inscriptions Sémitiques I nr. 1 (מתא allein auch das. nr. 36 a).

10.

Copie

✝ ΝΕΠΑΕΝ
ΕΥΔΟΚΙΑ ΜΕΝΙ
ΓΙΟΥΗΙΟΥΗΡΑ
ΚΥΡΙΑΚΕ

Dies Fragment (kleine Buchstaben) fand ich auf dem Wege nach dem Kloster *Serkis* im NW vor der Stadt, nahe vor demselben, auf einem formlosen Basaltstück, das auf der Zaun-Mauer eines Weinfeldes lag.

Ad. Kirchhoff liest:

+ [Ἀ]νέπαεν
Εὐδοκία Μενι-
[π]πον ηουηρα
κυριακε (κυριακῇ).

Von dem Datum ist nur *κυριακῇ* *am Sonntag* vorhanden. Statt *ηουηρα* möchte man *ἡμέρᾳ* lesen, aber meine beiden Copien haben deutlich die Zeichen, die das Facsimile bietet.

Ἀνέπαεν spätgriechisch für *ἀνεπαύσατο*. Vgl. zum Beispiel Renan, Mission de Phénicie S. 390 *Ἀνεπάη ὁ μακάριος Εὐηρεπίς κ. τ. λ.* und *Ἀνεπάη ὁ μακάριος Ἰανουάρις κ. τ. λ.*

Nachtrag. Zu dieser Zeitschrift Bd. 35 S. 728 ff. ist zu bemerken, dass die Zeichnungen auf Tafel II in Originalgrösse, diejenigen auf Tafel I in dem sechsten Theil der Originalgrösse gegeben sind.

Zu Chamisso's Radak-Vocabularium.

Von

F. Hernsheim.

Da bis heute noch die Vokabulare, die uns Chamisso von den Marshall- und anderen Sprachen Mikronesien's hinterlassen hat, von der Wissenschaft benutzt werden, dieselben aber nicht nur ein unrichtiges, oder wenigstens undeutliches Gesammtbild geben, sondern auch durch die auffallende Aehnlichkeit vieler Worte der Marshall-Sprache mit anderen, besonders der von Ulea (Uleai), ganz unbegründete Schlüsse veranlassen, dürfte es von Interesse sein jene Aufzeichnungen mit einem Commentar zu versehen.

Chamisso, dem in seiner kindlichen, reinen Seele alles Arg fremd war, der durch und durch Optimist, fand auf den Radak-Inseln ein gutmüthiges Urvölkchen mit reinen unverdorbenen Sitten und in seinem guten Kadu eine seltene Perle. Es ist wahrhaft rührend, für den, der dies Volk in seinen Sitten und Gebräuchen für längere Zeit zu beobachten hatte, zu lesen wie Chamisso darin nur unschuldige, liebe, treuherzige Kinder fand und sich desshalb berufen glaubte selbst ihren hie und da mindestens zweifelhaften Handlungen die besten Motive unterzuschieben. — Denn, dass nicht der Umgang mit den wenigen Fremden, die sich seit ca. 30 Jahren nach und nach hier niedergelassen, dieses Volk so verdorben haben könnte, dass es heute auf derselben niederen Sittenstufe steht, wie die grosse Mehrzahl der Bewohner der Südsee, erhellt vielleicht aus nichts deutlicher und unwiderlegbarer als aus ihrer Sprache. Obscöne Handlungen, für deren Gesammtbegriff civilisirte Sprachen höchstens ein Wort haben, das die Umgangssprache noch zu umschreiben liebt, finden hier für ihre Stadien und kleinsten Abweichungen ganz bestimmte nur zur Bezeichnung dieser Handlung gebrauchte und von allen getrennte Ausdrücke.

Wie sich nun Chamisso in der kurzen Zeit seines Aufenthaltes über die Bewohner des Radak ein allzu rosenrothes Bild entwerfen konnte und nach seiner Individualität entwerfen musste, so hat er auch seinen Freund Kadu, wenigstens als Sprachlehrer, wesentlich überschätzt. Nun sind allerdings die Dialecte der Ralik- und Radakkette so verschieden, dass sich Eingeborene wechselseitig anfangs häufig nur schwer verstehen, doch geht dieser Unterschied keineswegs über den gewöhnlichen Umfang des Dialectes hinaus und das grammatikalische Gerippe bleibt immer dasselbe; dass

aber diese Sprache sich in 60 Jahren wesentlich verändert, namentlich dass sie sich in der Bezeichnung der einfachsten Begriffe der Sprache von Yap und Uleai weggewendet haben sollte, kann wohl kaum angenommen werden.

Ich habe die heutige Sprache der Marshall-Inseln anderwärts eingehend behandelt und will daher hier von unrichtiger Niederschreibung von Lauten, wie z. B. läsoch statt ledok gieb, und dergl. mehr ganz absehen und mich darauf beschränken, Missverständnisse aufzuklären, und namentlich indirect beweisen, dass, wo Kadu gerade das Marshall-Wort nicht einfiel, er ganz ruhig dasjenige von Uleai oder Yap angab, und dieser letzte Punkt ist wohl der wichtigste, insofern Resultate der Sprachwissenschaft der Anthropologie zu Nutzen kommen sollen.

eidinu nach Chamisso 8 und eidinemduon 9: Man trennt auch in Ralik das früher gebräuchliche eϑino und eϑinimϑuon; doch heisst dies 6 und 7, und da „ϑino" anfangen heisst, so lässt sich eϑino = 6 auch leicht aus dem „anfangen (bei der zweiten Hand" nämlich) erklären, jedenfalls leichter als Chamisso's „eidinu" aus „emen = 4".

Auch ist die Skala nicht „20" sondern „10" ϑongul, denn 8 heisst „rualidok", d. h. „gieb zwei" (zurück vom Ganzen 10); wie ϑongul 10, werden dann ebenso rong-ul 20, ϑilingul 30 etc. gebildet. Chamisso beging den leicht begreiflichen Irrthum die Zahlen die beim Zählen von Cocosnüssen und Brodfrucht im Gebrauch sind als Basis anzunehmen, während diese kleinen Früchte immer nach Paaren gezählt werden. Danach heisst also:

ϑuon	waini	ein	Paar	Cocosnüsse	
ruo	„	zwei	„	„	etc. bis dann
ϑogoren	„	zehn	„	„	den ersten Abschnitt bildet, der sich mit
ruagor	„	zwanzig	„	„	
ϑilugor	„	30	„	„	etc. fortsetzt, dann mit
ϑongul	„	100	„	„	abschliesst (während also wie oben bemerkt ϑongul als gewöhnliches Zahlwort nur 10 heisst).

ϑaluϑet war in der Radak neben ϑongul gebräuchlich.

driv und epada als Ausruf der Verwunderung und des Unwillens sind jedenfalls jetzt unbekannt.

Ja. Die eigentliche Bejahung ist att, die Verneinung ϑab; inga möchte ich am liebsten mit dem süddeutschen „M" übersetzen, es ist eigentlich kein Wort, dem ein bestimmter Begriff innewohnt, sondern es hängt lediglich vom Ton und den Geberden des Sprechenden ab, ob es eine Zustimmung, eine Gleichgültigkeit, ein Nichtwissen etc. bedeuten soll. So würde auf die Frage: Wo ist der oder der? die Antwort inga zu übersetzen sein „Jawohl, wo mag er sein", oder auch „ich weiss nicht" oder „ich will eben einmal nach ihm sehen" etc. etc.

erno ist = Tabu.

eitolok was wohl eϑelok heissen soll, ist „nichts“, es fehlt heisst eϑako.

Gott = aniϑ.

„Anruf beim Opfern“ schreibt Chamisso rein nach dem Gehör „Gidien Anis nure jev!“ und als Antwort des Volkes „Jev“. Die Worte heissen: Kiϑen Aniϑ iϑu. Der Bissen für den Gott hier. Und das Volk erwiderte „iϑu“ hier. Dabei wurde bei grossen Gelagen der erste Bissen dem Gotte geopfert, und zwar war mit dem iϑu eine entsprechende Bewegung verknüpft, z. B. bei Regenmangel nach den Wolken deutend; so wird noch heute von vielen Eingeborenen der Platz über oder hinter dem Kopfende ihres Lagers als Sitz der Gottheit heilig gehalten und der Kranke wirft von seinem Lager den ersten Bissen jeder Mahlzeit hinter sich, nach dem Sitze der Gottheit und ruft die Worte: „Kiϑen aniϑ iϑu“ aus, indem er bei „iϑu“ den schmerzhaften Theil seines Körpers mit dem Bissen berührt.

Kopf. Chamisso schreibt „emethackworra“ = emedak es schmerzt borra mein Kopf; leicht erklärlich glaubte Kadu, Chamisso habe Kopfweh, als er seinen Kopf anfasste.

Ohren. Radak: talengel, Ulea: talengel, Chamori: talanga; es ist lögeling also ein ganz verschiedenes Wort.

Nase ebenso nicht wathu sondern bädi.

Zähne nicht nir sondern ngi.

Bauch nicht sien sondern loϑi.

Milch nicht tall sondern dren-in-ningening Kinderwasser.

Vater nicht taman sondern ϑema.

Mutter nicht rehn sondern ϑine.

Kind nicht nagen sondern aϑeri, ningening.

Knabe nicht taraman sondern ladrik.

Sohn nicht sän oder sathen sondern neϑi. Tochter lioneϑi.

Dagegen der ältere Bruder ϑeë, der jüngere ϑati, wovon Chamisso wohl sein sän und sathen bekam.

Jüngling enning, enning heisst einfach klein, wenig, Jüngling dagegen legan.

Wort gamelat? heisst nän.

Verstehst Du? kosalage. kwoϑelake (kwod fragendes Du, ϑela wissen, ke Frageaffix).

Ich verstehe ßsaln statt i ϑela.

Ich verstehe nicht. Hier ingach für das früher von mir erklärte inga! ich verstehe nicht h. iϑaϑi, zusammengezogen aus i ϑab ϑela.

Schweigen riap. riop h. lügen. Für schweigen giebt es kein besonderes Wort, die gew. Umschreibung ist:

kwon ϑab oder kwon ϑab kanono, kw. ϑab keruru etc.
Du (befehlend) nicht Du nicht rede Du nicht lärme

essen nicht mogai, sondern manga.

trinken nicht bogai (was übrigens auf boka, boga, Schale zurückgeführt werden könnte) sondern irak.

zu essen fordern gisäsirick ganz nach dem Ohr aufgeschrieben, eigentlich: ledok kiϑen ϑirik, wobei ledok meist weggelassen wird.
gieb Bissen kleinen

laufen nicht Theser sondern dirr
stehen „ süsach „ ϑudak
sitzen „ sithiet „ ϑiϑet
schlafen „ mädur „ gigi
niesen „ mussi „ maii

Liebkosung durch Berührung d. Nasen } die nach Cham. } medenma
do. mit Zungen } nicht üblich. } lagomeϑi

rear nicht rechts sondern Osten. Kabiling Westen.
feist nicht eghasur (kasur stark) sondern egelip.
untertauchen nicht esüloch sondern dulok.
Schatten nicht allil sondern anangi.
Der Morgen erab, eran heisst: „es ist Tag“, Tagesanbruch.
Mittag tagu unbekannt.
Abend thülog, dulok h. untertauchen.
ebung wird nicht für heute gebraucht, was rainin heisst, sondern es ist = es ist Nacht, bungin heute Nacht.
ein Jahr ist vollständig unbekannt, Zeitrechnung nur nach Monden.
Die See h. lomado. — no heisst die Welle.
Fluth nicht äthagk sondern ebit.
Ebbe nicht ätho sondern ebäi.
süsses Wasser dren in aiobuit, dren in rout.
Quell-Wasser Regen-Wasser.
Rauch nicht oath sondern bad.
Regen „ uth „ wut
fallen „ ewonloch sondern bung.
pflanzen, säen gallub. kalüp eingraben, Grab machen.

Aus einem Briefe des Herrn Dr. Alois Führer

an Prof. Ernst Kuhn.

Würzburg, den 20. September 1881.

— Seit Herbst vorigen Jahres mit der Edition des durch Dr. Rost bekannt gewordenen Manusâradhammasatthaṃ beschäftigt, ersah ich aus „Report by E. Forchhammer, Prof. of Pali, Rangoon, High School, for the year 1879—80“, dass in Britisch Birma noch andere Gesetzbücher ausser dem von Richardson edirten Manu akyay dhammasat gedruckt worden sind. Ich wendete mich

daher sofort von London aus, wo ich damals die diesbezüglichen birmanischen Hss. des Manusâra collationirte, an Mr. Rifley, Curator of Government Book Depot in Rangoon, und erhielt Anfangs August d. J. folgende 4 birmanische Gesetzbücher:

1) The Manoo-Reng Dhammathat or „The Original Book of Manoo" edited by Moung Tet-to, Extra Assistant Commissioner, Thayetmyo, Rangoon 1875; XVI, 110 pp.

Nur birmanischer Text in Prosa; nach der Einleitung das älteste Dhammasat, eine Copie jener Inschrift am Grenzwalle der Welt, die der Weise Manoo-tha-ya in den Tagen des ersten Königs Maha Tha-ma-da verfertigte. — Cap. I. Erbschaft, pp. 1—4; Cap. II. Söhne, 5—6; Cap. III. Heirath, 7—9; Cap. IV. Ehebruch, 10—15; Cap. V. Miscellanea, 16—110.

2) The Wini-Tshaya Paka-Thani Dhammasat or Judgments explained (A. D. 1774) by Wonna Dhamma Kyaw-Deng edited by Moung Tetto, Rangoon 1876; XIII, 182 pp.

Pâli-Citate in Çlokas aus den verschiedensten Dhammasats mit birmanischer Erklärung; die Eintheilung in Capitel und Ueberschriften wie oben: Cap. I, pp. 1—39; II, 40—42; III, 43—53; IV, 54—59; V, 60—182.

3) The Manoo Thara Shwe Myeen Dhammathat, or the golden rule of Manoo Thara according to Wonna Dhamma Kyaw-Deng (A. D. 1770) edited by Moung Tetto, Extra Assistant Commissioner, Thayetmyo, with a Preface by Colonel Horace A. Browne, Commissioner of Pegu, Rangoon 1874; XV, 505 pp.

Pâli-Çlokas nebst birmanischem Commentar; Capiteleintheilung wie oben: I, pp. 1—75; II, 76—87; III, 88—126; IV, 127—148; V, 149—505.

4) The Manoo Wonnana Dhammathat or Digest of Burman Law by Wonna-Dhamma-Kyaw-Deng (A. D. 1772) edited by Moung Tetto, Extra Assistant Commissioner, Thayetmyo, with Preface by Colonel Horace A. Browne, Commissioner of Pegu, Rangoon, 1875; XXXII, 782 pp.

Pâli-Citate in Çlokas aus 12 verschiedenen Dhammasats nebst birmanischem Commentar; Capiteleintheilung wie oben: I, pp. 1—83; II, 84—105; III, 106—145; IV, 146—178; V, 179—782.

Sämmtliche Werke enthalten nur Texte, aber keine englische Uebersetzung. Dieselben sind für die genaue Ermirung des „Buddhistischen Rechtes" und die Kritik des Manusâra ungemein wichtig. Den Text desselben werde ich in Bombay Anfang nächsten Jahres in Devanâgarîtypen nebst englischer Uebersetzung veröffentlichen.

Anzeigen.

Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie. Mit zahlreichen assyriologischen Beiträgen zur biblischen Länder- und Völkerkunde und einer Karte Babyloniens. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1881. (XI und 346 S. in Octav).

Dies Buch enthält mehr als der Titel andeutet, denn ausser der Abhandlung über die Lage des Paradieses mit umfangreichen Anmerkungen und Excursen finden wir darin eine systematische Behandlung der in den assyrisch-babylonischen Inschriften vorkommenden Orte, Flüsse und Berge von Babylonien, Syrien, Palästina, Aegypten und Susiana, sowie eine Besprechung der keilschriftlichen Namen, welche mit solchen in der Völkertafel Gen. 10 übereinzustimmen scheinen. Das namentlich in seinem zweiten Theil sehr übersichtliche Buch, dessen reichhaltige Indices[1]) die Benutzung noch bedeutend erleichtern, bildet somit u. A. einen geographischen Commentar zum AT. und deckt sich seinem Inhalt nach vielfach mit Schrader's KAT. Natürlich alles nach dem augenblicklichen Stande der Forschung und der augenblicklichen Ansicht des Verfassers über Lesung und Deutung der betreffenden Inschriften. Weitere Untersuchung wird hier gewiss noch Manches ändern, zum Theil auch, was jetzt als gesichert gilt. Friedrich Delitzsch hat selbstverständlich seine Vorgänger auf's fleissigste benutzt; es hätte übrigens kaum geschadet, wenn er noch etwas häufiger die Namen der Urheber dieser und jener Ansicht angeführt hätte, welche er adoptiert. Ist das Buch doch eben für uns Nicht-Assyriologen geschrieben, welche über die Priorität in den assyriologischen Entdeckungen nicht so bescheid wissen, wie er es voraussetzt.

---

1) Recht unbequem ist allerdings, dass der Hauptindex nach der Reihenfolge des semitischen Alphabets geordnet ist, so dass z. B. *Jasubigallâ* vor *Japa'* und *Ja'tur* vor *Jaballa* steht, weil ס dem פ und א dem ב vorangeht. Noch lästiger ist, dass Delitzsch im Index die Vocale nach der Reihe a, u, i, ê anordnet, so dass z. B. *Kûtû* vor *Kilzu*'u zu stehn kommt.

Zur Beurtheilung der Abhandlung über die Lage des Paradieses ist der, welcher mit dem AT. und dem orientalischen Alterthum einigermaassen vertraut ist, auch ohne assyriologische Kenntnisse competent, da dasjenige, was wir hier aus assyrischen Quellen erfahren, über diese Frage durchaus nicht von entscheidender Bedeutung ist. Delitzsch widerlegt erst, zum grossen Theil in sehr gelungener Weise, die verschiedensten Ansichten über die Lage des biblischen Paradieses und sucht dann zu beweisen, dieses habe im eigentlichen Babylonien gelegen, die 4 Paradiesflüsse seien der (untere) Euphrat, der (untere) Tigris, der grosse westliche Euphratcanal Pallakopas (= *Pišôn*) und der, von ihm als *Nil* bezeichnete, östliche Arm oder Canal desselben Stroms (= *Gîḥôn*). Seine Ansicht zu begründen wendet er sehr viel Gelehrsamkeit und noch mehr Scharfsinn auf, aber ich fürchte: umsonst. Nach sorgfältiger Prüfung muss ich festhalten an einer Lage des Paradieses „in Utopien", wie er etwas spöttisch sagt. Von den 4 Flüssen sind zwei sicher: Euphrat und Tigris. Man beachte aber, dass letzterem (*Ḥiddeqel*) schon der erklärende Zusatz beigegeben wird „welcher vor Assur herfliesst" [1]; der Erzähler konnte sich also wohl nicht darauf verlassen, dass ein jeder Leser diesen Namen so gut kannte wie den Euphrat. So kommt denn auch wirklich חדקל im AT. ausser an unsrer Stelle nur noch Dan. 10, 4 vor [2]). In jenem Zusatz liegt aber schon ein Hinweis darauf, dass nicht speciell das babylonische Land gemeint war, wo sich beide Ströme so nähern, dass, wer den einen kennt, auch den andern kennen muss. Dazu stimmt, dass die zahlreichen Stellen des AT., an welchen der Euphrat genannt wird, fast alle den mittleren Lauf betreffen, wo der Fluss vom Tigris weit entfernt ist. Bis ungefähr nach Thapsacus war eben der Hebräer im Allgemeinen orientiert, weiter nicht. Nun wäre es ferner doch auch wunderlich, den Tigris an einer Stelle, wo sein unterer Lauf gemeint ist, mit einer Bezeichnung zu versehen, die nur für den oberen Theil seines Mittellaufs passt: es wäre das, als ob jemand, der das niederländische Stromsystem schildern wollte, dabei die Maas als den Fluss verdeutlichte, welcher bei Verdun und Sedan vorbeifliesse.

Der *Gîḥôn* wird bezeichnet als der Fluss, „welcher das ganze Land *Kûš* umgiebt". Wo irgend im AT. כוש vorkommt, bedeutet es in Einklang mit dem ägyptischen Sprachgebrauch „Aethiopien",

---

1) Es freut mich sehr, dass auch Delitzsch diese Auffassung des קדמת theilt, welche ich u. A. in Schenkel's Bibellexicon s. v. „Tigris" vertheidigt habe.

2) Auch wir haben also dem Erzähler für den Zusatz „vor Assur her" zu danken, da wir sonst nicht mit Sicherheit wüssten, dass wirklich der Tigris gemeint sei, zumal wir keine Gewähr dafür hätten, ob der Verfasser des Danielbuchs (165/4 v. Chr. G.) den alten, zu seiner Zeit sicher längst obsoleten, Namen richtig gebrauchte.

bald in engerem, bald in weiterem Sinn [1]); dazu werden Gen. 10 auch Völker des südlichen Arabiens von Kûš abgeleitet, was gewiss nicht auf die (allerdings vorhandenen) ethnologischen und politischen Beziehungen zu africanischen Gegenden, sondern einfach darauf geht, dass Südarabien nahe bei „Aethiopien" liegt und seine Einwohner fast so dunkelfarbig sind wie „Aethiopen". Nur in einer einzigen, in die Völkertafel eingeschobenen Notiz wird der mythische Gründer von Babel und Ninive, Nimrod von *Kûš* abgeleitet. Was diese Angabe wirklich bedeute, ist noch ganz unklar; auf keinen Fall darf man aber daraus entnehmen, dass die Hebräer auch in Babylonien ein *Kûš* als geographische Bezeichnung gekannt hätten. Sie konnten unter dem Ausdruck: „das ganze Land Kûš" schlechtweg, ohne erläuternden Zusatz nur „Aethiopien" verstehn. Damit ist aber gegeben, dass der *Gîḥôn* der *Nil*, resp. dessen Oberlauf, sein muss. גיחון ist vermuthlich die Umformung eines africanischen Namens des Nil's oder eines seiner Quellströme. Nun kann übrigens Delitzsch selbst gar kein Volk oder Land כּוּשׁ in Babylonien nachweisen. Er muss hinaufgehn bis zu den *Kašši* der Berge, das sind — darin dürfte er Recht haben — die *Κοσσαῖοι* resp. *Κίσσιοι* [2]), welche, so viel wir wissen, nie in Babylonien selbst gewohnt haben. Und der Versuch, auch כַּשְׂדִּים mit diesem כּוּשׁ zusammen zu bringen, ist doch zu wenig gelungen! Uebrigens umfliesst der von Delitzsch als *Gîḥôn* in Anspruch genommene Fluss gar keinen Landstrich, geschweige ein „ganzes Land". Gegen diese Gründe kann der Umstand nicht aufkommen, dass unter den Canälen Babyloniens einer akkadisch *Kaġândê* (*Ka-ġa-an-dê*) oder, nach einer andern zulässigen Aussprache, *Guġândê* (*Gu-ġa-an-dê*), möglicherweise sogar bloss *Kaġâna* oder *Guġâna* heisst [3]). Ist das wirklich so ganz גיחון? Dazu ist der semitische Name dieses Canals, der doch wohl eher zu den Hebräern gekommen wäre als der akkadische, *Araḫtu*. Auch die Lage dieses Wasserstrangs erhellt aus den angeführten Inschriften kaum mit solcher Gewissheit, wie Delitzsch meint. Gar nichts ist natürlich aus dem Namen *Nîl* zu schliessen; auch Delitzsch wagt in dieser Beziehung nur schüchterne Andeutungen. Diese Benennung ist nämlich erst um 700 n. Chr. entstanden, als der gewaltige Ḥaġġâġ den Canal grub, wie uns der nach Archi-

---

1) Mit Recht sucht auch Delitzsch die *Kušija* der Dariusinschrift wieder in Africa. Dass auch *Kâsu* ከሰ· (Vocalisation unsicher) der aksumitischen Inschriften = כּוּשׁ (in ursprünglicher, beschränkter Bedeutung) sei, ist zwar nicht sicher, aber recht wahrscheinlich.

2) S. meinen Aufsatz: „Griech. Namen Susiana's" in den Göttinger Nachrichten 1874, 1. April S. 173 ff.

3) Es verdient ernstliche Missbilligung, dass auf der Karte zu dem Buche schlechtweg *Guḥân* steht, so dass man leicht glauben könnte, der Name stimme mit der hebräischen Form fast ganz überein.

valien arbeitende Beládhorî berichtet (S. 290). Und zwar kennen die Araber den Namen *Nîl* nur für den noch heute so benannten Canal, welcher sich unweit Babylon vom Euphrat abzweigt und im Ganzen in der Richtung von W. nach O. bei der Stadt *Nîl* (heutzutage *Nîlîje*) vorbeifliesst und früher schiffbar bis in den Tigris ging [1]. Ob auch der Canal bei Warkâ, d. i. eben des Verf.'s *Gîḥôn*, auf die Bezeichnung „*Nîl*" Anspruch hat, wie Loftus [2] als eine halb verklungene Tradition erwähnt, steht sehr dahin. Die Angabe, das Ḥaǵǵâǵ jenen Canal nach dem ägyptischen Flusse benannt habe, brauchen wir um so weniger zu bezweifeln, als der Chalif Hârûn arrašîd einem bei seiner Lieblingsresidenz Raqqâ angelegten Canal gleichfalls den Namen *Nîl* gegeben hat [3].

Es bleibt also dabei, dass der *Gîḥôn* den Nil bedeutet, und damit sind wir gezwungen, anzuerkennen, dass das Paradies nirgends zu localisieren ist, dass der Erzähler eine durchaus unrichtige Vorstellung von dem oberen Lauf wenigstens des Nils, vielleicht aller genannten Ströme hat. Ist das aber wirklich so auffällig? Herodot hatte ja gewiss eine ganz andre Weltkunde als der Hebräer, und welch abenteuerliche Vorstellungen macht er sich doch noch vom Lauf der Donau und des Nils! Ich darf hier allerdings nicht geltend machen, dass die ganze Erzählung mythisch ist; das kommt nur bei עדן [4] in Betracht, zur Noth auch beim Lande נוד; die Ströme waren für den Erzähler offenbar wirkliche, zu seiner Zeit noch vorhandene, wie er denn einfach präsentisch schildert. Dass aber der Nil hier eine Rolle spielt, ist leicht begreiflich. Hatte man die Anschauung von vier grossen Strömen, so waren drei davon für den Hebräer fast von selbst gegeben, nämlich die einzigen, welche sich im Bereiche seiner Weltkunde vorfanden: Nil, Euphrat und Tigris. Was nun der Fluss *Pîšôn* ist, vermag ich nicht zu sagen. Er lag auch dem Gesichtskreise der Hebräer fern, denn er ist am weitläufigsten characterisiert und steht an der Spitze der Reihe, welche vom Unbekannten zum Bekannten fortschreitet. Wo *Ḥawîlâ* [5] lag, hat auch Delitzsch nicht festgestellt. Die Ansicht, dass es, von Haus aus natürlich ein bestimmtes Gebiet Arabiens, nicht überall in derselben Bedeutung aufgefasst werde, lässt sich ihm gegenüber sehr wohl aufrecht erhalten, und auch die Deutung auf Indien liegt für unsre Stelle sehr nahe. Seine Einwände hiergegen haben mehr scheinbare als

1) S. Jâqût I, 698, 8. IV, 844, 5. 861; Ja'qûbî 108, 9.
2) Travels and Researches in Chaldea S. 238.
3) Jâqût IV, 862.

4) Efr. I, 22 F erklärt ܥܕܢ wesentlich richtig durch ܐܬܪܐ ܡܩܕܫܐ.

5) 1. Sam. 15, 7 ist מֵחֲוִילָה entweder unrichtig (s. Wellhausen dazu), oder wir haben hier die grossartige Uebertreibung eines Späteren, ganz wie in der Zahl v. 4. Die Sitze der Amalekiter waren nach allen zuverlässigen Angaben in den Wüsten, die südlich an Juda grenzen.

wirkliche Kraft. Zunächst ist eine alte Seeverbindung zwischen Babylonien und Indien, die er leugnen möchte (S. 99), schon dadurch sehr wahrscheinlich, dass in Ṛgvêda die *Manâ* (= מנה) als Maass für Gold vorkommt[1]), und dass, wie auch Delitzsch annimmt, der schon in einem Brâhmana erzählte Sündfluthmythus von Babylonien nach Indien gekommen ist. Vgl. im Uebrigen v. Gutschmid, Neue Beiträge S. 132. Dass die Semiten in vorpersischer Zeit Indien nothwendig *Sind*, *Hind* oder ähnlich hätten nennen müssen, ist eine falsche Forderung. Ist es doch gar nicht einmal nöthig, dass die Hebräer zunächst das eigentliche, wahre „Indien", das Fünfstromland meinten. Für die Hinausschiebung des Namens *Ḥăwîlâ* auf ein fernes Land haben wir aber grade in „Indien" ein besonders passendes Analogon. Dies bezeichnet, wie gesagt, zunächst das Fünf- (resp. Sieben-) Stromland, dann die ganze, grosse Halbinsel, dann tritt es einerseits für Aethiopien und Südarabien in sehr weitem Sinne[2]) ein, anderseits für die grosse südöstliche Halbinsel („Hinterindien"), für eine ganze Inselwelt („Inselindien", „Südindien"), für grosse Theile America's („Westindien"), ja in gewissem Sinne für diesen ganzen Continent („Indianer"). Ob nun aber der Indus oder der Ganges oder ein andrer Strom das Urbild des *Pîšôn* sei, weiss ich nicht zu sagen, wie ich denn überhaupt gern die Deutung von *Ḥăwîlâ* auf Indien preisgebe, wenn man mir eine bessere bringt. Des Verfassers Ansicht, der *Pîšôn* sei der Pallakopas, fällt weg, sobald der *Gîḥôn* als Nil anerkannt ist. Aber auch für sich betrachtet ist sie nicht haltbar. *Ḥăwîlâ* setzt er rechts vom *Pîšôn* - Pallakopas: vom „Umfliessen" kann da keine Rede sein. Und nun die Producte, auch wenn wir davon absehn wollen, dass dieselben deutlich ein entferntes Wunderland characterisieren sollen: dass in gewissen Theilen Babyloniens Gold, in anderen Bdellium, in andern der Stein שהם[3]) gefunden ward, mag sein; aber der Beweis war erst zu führen, dass diese drei Producte in dem verhältnissmässig kleinen Strich zusammen vorkamen, welchen Delitzsch als *Ḥăwîlâ* anerkennt.

Uebrigens glaube ich allerdings, dass, wie so vieles in den ersten Abschnitten der Genesis[4]), so auch die Anschauung von den 4 Strömen, welche im Paradieslande ihren gemeinschaftlichen

---

1) Zimmer, Altindisches Leben S. 50 f.

2) S. u. A. ZDMG XXXIV, 743.

3) Welch einen Stein שהם bezeichnet, wird sich schwerlich ermitteln lassen. Warum aber בדלח etwas anderes sein sollte, als Bdellium, sehe ich nicht ein.

4) Aber den „Sündenfall" kann ich auf dem babylonischen Cylinder (S. 90) immer noch nicht anerkennen. Es bleibt dabei, dass das Bild „noch vieles andere als gerade den Sündenfall darstellen" kann.

Ursprung habes, von Babylon aus zu den Israeliten gekommen ist [1]. In Babylonien konnte man leicht annehmen, die Zwillingsströme entsprängen im fernen, unzugänglichen und wenig bekannten Armenien aus einer Quelle, und der Reichthum an Flüssen, welche dort entstehen, mochte zur Annahme eines entsprechenden zweiten Paares führen, zumal das zu dem Glauben an den heiligen Berg im Norden stimmt, den ja Delitzsch wiederum belegt (S. 118 ff.). Man kann etwa an den Araxes und den Kur denken. Die Quellen jenes liegen ganz nahe bei den Euphratquellen, die des Kur etwa 10 Meilen davon entfernt. Bei der Uebernahme wäre der Mythus dann durch die Hebräer umgestaltet.

Dem sei jedoch, wie ihm wolle: die durch das Land *Kûš* feststehende Bedeutung des *Gîḥôn* macht es gewiss, dass der Erzähler an eine Stelle dachte, wo der Euphrat und Tigris mit dem Nil sowie mit einem nicht sicher zu bestimmenden Flusse *Pîšôn* einen gemeinsamen Ursprung hätten; eine solche Stellle giebt es aber nicht.

Im Einzelnen enthält die Abhandlung sowie die dazu gehörigen Anmerkungen viel gutes. Namentlich werden falsche Ansichten zum Theil geschickt zurückgewiesen; nur sind zuweilen ganz haltlose Meinungen, wie z. B. die bloss auf mittelalterlicher Uebertragung der Namen beruhende Deutung der Paradiesflüsse auf Oxus und Jaxartes zu ernsthaft genommen. Natürlich billige ich auch ganz, dass Delitzsch nichts von einer Indoeuropäern und Semiten gemeinschaftlichen Ursage wissen will, sowie dass er keinen erheblichen iränischen Einfluss auf die Gestaltung der israelitischen Sage anerkennt.

Von dem übrigen Inhalt des Buches entzieht sich sehr vieles der Beurtheilung dessen, welcher der Keilschriften unkundig ist. Denn so weit kann ich immer noch nicht gehen, dass ich die Lesungen und Uebersetzungen des Verfassers und seiner Vorgänger ohne Weiteres überall als feste Grundlage für die weitere Forschung anerkennen möchte. Dafür finde ich noch viel zu viel bedenkliches. Hier ist ein Fall beachtungswerth: was bis vor Kurzem als Thatsache galt, dass nach Zerstörung des Reiches Israel in Samaria ein dem AT. unbekannter Menahem als Vasallenkönig eingesetzt sei, ist jetzt nicht mehr haltbar. Schrader [2] hat constatiert, dass für den Stadtnamen, den man bis jetzt mit voller Sicherheit *Usimuruna* las, *Samsimuruna* zu lesen ist, da eine Variante den Anfang phonetisch *Sa-am* schreibt; auch Delitzsch (S. 286) nimmt dies an. Also ist nicht von Samaria, sondern von einer nicht

1) Ich hoffe, Delitzsch wird mich darum noch nicht zu denen zählen, welche die „utopische Ansicht“ theilen wegen „des unklaren Gedankens an eine irgendwie beschaffene Tradition aus dem Osten“ (S. 27).

2) Zur Kritik der Inschriften Tiglath-Pileser's (Abh. der Kgl. [preuss.] Akad. d. Wiss. 1879), S. 33.

näher zu bestimmenden[1]) Stadt die Rede. Wie mancher anderen „einzig richtigen" oder doch einstweilen als sehr wahrscheinlich angenommenen Lesung kann es noch ähnlich ergehn! Dieser Fall ist aber so recht geeignet, die dringende Warnung Gutschmid's vor zu rascher Verwerthung der „Resultate" der Keilschriftforschung durch die Historiker zu rechtfertigen.

Die grosse Sicherheit, womit der Verf. auftritt, darf nicht irre leiten. Ist er doch auch sonst etwas zu sehr geneigt, mögliche Annahmen als sicher, fragliche als empfehlenswerth anzusehn. So ist es ihm „zweifellos", dass die Namen philistäischer Könige *Mitinti, Sidkâ, Padi* genau = מתניה, צדקיה, פדיה sind, so dass er daraus die hohe Verehrung des Gottes יהו, יה bei den Philistäern erweisen will! Und was er (S. 246 f.) von Gog und Magog als wahrscheinlich ausführt, wird sicher nur Wenige befriedigen. Dahin gehört auch die zuversichtliche Behauptung, die Philistäer seien Kanaaniter (S. 289), und die Angabe über die Herkunft jenes Volks Gen. 10, 14 sei eine Glosse (S. 288): welcher späte Glossator wäre wohl so gelehrt gewesen, Derartiges hinzuzufügen! Abgesehen davon, dass erst durch den Namen פלשתים die Siebzigzahl der Stämme voll wird. Ueberhaupt zeigen die gelegentlichen Bemerkungen über Text und Geschichte des AT. zum Theil grosse Willkür. Ich verweise nur auf den über alles Maass ausgedehnten Gebrauch des (in der Kritik des AT. jetzt überhaupt zu viel verwandten!) *argumentum a silentio*, womit er es wahrscheinlich zu machen sucht, dass die ganze Urgeschichte des Pentateuchs exilisch sei (S. 94); natürlich müsste dann so ziemlich der ganze Pentateuch erst aus dem Exil stammen. Pikant ist ja freilich die Annahme, dass die Juden in Babylonien zu der Einsicht gekommen wären, eben dort, in dem Lande ihres Elends, in der Heimath ihrer verhassten Dränger habe der Wonnegarten gestanden[2]).

Die Lust, sich an kaum lösbaren Aufgaben zu versuchen, veranlasst Delitzsch mehrfach, die Wortbedeutung alter Landes- und Ortsnamen entziffern zu wollen, ein Unternehmen, das von vornherein wenig Aussicht auf Erfolg bietet.

Dies und jenes, was mir in den Uebersetzungen von Inschriften auffällt, wird sich wohl noch durch genauere Erkenntniss aufklären. So der Umstand, dass König Asurbanipal auf einem Zuge gegen Araber und Nabatäer nach Ueberschreitung des Tigris und Euphrat „hohe Waldgebirge und tiefschattige Haine hochragender Bäume" durchzogen haben und dann in die syrische Wüste gelangt sein

1) Der Vorschlag des Verf.'s, Jos. 12, 20 שמרון מראון in שמשמראון zu verbessern und darin das *Samsimuruna* zu sehn, ist hinfällig, da derselbe Ort ja auch Jos 11, 1 שמרון heisst. Es fragt sich nur, ob מראון eine schlechte Dittographie oder aber ein zur Unterscheidung von dem Sebulonischen שמרון hinzugefügter Genitiv ist.

2) Auf diesen Contrast hat mich Dillmann aufmerksam gemacht.

soll (S. 242. 297). Das nördliche Syrien zwischen Euphrat und Amanus ist doch schwerlich je ein Waldland gewesen. Und wenn hier die syrische Wüste als ein Ort beschrieben wird, „woselbst Wildesel und Gazellen nicht weiden" (S. 242), so muss man entweder annehmen, dass der König die Oede des Landes sehr thöricht übertrieben hat, oder aber dass die Stelle falsch übersetzt ist; denn grade diese Thiere sind ja für die Wüste characteristisch.

Eine natürliche Reaction gegen das frühere Streben, die Grenzen des assyrischen Einflusses möglichst weit auszudehnen, scheint jetzt auch Delitzsch wieder zu weit zu führen. Namentlich will er die Assyrer vom Pontus, ja von ganz Klein-Asien ausschliessen, ohne sich nur zu fragen, woher es denn kommt, dass die Namen *Assyria*, *Syria* grade am Pontus so fest haften [1]), und ohne anzuerkennen, welch schweres Gewicht das Doppelzeugniss von Lud als Bruder Assur's Gen. 10, 22 und vom Stifter des lydischen Reichs als Sohn des Ninos, Sohnes des Belos Herod. I, 7 für einen uralten Zusammenhang Lydiens mit Assyrien hat.

Des Verf.'s Begeisterung für das Studium der Keilinschriften ist sehr löblich, und man begreift es auch, wenn sich diese Begeisterung zuweilen in eine gewisse Ueberschätzung des assyrischen Wesens selbst umsetzt. Freilich geht er darin viel zu weit, wenn er, wie es den Anschein hat, die in echt semitischer Weise religiös motivierte und aufgeputzte Barbarei der Assyrer gegen ihre Feinde mit Sympathie betrachtet (S. 300).

Dass Delitzsch die arabischen Quellen nicht herangezogen hat, ist zu bedauern. Gewiss ist es eine harte Anforderung an den, welcher mit den Keilinschriften über und über zu thun hat, dass er auch die arabische Literatur berücksichtigen solle; aber diese Forderung ist doch zu stellen. Denn von allen Orientalen geben uns nur die arabischen Schriftsteller ein zusammenhängendes Bild von dem geographischen Zustande der semitischen Länder; sie erleichtern so aber wesentlich die Deutung jener Inschriften. Nun sind dazu wenigstens die geographischen Hauptwerke der Araber jetzt leicht zugänglich gemacht, und ihr Studium kann denen, welche sich an den denkbar schwierigsten Texten geübt haben, ja keine grosse Mühe bereiten. Auch sprachlich liesse sich das Arabische wohl noch mehr für's Assyrische verwerthen. Allerdings ist das kritiklose Plündern des Lexikons ein gefährlich Spiel, aber eine gründliche und umsichtige Heranziehung dieser Sprache ist für die Erkenntniss der Bedeutung assyrischer Wörter doch schwerlich zu entbehren. Ich erkenne mit Delitzsch an, dass zwischen dem arabischen und dem assyrischen Wortvorrath eine grosse Verschiedenheit besteht und dass man sich zunächst an's Hebräische und Aramäische um Aufklärung zu wenden hat; allein diese Quellen fliessen uns lange nicht reichlich genug, während die arabische Sprache

1) S. meine Ausführungen im Hermes V, 444—450.

eine fast unerschöpfliche Fülle bietet. Freilich hat auch sie wie die Schwestersprachen manche ursemitische Wurzel verloren, aber man darf doch auch nicht gleich auf den ersten Anschein hin einen solchen Verlust annehmen. لبن heisst auch im Arabischen nicht mehr „weiss" (לָבָן), und doch zeigt لَبَنٌ „Milch", dass die Wurzel einst auch im Arabischen diese Bedeutung hatte; so wird es auch im Assyrischen sein, und die S. 144 verworfene Annahme, dass *libittu*, pl. *libnâti* „Luftziegel" wie ܠܒܢܐ u. s. w. von לבן „weiss" komme, liegt doch immer am nächsten. — Grössere Vertrautheit mit der arabischen Literatur hätte den Verf. z. B. davor geschützt, in der Stadt *Usnû* das moderne *Qal'at el Ḥöṣn* zu sehn (S. 282). Schon, dass حِصْن allem Anschein nach ein Fremdwort und aus aramäischem ܚܣܢܐ entstanden ist, würde diese Zusammenstellung höchst bedenklich machen; ob das ח so einfach ignoriert werden und der Unterschied von *i*, *e* (*ö*) und *u* unbeachtet bleiben darf, wollen wir dabei gar nicht erst fragen. Die Hauptsache ist aber, dass حِصْنُ الأكراد = قلعة الحصن erst zur Zeit der Kreuzzüge angelegt ist, s. Jâqût s. v. (II. 276). — Dass der Name *Kundi* an *'Ain Kundja* erinnere (S. 283), durfte kaum gesagt werden, da semitisches *d* nicht leicht mit *dj* (ج) wechselt; als völlig falsch zeigt sich aber diese Zusammenstellung, wenn man bei Socin (2. Aufl. 353) *'Ain Ḳunya*, also عَين قُنَيَّة, findet [1]). Wird man nicht etwas mistrauisch gegen die Genauigkeit in der Behandlung des dunkelumhüllten Assyrischen, wenn man solche zu Tage liegenden Flüchtigkeiten bemerkt? Selbst kleine Fehler wie *Jazûr* statt *Jâzûr* (S. 289) = يازور Jâqût; Behâeddîn 24. 212 u. s. w.; Ibn Athîr IX, 391. X, 55, 250 [2]), *Askalân* statt *'Askalân* عسقلان (S. 290), *Refâ* statt *Refaḥ* رَفَح [3]) (S. 291) sollten vermieden werden, wenn man den Semitisten, die nicht Assyriologen sind,

---

1) Anderswo findet sich *'Ain Kunia*, *'Ain Kunia* u. s. w., immer mit ى, nicht mit ج.

2) In der Bestimmung des Ortes ist übersehen, dass es sowohl bei Joppe wie bei Askalon ein *Jâzûr* giebt.

3) Jüdisch רפיח; s. Neubauer S. 20 und Targ. Jerus. II Num. 34, 15.

Zutrauen zu dem sorgfältigen und strengen Verfahren der jüngeren Keilschriftforscher einflössen will [1]).

Ich erlaube mir nun noch eine Reihe von Einzelheiten zu besprechen. An der vom Verf. angezweifelten Ableitung des Wortes פַּרְדֵּס παράδεισος aus *paridêza* (*pairidaêza*), habe auch ich Anstoss genommen, namentlich wegen des ס σ gegenüber z, aber sie wird doch ziemlich gesichert durch das neupersische پاليز [2]), kurdische *parês* „Garten", s. Justi, Die kurd. Spiranten S. 29. Dass ein Wort, welches eigentlich „Umwallung" bedeutet, auch für den eingehegten Raum gebraucht wird, darf nicht befremden. Bedeutet doch unser „Zaun" in holländischer Form (*tuin*) „Garten" und in englischer (*town*) „Stadt". Babylonisch wird also פרדס wohl so wenig sein wie אִגֶּרֶת (S. 95). — Warum Ἀρραπαχῖτις, *Ἀλβάκ*, assyr. *Arrapha* mit ארפכשד nichts zu thun haben soll (S. 125), ist mir unbegreiflich: selbstverständlich ist in der Form des AT. שד (nicht כשד) ein, weiterer Erklärung bedürfender, Zusatz. Was S. 255 f. geboten wird, ist sehr unbefriedigend. — יֶרֶד kann gewiss nicht „Abkömmling" heissen (S. 149); wo stände wohl ירד, ירד in einer semitischen Sprache von der „Abkunft"? — Die Ansicht, dass יָהוּ die Grundform des Gottesnamens, dass es als solche stets gemeinüblich geblieben und dass יְהוָה eine Umbildung daraus sei, gemacht, um die Bedeutung „der Seiende" herauszubringen (S. 158 ff.), diese Ansicht kann schwerlich auf viel Beistimmung rechnen, zumal Delitzsch ja selbst zugiebt, dass schon auf der Mesa-Inschrift יהוה steht. — Bei der Besprechung des *Nahar-Malkâ* (S. 193) ist zunächst ausser Acht gelassen, dass an beiden Stellen des Ptolemaeus (V, 19) nicht Νααρσάρης, sondern Μααρσάρης überliefert ist, wie auch schon Ammian gelesen hat (23, 6, 25, wo die handschriftliche Lesart *Marses* ist); die Erklärung durch *Nahar-Sar* ist also von vorneherein zweifelhaft. Ferner bezeichnet dieser Name einen r e c h t s vom Euphrat abgeleiteten Canal oder Stromarm, an welchem Vologesias und Borsippa (Codd. Βάρσιπα) lagen [3]); die Identität mit dem vom Euphrat in den Tigris führenden Nahar-Malkâ ist also ausgeschlossen. Im echten Text des Ptolemaeus wird dazu, ganz wie bei Ammian a. a. O., der Βασίλειος ποταμός n e b e n dem Μααρσάρης genannt. Endlich ist zu bemerken, dass der نَهْرُ الْمَلِكِ (nicht *Nahr al-malk*) bekanntermaassen vom نهر عيسى durchaus verschieden ist. In diesem kurzen Abschnitte

1) Unendlich viel schlimmer ist es freilich, wenn es sich zeigt, dass Hr. Sayce die erbärmlichsten Schnitzer gegen die ersten Regeln der hebräischen Grammatik und aller wissenschaftlichen Methode macht; s. dessen Erklärung der Siloah-Inschrift. Wie mag so ein Gelehrter erst auf dem uncontrollirbaren Gebiete der Keilschriften verfahren! Und Sayce gilt doch für einen Hauptkenner!

2) Es findet sich u. A. Nâṣiri Chosrau, Safarnâme 68, 10.

3) S. ZDMG. XXVIII, 92.

finden sich für ein Buch, das die Geographie Babyloniens ganz besonders in's Auge fasst, wirklich ein bischen zu viel Versehen hinsichtlich der Lebensadern dieses Landes. — Dagegen, dass sich der Ortsname *Baghdâd* als *Bag-da-da* schon auf einer sehr alten Inschrift finde (S. 206), habe ich das eine kleine Bedenken, dass die im Talmud öfter vorkommende Nisba בגדדאה noch ה als Auslaut zeigt, während die Nachrichten über die Eroberung bei Belâdhorî u. s. w. schon بَغْدَاذ oder vielmehr بَغْدَاد haben; das ist aber die regelrechte Entwicklung der Laute in persischen Wörtern. Ein *d* in uralter Zeit stände hiermit in Widerspruch. Das *Bag* des keilschriftlichen Namens lässt sich wohl auch noch anders aussprechen? — Die schöne Combination über שֵׁשַׁךְ S. 214 f. scheitert an לֵב קָמָי Jer. 5, 11, das nur אתבש sein kann; Delitzsch scheint dies freilich „erst dem falsch verstandenen שֵׁשַׁךְ nachgebildet zu sein“, aber das ist doch mehr als gewaltsam. — Wenn Lenormant [1]) sagt, noch die arabischen Geographen des Mittelalters kännten den Stamm der „*Djonboula*“ im Sumpflande des untern Tigris, so hätte Delitzsch, ehe er dieser Autorität folgte (S. 240 f.), sich doch ein wenig danach umsehn sollen, wo wohl von einem solchen Stamm die Rede ist. Vermuthlich dachte Lenormant an das Oertchen جُنْبُلَا zwischen Kûfa und Wâsiṭ, näher bei jener Stadt, s. Jâqût II, 456. 126; Ibn Athîr passim. — Ich halte es auch für sehr möglich, dass *Karkemiš* da gelegen hat, wo später Europos, جَرَابُلُس lag (S. 265 [2])), aber den Beweis vermisse ich. Dass es nordwärts vom Flusse Sâgûr zu suchen sei, mag ja allerdings „in der Keilschriftliteratur theils ausdrücklich, theils durch den Zusammenhang der erzählten Ereignisse bezeugt“ sein, aber ich möchte diese Belegstellen gern sehen; was ich hier finde, überzeugt nicht. Denn auch die Annahme, dass *Tul-Barsip* = *Bire* [3]) sei, ist erst noch zu beweisen. Uebrigens habe ich meine Identificierung von Karkemisch mit قلعة النجم = جسر منبج nur mit allem Vorbehalt gegeben [4]). — Sollten die Assyrer wirklich den Namen آمِد [5]) „*Amêdi*“ mit *ê* gesprochen haben (S. 276)? —

1) Les premières civilisations II, 244.

2) Vgl. Schrader KGF. 221 ff.

3) Vgl. Schrader KGF., der sich aber viel vorsichtiger ausdrückt.

4) „Hier . . . möchte ich mir am ersten Karkemisch gelegen denken; doch gebe ich das natürlich nur als eine Vermuthung“ Gött. Nachr. 1878, 23. Jan. Seite 14.

5) Die syr. und griech. Formen entscheiden nicht sicher über die Quantität des Vocals der zweiten Silbe.

Wenn bei den Identificierungen von keilschriftlichen Namen gar manche Ungenauigkeiten und Inconsequenzen der Assyrer angenommen werden, so scheint es mir doch kaum angebracht, in einzelnen Fällen von ihnen übermässige Genauigkeit zu verlangen; das geschieht aber z. B. S. 276 ff., wo Delitzsch *Amât* als Namen der Stadt חֲמָת حماة, dagegen *Ḥamât*, wofür einmal *Ḥammât* (*Ḥa-am-ma-ti*) steht, als Namen des Landes fasst, dessen Hauptstadt allerdings Ḥamât gewesen sei. Nun ist ja aber *Ḥamât* grade die genauere Wiedergabe des Stadtnamens, und die Verdopplung wäre doch lange nicht so auffallend wie das Vorkommen der חַמַּת in dieser Gegend und zwar in der Form חַמּוֹת, wodurch Delitzsch jenes *Ḥammât* erklären möchte. Dazu ist auch wohl fraglich, ob die Verdopplung in *Ḥa-am-ma-ti* phonetische Bedeutung haben sollte; lesen wir doch auf derselben Seite (276) *A-ma-at-ti*, *A-ma-at-tê*, wo kaum von einem Doppel-*t* die Rede sein kann. Ist wirklich zwischen jenen beiden Formen zu unterscheiden, so wäre wohl grade für die ohne ח eine andre Deutung zu suchen als auf die bekannte Stadt. — Dass *Ûšû* das talmudische אושא sei (S. 285), ist recht wohl denkbar; doch hätte ich, ehe ich das als sicher annehmen mag, die betreffende Inschriftenstelle gern in ihrem Zusammenhange, der ja allein beweisen kann, ob nothwendig ein Ort südlich von Akko gemeint ist. Die ungefähre Lage von אושא erhellt übrigens schon aus einer Talmudstelle (Ab. z. 8 b), da das benachbarte שפרעם شَفْرَعَم [1]) sicher steht. Die Lage am Meere, welche die Inschrift bei *Ûšû* angiebt, braucht nicht ganz buchstäblich genommen zu werden, liesse sich übrigens immerhin auch mit der Talmudstelle in Einklang bringen [2]).

Doch genug! Ich könnte noch manchen Punct besprechen und noch einige Bedenken erheben, aber natürlich auch vielfach meine Zustimmung aussprechen. Das wäre freilich noch in weit grösserem Maasse der Fall, wenn der Verf. nicht oft zu rasch und kühn verführe und zu zuversichtlich urtheilte, und wenn er sich die Zeit genommen hätte, sich ausserhalb der Keilschriftliteratur noch etwas mehr umzusehn. Immerhin erhalten wir aber durch das Buch auch so viel Belehrung und Anregung, und kann ich dasselbe vorsichtigen, kritischen Lesern bestens empfehlen.

Strassburg i. E. d. 5. Oct. 1881. Th. Nöldeke.

---

1) Jâqût s. v., wo die Lage nicht ganz genau bestimmt wird; Behâ eddîn 144. 181. 182; Raudatain II. 164. 182; Ibn Athîr XII, 41 f. شفاعمرو. شفاعمر ist eine moderne Entstellung (Nâbulsî 344; Robinson III, 882).

2) Der eine der beiden da erwähnten Berge wird der Karmel sein.

Beiträge zur jüdisch-apokalyptischen Litteratur.

Von

Dr. Karl Wieseler.

I. Zur Abfassungszeit des Buchs Henoch.

Während das Buch Henoch nach Hofmann (in d. Zeitschr. 1852 S. 87 ff.) und Volkmar (ebend. 1860 S. 87 ff.) erst im zweiten Jahrhundert nach Christus, und zwar nach jenem von einem Christen, nach diesem von einem Schüler Akiba's verfasst sein soll, setzen es Ewald, Dillmann (ebend. 1861 S. 126 ff.) Lücke und Andere, wie mir scheint, mit Recht [1]) in die vorchristliche Zeit, wie denn dasselbe bereits in dem kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschriebenen Briefe Judä V. 14. citirt wird. Da das Buch Henoch durch seinen Inhalt, besonders seine christologisch-eschatologischen Anschauungen und seinen jüdischen Kalender, über welchen ich in meinen oben erwähnten Beiträgen in dem Excurs über die Form des jüdischen Jahrs zur Zeit Jesu S. 298 ff. genauer gehandelt habe, bekanntlich grosses Interesse erregt, so ist die nähere Bestimmung seiner Abfassungszeit nicht ohne Bedeutung. Wir wollen hier vornämlich nur das so sehr verschieden gedeutete Gesicht von den 70 Hirten, 89, 56—90, 19, nebst dem Gesicht über die 70 Wochen der Weltentwicklung, welche beiden Gesichte die einzigen ausdrücklichen Fingerzeige des Buchs über seine Abfassungszeit bieten, etwas näher betrachten, weil uns die bisher gegebenen Erklärungen derselben nur theilweise befriedigen.

Das Gesicht, 85—90, 42, von welchem das Gesicht über die 70 Hirten, 89, 56 ff., ein Bestandtheil ist, enthält die Entwicklung der Weltgeschichte von Adam bis zu ihrem Abschluss und ist, abgesehen von dem Gesicht der 70 Hirten, nicht schwer zu enträthseln. Im Anschluss an die Symbolik des Buchs Daniel werden die Menschen und Völker als Thiere dargestellt, die Erzväter von Adam bis Isaak, 85, 3—89, 12, als weisse Farren, denn die weisse Farbe

1) Vgl. meine Schriften: 70 Wochen des Propheten Daniel (1839) S. 162 ff. und Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 298 ff.

ist die Farbe der Guten, die schwarze Farbe bezeichnet die Linie der Bösen. Die Israeliten von dem Erzvater Jakob an, 89, 12 ff., erscheinen als Schafe, deren Herr Jehova ist. Der Messias ist endlich wieder als weisser Farre dargestellt, welchem seine Anhänger, die Schafe und die Thiere aus den Heiden, ähnlich werden, indem sie alle ebenfalls weisse Farren werden, 90, 37 ff. In der Zeit, wo die Israeliten als Schafe dargestellt sind, erscheinen die heidnischen Völker, in deren Gewalt sie gegeben werden, als Raubthiere, Löwen, Tiger u. s. w. oder als Raubvögel, Adler, Geier, Raben u. s. w., welche sie zerhacken und fressen.

Wer sind nun jene 70 Hirten? Sie sind hier nicht, wie man gewöhnlich meint, einheimische oder auswärtige Herrscher über die Juden, sondern, wie nach dem Vorgange von Hofmann nun auch Schürer, Neutest. Zeitgeschichte S. 531 ff., annimmt und nachweist, Engel oder Diener Jehovas, welche dieser, indem er wegen der Untreue seiner Schafe ihr Haus und ihren Thurm (den Tempel in Jerusalem) verlässt (89, 56), zu sich beruft, damit sie die Schafe nach seinem Befehle weiden und eine bestimmte Zahl von ihnen, aber auch nicht mehr, umbringen, 89, 59 ff. Sie werden als Strafengel über das jüdische Volk gesetzt, welche das ihnen von Gott aufgetragene milde Mass der Bestrafung (vgl. Jes. 10, 5 ff., 27, 2 ff., Zach. 1, 15) innehalten sollen und weil die Juden über dasselbe hinaus zu leiden haben, dafür von Gott im Gerichte mit den andern gefallenen Engeln der Verdammniss überliefert werden (90, 25. 91, 15). Diese Auffassung der Hirten, welche bei der sehr entwickelten [1]) Angelologie des Buchs Henoch besonders nahe liegt, wird durch folgende Erwägungen unterstützt. In der ganzen Vision werden die Menschen und Völker nur als Thiere dargestellt, also können die Hirten keine Menschen sein, wohl aber Engel, zumal diese in ihr auch sonst (Kap. 87) unter der Gestalt von Menschen erscheinen. Selbst die Fürsten der Israeliten, wo sie als solche nach dem Zusammenhange hervorgehoben werden, werden als Widder bezeichnet (89, 42 ff.). Ferner passt das Bild eines Hirten gar nicht zu den Fürsten der auswärtigen Völker, da diese als wilde Thiere und Raubvögel dargestellt sind, welche ja keine Hirten haben. Das Bild vom Hirten kommt dagegen bekanntlich im Alten Testamente häufig von Jehova mit Bezug auf das jüdische Volk vor, welches wie im Buche Henoch als eine Heerde Schafe gedacht ist. Statt sie noch selber zu weiden, übergiebt Jehova sie seinen Engeln, jenen 70 Hirten, welche sie jeder zu seiner Zeit nacheinander weiden sollen. Dass unter den 70 Hirten keine Fürsten, überhaupt keine Menschen zu verstehen sind, erhellt auch daraus, dass sie alle gleichzeitig existiren und von dem Herrn der Schafe zu sich berufen werden. Die Hirten haben endlich

---

1) Besondere Engel stehen z. B. auch den 4 Jahrzeiten vor, Henoch 75, 1 ff.

noch, 89, 75, auch die Pflicht, die Schafe aus der Hand der wilden Thiere zu retten, was ebenfalls gegen die Auffassung von Fürsten feindlicher heidnischer Völker spricht: Die Auffassung der 70 Hirten als Engel ist ein Hauptpunkt, welcher vor allen Dingen festzustellen war.

Ein weiteres Haupthinderniss für das richtige Verständniss der 70 Hirten besteht meines Erachtens in der Willkürlichkeit der Periodisirung der Zeit ihrer Regierung. Ewald, Dillmann, Langer, Hilgenfeld, Schürer, jetzt überhaupt die meisten Ausleger nehmen innerhalb derselben 4 Perioden an, in der Proportion 12 + 23 + 23 + 12 Hirten, so dass die beiden mittleren Perioden gleichmässig 23 Hirten oder Hirtenzeiten und die beiden andern 12 umfassen. Dieser Parallelismus der Perioden hat etwas Ansprechendes, widerstreitet aber durchaus den Worten des Textes. Die ersten 12 + 23 Hirten sind dem Texte, so viel ich sehe, willkürlich aufgezwungen und damit fällt der ganze Parallelismus der Periodisirung ihrer Regierungszeit. Die 12 Hirten entnimmt man aus Kap. 89, 72, wo Dillmann, das Buch Henoch (1853) S. 62 übersetzt: „Und sofort sahe ich, wie Hirten weideten, 12 Stunden lang". Man deutet diese Worte von 12 Hirten und 12 Hirtenzeiten; aber weder ist gesagt, wie viele Hirten es waren, noch sind Stunden gleichbedeutend mit „Zeiten" (90, 5). Stunden bezeichnen einen kleinen Zeittheil, eine Stunde $^{1}/_{24}$ eines apokalyptischen Tages (s. die Anm. 1) citirte Ztschr. a. a. O.). Solche aus dem jedesmaligen Zusammenhange näher zu berechnende Stunden kommen z. B. auch Assumptio Mosis [1]) c. IV (ed. O. F. Fritzsche p. 145) horae 1111 vor. Auch das zweite Glied der vorausgesetzten Proportion, die ersten 23 Hirten, lassen sich aus dem Texte nicht nachweisen. Denn einerseits hat der Text 90, 5 nicht 35, sondern 37 Hirten, und andrerseits ist nirgends gesagt, dass die 37 Hirten auf zwei Perioden zu vertheilen seien, und zwar in der Proportion 12 + 23.

Die Regierungszeit der 70 Hirten über das jüdische Volk beginnt etwa mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem 588 v. Chr., oder vielmehr kurz vor dieser Zerstörung. Nachdem nämlich Jehova nach 89, 5 seinen Tempel aus Unwillen über die Sünden seines Volks verlassen hat, (vgl. Ezech. 8, 6 11, 22 ff.), beruft er die 70 Hirten (Strafengel), welche jeder zu seiner Zeit das jüdische Volk nach seinen Befehlen weiden sollen und nach ihrem Regierungsantritt 89, 18 wird der Tempel durch die Chaldäer, welchen sie die Schafe übergeben haben, verbrannt. Es widerspricht dem Zusammenhange und dem jüdischen Bewusstsein anzunehmen, dass der jüdische Tempel geraume Zeit bis zu seiner Verwüstung ohne

1) Vgl. über die horae an dieser Stelle meine Abhandlung: Die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses nach Ursprung und Inhalt untersucht (in Jahrbb. für deutsche Theologie herausg. von Liebner, Dorner u. s. w. Jahrg. 1868) S. 626 ff.

die Gnadengegenwart Gottes im Allerheiligsten gewesen sei. Da nun die Chaldäer nach 2. Kön. 25, 9 im fünften Monat (Ab, etwa August) 588 den Tempel verbrannten, so kann die Herrschaft der 70 Hirten im Buche Henoch 588, eventuell 589 v. Chr. begonnen haben, wir wollen sagen 589—588 v. Chr. Das Gesicht von den 70 Hirten ist eine eigenthümliche Modification der Weissagung von den 70 Wochen des auch sonst von unserm Verfasser vielfach benutzten Buchs Daniel 9, 24, welche ebenfalls vom babylonischen Exil datiren. Die 70 Hirten regieren jeder eine Jahrwoche oder 7 Jahre, zusammen also 70 Jahrwochen oder 490 Jahre über Israel. Die Hirten oder Engel regieren jeder eine gleiche Zeit, nämlich 7 Jahre, was, da sie keine irdischen Fürsten, sondern Engel sind, ganz in der Ordnung ist. Das gleiche Zeitmass für die Herrschaft der einzelnen Hirten heisst eine „Zeit“ (7 Jahre), so dass auf die 90, 5 erwähnten 58 „Zeiten“ 58 Hirten kommen. Nach Jahrwochen oder Jahrsiebenten zu rechnen lag für den jüdischen Verfasser nahe, da das Sabbatjahr damals noch in Judäa gefeiert wurde, und ist auch im Danielischen Vorbilde geschehen. Bereits Dillmann, Hilgenfeld und Andere haben die 70 Hirten mit den 70 Wochen Daniels combinirt und die Zeitdauer ihrer Herrschaft zu 490 Jahren gerechnet; weil sie aber die Hirten für Menschen, und zwar heidnische Fürsten hielten, konnten sie bei allem Scharfsinne weder ihre Personen noch ihre Regierungszeit dem Texte entsprechend nachweisen.

Schliesslich scheint sich unsere Auffassung des Gesichts von den 70 Hirten durch die Leichtigkeit und Bündigkeit zu empfehlen, mit welcher sich auch die übrigen namentlich chronologisch schwierigen Angaben über die Ereignisse während ihrer Regierung lösen lassen.

Nach 89, 72 ff. kehren 3 Schafe (Serubabel, Josua und später Esra) aus dem babylonischen Exil zurück und bauen den zerstörten Tempel auf, nachdem 12 Stunden seit dem Regiment der 70 Hirten verflossen. Da 12 apokalyptische Stunden nach S. 187 die Hälfte eines apokalyptischen Tages bilden und ein solcher Tag im Buche Henoch 100 Jahre hält, weil die grosse Woche in dem Gesichte von den 10 Wochen, in welchen der Weltprocess verläuft, 93, 3 ff., wie wir später sehen werden, 700 Jahre umfasst, so betragen jene 12 Stunden 50 Jahre, welche von dem Anfang der Hirtenherrschaft 589—588 abgezogen uns bis 539—538 v. Chr. führen, um welche Zeit die jüdischen Exulanten auf Erlaubniss des Cyrus wirklich nach Jerusalem theilweise zurückkehren. Den nächsten Epochenpunkt bildet die Verdrängung der babylonisch-persischen Herrschaft über Israel durch Alexander den Grossen und seine Nachfolger in Syrien, welche nach Kap. 90, 1 ff. geschehen soll, wenn 37 Hirten jeder in seiner Zeit geweidet haben. Während die Chaldäer, Perser und ihre Gesellen als Raubthiere und das leitende Volk, zuerst die Chaldäer, dann die Perser unter dem

Bilde des Löwen oder Königs der Thiere dargestellt sind, tritt die neue Weltmacht unter dem veränderten Bilde von Raubvögeln, das leitende Volk, die Macedonier, unter dem Bilde des Adlers, des Königs der Vögel auf. 37 Hirten, von welchen jeder 7 Jahre regiert, geben 259 Jahre und diese, subtrahirt von dem Anfangspunkt ihrer Regierung 589—588, das Jahr 330—329. In der That fiel durch die Tödtung des nach Baktrien fliehenden letzten Perserkönigs Darius im Jahre 330 v. Chr. das gesammte Reich der Perser in die Hände des Siegers Alexander. Durch diese genaue Uebereinstimmung aus der Chronologie wird die durch die Handschriften allein gebotene Zahl der 37 Hirten wiederum bestätigt. Unter der Herrschaft der persischen Seleuciden war die Zeit der Bedrückung Israels und der Profanation seines Heiligthums durch Antiochus Epiphanes der traurigste und bereits im Buche Daniel besonders hervorgehobene Zeitraum. Bis dahin sieht Pseudohenoch nach 90, 5 noch 23 Hirten, so dass also bis dahin 37 + 23, zusammen 60 Hirten geweidet haben. 60 Jahrwochen oder 420 Jahre von 589—588 abgezogen führen uns bis 169—168 v. Chr., in welcher Zeit die 1 Makk. 1, 54 ff. beschriebene Entweihung des jüdischen Tempels und Gottesdienstes durch Epiphanes begann, welchem schon eine Plünderung des Tempels durch denselben 170 v. Chr. vorherging. Obwohl die schlimmste Bedrückung der Juden von 168 bis zum Tode des Epiphanes 164 dauerte, so hatte ein nicht geringer Druck derselben, welcher zugleich eine Reaction unter den Frommen hervorrief, schon vor 168 v. Chr., nämlich am Schlusse von 58 Hirtenzeiten 183—182 v. Chr. nach Kap. 90, 5 Statt und soll bis zum Schlusse der Regierung der 70 Hirten, also noch 12 Hirtenzeiten oder 84 Jahre fortdauern. Denn Kap. 90, 17 heisst es, dass die 12 letzten Hirten viel mehr Schafe als die vor ihnen umgebracht hatten. Noch in die Zeit des 59. Hirten fällt die Thronbesteigung des Antiochus Epiphanes, die Entsetzung des frommen Hohenpriesters Onias III., die Beförderung der Gräcomanie durch den Hohenpriester Jason, der Versuch des Heliodorus, den jüdischen Tempel zu plündern, und andere Gräuel. Nach Pseudohenoch wurden damals kleine Lämmer von den weissen Schafen (den Frommen), die Chasidäer, 1 Makk. 7, 13, geboren, zu welchen namentlich die Familie der Makkabäer, die Lämmer, denen Hörner wachsen und die (schwarzen) Raben (die Syrer) nachstellen, 89, 9, gehören. Das grosse Horn (90, 9 ff.), welches die Raben mit andern Raubvögeln und Thieren vergeblich zu vernichten suchen, ist, wie auch von Andern angenommen wird, der grosse Makkabäer Johannes Hyrkan (136—105 v. Chr.), nicht etwa der Messias, welcher viel später als weisser Farre, Kap. 96, 37, auftritt.

Pseudohenoch, welcher nach unserer Erörterung über das Gesicht der 70 Hirten die Chronologie ihrer Regierung von Anfang an bis zu dem Tode des Antiochus Epiphanes so genau kennt, kann sich über die Chronologie ihrer Regierung von da an, welche

unmittelbar in seine Gegenwart hinabreicht, um so weniger wesentlich geirrt haben. Es muss also das Ende der Regierung der 70 Hirtenwochenzeit wirklich in 99—98 v. Chr. fallen und schon aus diesem Grunde müsste die Conception dieses Gesichts spätestens in diese Zeit, oder in den Anfang des ersten Jahrhunderts vor Christus gesetzt werden. Aus diesem Grunde ist es namentlich auch unmöglich anzunehmen, dass unser Gesicht und der Abschnitt, dessen Bestandtheil er ist, erst zur Zeit der Herrschaft der Römer über das jüdische Volk entstanden sei, da überdies hier die Römer, weder ihre Eroberung Jerusalems und Judäas durch Pompejus noch ein anderes auf sie bezügliches Ereigniss erwähnt werden, was hier nicht hätte unterlassen werden können, zumal der Verfasser gerade in der Zeit der römischen Herrschaft würde gelebt haben. Auch ist dieses Gesicht schwerlich erst am Ende der 70 Hirtenzeiten geschrieben, da dazu die Darstellung nicht passt, welche nur noch von Siegen des jüdischen Volks über die auswärtigen Feinde unter dem Beistande Gottes redet und keine Nachfolger des grossen Horns Johannes Hyrkanos mehr erwähnt. Es ist vielmehr einige Zeit vor dem Ende der 70 Hirtenzeiten zur Zeit des grossen Horns Johannes Hyrkanos, etwa in den letzten zwanzig Jahren seiner Regierung entstanden, als dieser sich bereits durch seine Erfolge wider seine auswärtigen Feinde als das grosse Horn erwiesen hatte. Auch das grosse Interesse, mit welchem der Verfasser die Noth und die Erfolge der Regierung Hyrkans selbst gegenüber der grossen Erhebung unter Judas Makkabäus hervorhebt, weisst darauf hin, dass diese Schilderung dem Verfasser gleichzeitige Ereignisse betrifft.

Während das Gesicht der 70 Hirten die Zeit vom babylonischen Exil an nach Danielischem Vorbild in 70 Jahrwochen verlaufen lässt, umfasst das Gesicht der 10 Wochen 13, 3—14. 91, 12—16 nach analogem Heptadensystem die gesammte Weltzeit in 10 Wochen von je 700 Jahren, oder in 70 Tagen oder, wie 10, 12 gesagt wird, 70 *γενεαί* von je 100 Jahren, welche zusammen 7000 Jahre betragen. Die Richtigkeit dieser Auffassung der Weltwoche zu 700 Jahren, also eines Welttages und einer Generation zu 100 Jahren erhellt schon aus der Beschreibung der ersten Woche, welche Pseudohenoch Kap. 90, 3 giebt: „Ich bin als der siebente geboren in der ersten Woche“. Aus 1 Mos. 5, 3—18 geht hervor, dass Henoch im siebenten Jahrhundert der Welt, näher im Jahre 622 geboren ist. Wie die Woche 700 Jahre umfasst, so ihr siebenter Theil, ein Tag 100 Jahre, wie denn die 12 Stunden nach S. 188 50 Jahre ausmachen. Henoch ist nach 1 Mos. a. a. O. der siebente, die siebente Generation *ἕβδομος ἀπὸ Ἀδάμ* Brief Judä V. 14 und die Generation hat wie ein Welttag 100 Jahre. Dafür, dass Pseudohenoch und andere jüdische Apokalyptiker die Generation zu 100 Jahren fassten, war wahrscheinlich besonders 1 Mos. 15, 13. 16, vgl. 2 Mos.

12, 40, entscheidend, wo die 400 Jahre, welche das Volk Israel in Aegypten dienen soll, mit vier Generationen (*γενεαί* LXX) gleichgesetzt werden. Weitern Nachweis über diesen Sprachgebrauch habe ich anderweitig[1]) gegeben. Die 70 *γενεαί* der Weltdauer Henoch 10, 12, jede zu 100 Jahren gerechnet, geben 7000 Jahre und bestätigen unsere Deutung der 10 Weltwochen von je 700 Jahren. Bei Pseudohenoch lässt sich zuerst die in jüdischen Schriften öfter ausgesprochene 7000jährige Weltdauer urkundlich nachweisen. Dillmann, welcher diese von Lawrence, Gfrörer, mir und Andern vorgetragene Ansicht bestreitet, setzt (Buch Henoch S. 298 ff.) nach dem Vorgange Ewald's die Woche als eine Einheit von 7 Generationen, fasst nun aber die Generation nicht als festen Zeitmesser, in welchem Falle wir im Wesentlichen übereinstimmen würden, sondern als eine empirische und darum ihrer Zeitdauer nach veränderliche Generation und sucht von diesen 70 Generationen 49 aus dem Alten Testament von Adam bis zum Ende der siebenten Woche mühsam nachzuweisen, während der Nachweis der noch übrigen 21 Generationen als der Zukunft angehörend, natürlich nicht zu geben war, sondern hier die gleiche Theilung jeder Woche in 7 Generationen wie vorher vorausgesetzt werden konnte. Doch hat Dillmann mich von der Richtigkeit seiner Annahmen nicht überzeugen können. Denn 1) Die Woche und sein 7. Theil, der Tag, sind augenscheinlich Zeitmasse, wie auch die 70 Wochen Daniels, und es soll hier eine nach dem ganzen Geiste des Buchs aufgeführte Uebersicht des ganzen Weltverlaufs in zeitlicher Hinsicht gegeben werden. Bei jener Annahme erhalten wir aber keine chronologische Ueberschau des Weltprocesses. 2) Wenn die 7 Theile der Woche als Generationen in dem Sinne Dillmanns hätten angesehen werden sollen, so hätte dies bei dem Wochengesicht mindestens angegeben werden müssen. Thatsächlich entspricht freilich auch nach unserer Ansicht die Kap. 10, 12 erwähnte Generation oder *γενεά* dem 7. Theile jener Weltwoche. Aber daraus erhellt eben auch, dass sie hier in dem bekannten Sinne eines festen Zeitmasses, hier eines Zeitraums von 100 Jahren zu verstehen ist. 3) Den Nachweis der 70 *γενεαί* hat Dillmann so gegeben, dass er sie in 10 Wochen oder Perioden vertheilt und für die ersten 5 Wochen 7 wirkliche Geschlechter, für die sechste und siebente Woche aber bis 14 Geschlechter und darüber aufzeigt, welche aber ebenfalls zu 7 Geschlechtern verkürzt sein sollen. Nach dem Texte (Henoch 10, 12) sind aber 70 gleiche *γενεαί* erwähnt und nichts von einer Theilung alttestamentlicher *γενεαί* nach 10 Wochen oder Perioden und

---

1) In meiner oben erwähnten Schrift über die 70 Wochen des Propheten Daniel S. 169 ff. aus dem Buche der Jubiläen und dem Testam. XII patriarcharum, welche Schriften auch deshalb besonders beweiskräftig sind, weil sie ihre theilweise Abhängigkeit vom Buche Henoch ausdrücklich bezeugen.

ihrer Abkürzung in der sechsten oder siebenten Woche hinzugefügt, so dass eine solche Deutung dem Leser gar nicht nahe gelegt wird. Freilich hat auch unsere Deutung der 10 Wochen, namentlich in der Fassung, wie sie bisher vorlag, ihre Schwierigkeit, welche Dillmann mit gewohntem Scharfsinn hervorgehoben hat. Weniger gewichtig scheinen mir die Einwürfe, welche er gegen die chronologische Construktion des entfernteren Alterthums von Seiten Pseudohenochs, nämlich rücksichtlich des Endes der zweiten Woche und des Umfangs der fünften Woche erhebt. Alle Gewaltsamkeiten lassen sich bei einer von aprioristischen Voraussetzungen, hier von jenem Heptadensystem abhängigen Construktion überhaupt nicht vermeiden, wie genug Beispiele bis in die neueste Zeit zeigen. Nach 90, 4 soll die Sündfluth gegen Ende der zweiten Woche, also nach unserer Deutung um 1400 fallen, nach dem hebräischen Texte fiel sie 1656. Die fünfte Woche, welche nach 93, 7 von der Mosaischen Gesetzgebung bis zum Salomonischen Tempelbau reicht, müsste statt 700 nach 1 Kön. 6, 1 480 Jahre umfassen. Aber über die Zahlen im Texte der Genesis wurde schon in alter Zeit gestritten. Ueber die Zeitlänge des zuletzt genannten Zeitraums, welche nur auf einer einzigen Stelle und zwar eines von manchen Juden der Thora nicht gleich geachteten historischen Buchs beruht, wird auch jetzt noch gestritten. Vielleicht erhielt Pseudohenoch dort das Jahr 1400 und hier 700 Jahre, indem er die von Dillmann selber für jene Wochen nachgewiesenen 7 Generationen jede zu 100 Jahren berechnete. Der gewichtigste Einwurf Dillmanns scheint mir der zu sein, welcher sich auf die siebente Woche, in welcher Pseudohenoch schrieb, bezieht, weil er sich rücksichtlich dieses ihm unmittelbar nahestehenden Zeitabschnitts schwerlich irren konnte. Nachdem am Ende der sechsten Woche, um 4200, der Tempel durch die Chaldäer verbrannt ist, soll am Ende der siebenten Woche (4800—4900) siebenfältige Belehrung über die ganze Schöpfung gegeben werden (93, 10) als Ueberleitung zur glücklichen mit der achten Woche anhebenden Zeit des Siegs der Gerechtigkeit und der Herrschaft Gottes auf Erden. Indem nun Dillmann a. a. O. S. 298, wie auch ich früher angenommen habe, Pseudohenoch am Ende der siebenten Woche (also nach meiner Rechnung 4800—4900) schreiben lässt, folgert er, dass die Woche viele Jahre weniger als 700 Jahre umfassen müsse, weil dieser Abschnitt sonst nicht in vorchristlicher Zeit, insonderheit nicht unter Johannes Hyrkan verfasst sein könne. Dieser Einwurf beruht auf der Voraussetzung, dass Pseudohenoch am Ende der siebenten Woche geschrieben habe, welche ich jetzt nicht mehr billige, welche, genauer betrachtet, auch nicht in den Worten liegt, da Pseudohenoch seiner Schrift schwerlich das Lob einer „siebenfältigen" Belehrung über die ganze Schöpfung wird beigelegt haben. Den vorchristlichen Ursprung dieses Abschnitts suchte ich damals durch den Hinweis auf die grossen Zahlen des

Josephus für den Zeitraum vom babylonischen Exil an zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung lasse ich jetzt nicht mehr gelten, da ich aus dem Gesicht über die 70 Hirten die genauere chronologische Kunde Pseudohenochs gerade von jenem Zeitraum erkannt habe.

Den besonders christologisch wichtigen Abschnitt Kap. 37—71, abgesehen von den Noachischen Stücken, möchte ich nicht bloss als vorchristlich, sondern mit Ewald und Dillmann ebenfalls als der Zeit des Johannes Hyrkanos angehörig betrachten. Einerseits findet sich darin nichts specifisch christliches und andrerseits muss es auffallen, dass ein christlicher Verfasser nirgends auf die Geschichte Jesu und sein Leiden sollte angespielt haben. Die Bezeichnung des Retters als „der Sohn des Menschen" ist aus dem Buche Daniel entlehnt, nicht aus den neutestamentlichen Evangelien, da er nur als Sieger und Weltrichter erscheint. Den Juden ist Joh. 12, 34 nicht der Name „der Menschensohn", wie man behauptet, unbekannt, sondern dass dieser gekreuzigt werden soll. Nirgends findet sich eine Anspielung auf die Herrschaft der Römer seit Pompejus. Dagegen findet sich die Weissagung Kap. 56, 5—7, dass die Parther und Meder von Osten her wider die (noch stehende) Stadt Jerusalem ziehen und sie vergeblich belagern werden. Es passt diese Weissagung besser zur Zeit der Regierung des Johannes Hyrkan, welcher im Gefolge des Antiochus Sidetes Joseph. Ant. 13, 8, 4 wider die bereits mächtigen Parther zog und sie zur Rache reizte, als zur Zeit von 40—38 v. Chr., wo die Parther wirklich in Judäa einfielen, Joseph. Ant. 14, 13, 3 ff., wie Dillmann a. a. O. S. XLV gezeigt hat.

II. *Θασσί* und Taxo.

In der kurz nach dem Tode Herodes des Grossen verfassten assumptio Mosis c. 9 lesen wir: Tunc . . . homo de tribu Levi, cujus nomen erit Taxo, qui habens septem filios dicet ad eos rogans: worauf die damalige grosse Noth des jüdischen Volks hervorgehoben und auf die Treue ihrer Väter und Vorväter (besonders zu den Zeiten der Makkabäer) gegen die Gebote Gottes hingewiesen und hierauf dann mit den Worten geschlossen wird: Jejunemus triduo et quarto die intremus in s p e l u n c a m, quae in agro est, et moriamur potius, quam praetereamus mandata Domini Dominorum". Im Lateinischen bedeutet taxo einen D a c h s und so auch in unserem lateinischen Texte. Unter diesem apokalyptischen Thiersymbole wird um die Zeit des Todes des besonders damals grausamen Königs Herodes ein Führer der Zeloten zu seinen Söhnen redend eingeführt, der sich mit ihnen in eine H ö h l e flüchtet, um sie wie der Dachs zur rechten Zeit wieder zu verlassen. Namentlich auch zur Zeit der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes hatten sich viele treue Anhänger Jehova's auf die Berge und in die H ö h l e n, an welchen das jüdische Land, besonders

Auranitis, reich war, gerettet. Zur Erklärung[1]) dieser Stelle der assumptio Mosis theile ich hier die Stelle 2 Makk. 10, 6 mit: *Καὶ μετ' εὐφροσύνης ἦγον ἡμέρας ὀκτὼ σκηνωμάτων, τρόπον μνημονεύοντες ὡς πρὸ μικροῦ χρόνου τὴν τῶν σκηνῶν ἑορτὴν ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις θηρίων τρόπον ἦσαν νεμόμενοι.* Vgl. 2 Makk. 5, 27. 6, 11 ff., 1 Makk. 2, 29 ff., Joseph. ant. 14, 15. 5.

Eine merkwürdige Bestätigung empfängt meine Deutung des Taxo in der Schrift des Pseudomoses durch die bisher nicht verstandenen Beinamen von zwei Brüdern des Judas Makkabi, welche also gerade aus der dort besonders berücksichtigten Zeit der Makkabäischen Verfolgung stammen und 1 Makk. 2, 3 ff. erwähnt sind. Der Beiname des Simon *Θασσί*, 1 Makk. 2. 3, welchen man mit wenig Zuversicht (s. Wilib. Grimm z. St.) für תַּרְשָׁא „es wird wachsen" zu fassen pflegt, ist im Wesentlichen identisch mit dem Namen Taxo. Denn er entspricht dem hebräischen תַּחְשִׁי d. i. dachsartig von תַּחַשׁ Dachs, gebildet wie מַקַּבִּי „hammerartig" von מַקֶּבֶת mit angehängtem ־ִי. Auch der Beiname des Eleazar *Αὐαράν*, Joseph. *Αὐράν* weist ebenfalls auf den Aufenthalt der Makkabäer in Höhlen hin. Denn *Αὔραν* entspricht dem hebr. חַוְרָן und bezeichnet einen Höhlenmann oder Höhlenbewohner von חוּר Höhle, vgl. den Namen der Landschaft *Αὐρανῖτις*.

---

1) Näheres in meiner Abhandl.: Die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses nach Ursprung und Inhalt (Jahrbb. für deutsche Theologie herausg. von Liebner, Dorner u. s. w. Jahrg. 1868) S. 628 ff.

Abhandlung über das Licht von Ibn al-Haiṯam.

Herausgegeben und übersetzt von

Dr. J. Baarmann.

Einleitung.

Mit dem Anfange des 10. Jahrhunderts erreichte die Uebersetzungsthätigkeit der Araber, die sich hauptsächlich auf indische und griechische Werke erstreckt hatte, ein Ende, und man begann nun den reichen Stoff, der sich namentlich auf mathematisch-physikalische, medicinische und philosophische Schriften bezog, genauer durchzuarbeiten und auf dem erlangten Grunde selbständig weiterzubauen [1]). Durch die Gunst der Chalifen unterstützt entwickelte sich hauptsächlich in Persien ein reges Studium der Mathematik und Astronomie. Ich erinnere nur an die Namen Alkarḫī und Al Ḫajjāmī, von denen uns des ersteren Kafī fil Ḥisāb (übersetzt von Hochheim) und sein algebraisches Werk Al Faḫrī, des letzteren Lösungen kubischer Gleichungen und seine Binomialentwicklung für den Fall positiver ganzzahliger Exponenten durch die Uebersetzungen F. Wöpcke's bekannt geworden sind.

Auch in der Physik wurde Treffliches geleistet. Am bedeutendsten waren Al Bērūnī, der erste Araber, von dem uns genauere specifische Gewichtsbestimmungen überliefert sind, Al Ḫāzinī, dessen „Buch der Wage der Weisheit" eine Fortsetzung der Arbeiten Bērūnī's bildet, und endlich Ibn al Haiṯam, der grosse Optiker [2]). Lange war man zweifelhaft, ob man letzteren zu identificiren habe mit Alhazen, dem Verfasser der berühmten Optik, die durch Risner nach einer alten lateinischen Uebersetzung 1572 herausgegeben wurde. Dass unter beiden Namen derselbe Mann zu verstehen ist, geht ganz sicher aus Narducci, Bulletino di Bibliografia etc. IV pag. 1 ff. hervor [3]). Dieser Ibn al Haiṯam, mit seinem vollen Namen bei Ibn Abī Uṣaibi'a: Abu Alī Muḥammed ibn al Ḥasan ibn al Haiṯam, bei Ḥağğī Ḫalfa aber Abu Alī al Ḥasan ibn

1) Vergl. Hankel, Zur Geschichte der Mathematik im Alterthum und Mittelalter, Leipzig 1874. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik Bd. I.

2) Vergl. Dr. E. Wiedemann, Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften bei den Arabern: Poggendorff's Annalen Bd. 159, XIX.

3) Vergl. auch Steinschneider, Vite di Matematici arabi etc. VIII.

al Ḥosain ibn al Haiṭam[1]), war nach seiner eigenen Angabe in Baṣra im Jahre 354 d. H. geboren und wurde erst im späteren Mannesalter vom Chalifen Al Ḥâkim (reg. 996—1021) nach Aegypten berufen mit dem Auftrage, die Ueberschwemmungen des Nil so zu reguliren, dass sie von den Witterungsverhältnissen unabhängig würden. Er hatte sich nämlich gerühmt, dieses Projekt ausführen zu können, sah aber die Unmöglichkeit ein, als er an die Nilfälle bei Syene gelangte. Aus Furcht vor dem Zorn des Königs stellte er sich närrisch und verbarg sich in der Moschee Al Azhar; später beschäftigte er sich namentlich mit Ptolemaeus und Euklid, dessen Elemente er commentirte[2]). Eine reiche Fülle von Schriften scheint aus der Zeit seines ägyptischen Aufenthaltes hervorgegangen zu sein; Ibn Abî Uṣaibi'a nennt über hundert Titel von mathematischen und astronomischen Abhandlungen. Nach Caussin, Mémoires de l'acad. des inscr. VI, 1822 (Sur l'optique de Ptolémée), der sich auf ein in der Leydener Bibliothek gefundenes Manuskript des Casiri stützt, starb Ibn al Haiṭam 430 (1038 n. Chr.). Auch Ibn Abî Uṣaibi'a nennt dasselbe Todesjahr.

Ibn Abî Uṣaibi'a sagt von ihm, keiner wäre ihm zu irgend einer Zeit in Bezug auf Kenntnisse in den mathematisch-physikalischen Wissenschaften auch nur nahe gekommen; Chasles sagt (Aperçu hist. p. 498), wir müssen den Alhazen als die Quelle unserer optischen Kenntnisse betrachten. Und der grosse Araber verdient dieses Lob. Aus der grossen Anzahl seiner Schriften sind mir nur zwei in Uebersetzungen bekannt, eine geometrische, „Die zwei Bücher der gegebenen Dinge", und die oben schon erwähnte Optik (kitâb el manâẓir). Aus beiden aber erhellt zur Genüge, welcher Werth dem grossen Gelehrten beizumessen ist[3]).

Auf die Handschrift, deren Uebersetzung ich hier versucht habe, wurde ich durch Herrn Dr. Steinschneider in Berlin aufmerksam gemacht[4]), dem ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ausspreche. Für das Lesen und Uebersetzen des Textes, wobei Herr Prof. Dieterici in Berlin mit grösster Bereitwilligkeit mir Anweisungen zu geben die Güte hatte, war namentlich der Umstand erschwerend, dass mir kein zweites Exemplar zur Hand war, mit dem ich die theils undeutlich geschriebenen, theils offenbar falschen Stellen hätte vergleichen können. Die in Loth's Catalogue unter 734, IV fol. 12—17 erwähnte Handschrift desselben Inhalts war mir nicht erreichbar.

1) Wüstenfeld, Uebersetzungen arabischer Werke in das Latein seit dem XI. Jahrhundert No. 32.

2) Vergl. Wenrich, de auct. Graec. vers. p. 43. 186—189.

3) Ich habe obige Notizen ausser aus den schon angeführten Quellen theils aus der mir von Herrn Prof. A. Müller (Halle) freundlichst geliehenen Abschrift der عيون الأنباء des Ibn Abî Uṣaibi'a (XIV, 19), theils aus Chasles, Aperçu hist. geschöpft.

4) Sie befindet sich in der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Sprenger 1834.

Im Namen Gottes, des Allerbarmers!

Das Werk des Ḥasan ben al Ḥosain ben al Haiṭam über das Licht.

Die Behandlung des „Was“ des Lichtes gehört zu den Naturwissenschaften, aber die Behandlung des „Wie“ der Strahlung des Lichtes bedarf der mathematischen Wissenschaften wegen der Linien, auf welchen sich das Licht ausbreitet. Ebenso gehört die Behandlung des „Was“ des Strahles zu den Naturwissenschaften, aber die Behandlung seiner Form und Erscheinung zu den mathematischen Wissenschaften. Und gerade so verhält sich's mit den durchsichtigen Körpern, in welche das Licht eindringt: die Behandlung des „Was“ ihrer Durchsichtigkeit gehört zu den Natur- und die Behandlung des „Wie“ der Ausbreitung des Lichtes in ihnen zu den mathematischen Wissenschaften. So muss denn die Behandlung des Lichtes, des Strahles und der Durchsichtigkeit nothwendig aus den Natur- und mathematischen Wissenschaften zusammengesetzt sein.

Da wir dies nun festgestellt haben, wollen wir jetzt an die Besprechung dieser Begriffe herantreten und wollen als allgemeinen Satz aufstellen, dass ein jedes Merkmal, das in irgend einem der Naturkörper gefunden wird und zu denjenigen Merkmalen gehört,

---

بسم الله الرحمن الرحيم

قول الحسن بن الحسين بن الهيثم فى الضوء

الكلام فى ماهية الضوء من العلوم الطبيعية والكلام فى كيفية اشراق الضوء محتاج الى العلوم التعليمية من اجل الخطوط التى يمتد عليها الاضواء وكذلك الكلام فى ماهية الشعاع هو من العلوم الطبيعية والكلام فى شكله وهيئته هو من العلوم التعليمية وكذلك الاجسام المشفة التى ينفذ الاضواء فيها الكلام فى ماهية شفيفها هو من العلوم الطبيعية والكلام فى كيفية امتداد الضوء فيها هو من العلوم التعليمية فالكلام فى الضوء وفى الشعاع وفى الشفيف يجب ان يكون مركبا من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية

واذ قررنا ذلك فلنشرع الآن فى الكلام على هذه المعانى ولنقل قولا كليا وهو ان كل معنى يوجد فى جسم من الاجسام الطبيعية

durch welche das Wesen dieses Körpers constituirt wird, eine wesentliche Eigenschaft genannt wird, da eben das Wesen eines jeden Körpers lediglich aus der Gesammtheit aller der an jenem Körper sich vorfindenden Merkmale besteht, welche, so lange nicht sein Wesen selbst ein andres wird, von ihm untrennbar sind. Nun ist das Licht in jedem selbstleuchtenden Körper eines von den Merkmalen, durch die das Wesen jenes Körpers constituirt wird, und so ist das Licht in jedem selbstleuchtenden Körper eine wesentliche Eigenschaft in diesem Körper, und das accidentelle Licht, welches auf den undurchsichtigen Körpern sichtbar ist, auf die es von anderen ausstrahlt, ist eine accidentelle Eigenschaft. Dies ist die Ansicht der in der Wissenschaft der Philosophie bewanderten.

Was nun die Mathematiker anbetrifft, so meinen diese, dass das Licht, welches von dem selbstleuchtenden Körper strahlt, und welches eine [wesentliche] Eigenschaft des Körpers ist, eine Feuerhitze sei, welche sich in dem selbstleuchtenden Körper befinde; und zwar, weil sie finden, dass, wenn das Sonnenlicht von dem Hohlspiegel zurückgeworfen wird, und das Licht in einem Punkte sich sammelt, und in diesem Punkte irgend ein brennbarer Körper sich befindet, dieser Körper im Augenblicke der Sammlung

---

يكون من المعانى التى بها يتقوم ماهية ذلك الجسم فانه يسمى صورة جوهرية لان جوهر كل جسم انما يتقوم من جملة جميع المعانى التى فى ذلك الجسم التى هى غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما هو عليه والضوء فى كل جسم مضىء من ذاته هو من المعانى التى[1] يتقوم ماهية ذلك الجسم فالضوء فى كل جسم مضىء من ذاته هو صورة جوهرية فى ذلك الجسم والضوء العرضى الذى يظهر على الاجسام الكثيفة التى يشرق عليها من غيرها هو صورة عرضية وهذا هو رأى المحققين فى علم الفلسفة

فاما اصحاب التعاليم فانهم يرون ان الضوء الذى يشرق من الجسم المضىء من ذاته الذى هو صورة[2] فى الجسم هو حرارة نارية تكون فى الجسم المضىء من ذاته وذلك انهم وجدوا ضوء الشمس اذا انعكس عن المرآة المقعرة واجتمع الضوء عند نقطة واحدة وكان عند [ذلك][3] تلك النقطة جسم من الاجسام التى تقبل الاحتراق

---

1) sell بها. 2) Vermuthlich جوهرية einzuschalten. 3) Das Wort ist wohl zu streichen.

[des Lichtes] bei ihm verbrennt, und weil sie finden, dass, wenn wiederum das Licht der Sonne auf die Luft strahlt, die Luft erwärmt wird, und wenn das Licht der Sonne auf einen der undurchsichtigen Körper strahlt und auf ihm irgend eine Zeit lang beharrt, dieser Körper merklich erwärmt wird, so steht wegen dieser Erscheinungen bei ihnen fest, dass das Licht der Sonne eine Feuerhitze ist.

Sodann meinen sie, dass alle Lichterscheinungen von einer Art seien, nämlich alle eine Feuerhitze, nur seien sie unterschieden durch das „stärker" oder „schwächer". Und wenn etwas von dem Lichte zündet, so geschieht das wegen dessen Kraft, und wenn etwas nicht zündet, so wegen seiner Schwäche; gerade so wie man das bei der Feuerhitze findet. Nämlich das Feuer erwärmt, was von der Luft ihm benachbart ist; und alle Luft, die dem Feuerkörper nahe ist, ist stärker erwärmt, als die entfernt ist. Und wenn in die dem Feuer benachbarte Luft, deren Entfernung vom Feuer eine einigermassen erhebliche ist, ein brennbarer Körper gesetzt wird, so verbrennt er nicht; wenn aber dieser Körper dem Feuer genähert und in die Luft gesetzt wird, die dem Feuerkörper adhärirt, so verbrennt dieser Körper. Nun ist kein anderer

---

احترق ذلك الجسم عند اجتماع[1] عنده لو[2] وجدوا ضوء الشمس ايضا اذا اشرق على الهواء سخن الهواء واذا اشرق ضوء الشمس على جسم من الاجسام الكثيفة وثبت عليه زمانا ما كان ذلك الجسم يسخن سخونة محسوسة فتقرر فى نفوسهم من اجل هذه الاحوال ان ضوء الشمس هو حرارة نارية

ثم راوا ان جميع الاضواء من جنس واحد وان جميعها هو حرارة نارية وانما تختلف بالاشد والاضعف فما كان من الاضواء محرقا فلقوته وما كان غير محرق فلضعفه كما يوجد ذلك فى حرارة النار وذلك [ان][3] النار تسخن ما يجاورها من الهواء وكلما قرب الى جرم النار من الهواء كان اشد سخونة مما بعد واذا جعل فى الهواء المجاور للنار الذى بعده عن النار بعد مقتدر جسم يقبل الاحراق لم يحترق واذا قرب ذلك الجسم الى النار وجعل فى الهواء الملتصق بجسم النار احترق ذلك الجسم ولا فرق بين الهواء

---

1) Wohl الضوء einzuschalten. 2) Vermuthlich Schreibfehler für أو, oder vielmehr و. 3) Dies أن fehlt in der Handschrift.

Unterschied zwischen der dem Feuerkörper adhärirenden Luft und der von dem Feuer entfernteren Luft, welche durch die Feuerhitze erwärmt ist, als der, dass die dem Feuerkörper adhärirende Luft eine stärkere Hitze hat. So ist in einem jeden der beiden Lufträume eine Feuerhitze; der eine [Luftraum] ist der zündende, und seine Hitze ist stark; aber der andere ist nicht zündend, und seine Hitze ist schwach. Ebenso ist das Licht eine Feuerhitze; was von ihm stark ist, das zündet, aber was schwach ist, zündet nicht. Demnach ist jedes Licht nach den Mathematikern eine Feuerhitze, und es wird an dem leuchtenden Körper ganz auf dieselbe Weise sichtbar, wie das Feuer an dem das Feuer tragenden Körper sichtbar wird.

Die selbstleuchtenden Körper, welche die sinnliche Wahrnehmung auffasst, sind zweierlei Art, nämlich die Gestirne und das Feuer. Das Licht dieser Körper strahlt auf alles, was ihnen von Körpern benachbart ist, und diese Sache wird durch die sinnliche Wahrnehmung auffasst. Nun haben wir in unserem Buche über die Optik [1]) im ersten Kapitel erläutert, dass ein jedes Licht in einem jeden leuchtenden Körper, mag es wesentlich in ihm sein oder accidentell, dass das Licht in ihm strahle von ihm aus auf jeden

---

الملتصق بجرم النار وبين الهواء البعيد عن النار الذى قد سخن بحرارة النار سوى ان الهواء الملتصق بجرم النار اشد حرارة وكل واحد من الهوائين فيه حرارة نارية واحدهما محرق وهو الذى حرارته قوية والآخر غير محرق وهو الذى حرارته ضعيفة وكذلك الاضواء هى حرارة نارية وما كان منها قويا كان محرقا وما كان منها ضعيفا كان غير محرق فجميع الاضواء عند اصحاب التعاليم هى حرارة نارية وانما يظهر فى الجسم المضىء كما يظهر النار فى الجسم الحامل للنار

والاجسام المضيئة فى ذواتها التى يدركها الحس هى نوعان وهما الكواكب والنار وهذه الاجسام يشرق ضوءها على كل ما يجاورها من الاجسام وهذا المعنى يدرك بالحس وقد بيننا فى كتابنا فى المناظر فى المقالة الاولى منه ان كل ضوء فى كل جسم مضىء ذاتيا كان الضوء الذى فيه او عرضيا فان الضوء الذى فيه مشرق

1) Dies ist das im Vorworte schon erwähnte Werk, dessen lateinische Uebersetzung von Risner herausgegeben ist. Ich bezeichne letztere im Folgenden kurz mit Opt.

ihm gegenüberstehenden Körper, und wir haben diese Sache dort ausführlich erläutert [1]). Hierzu kommt, dass schon die Induction in dieser Sache vollständig genügt, denn man findet keinen undurchsichtigen einem leuchtenden Körper gegenüberstehenden Körper, ohne zugleich das Licht dieses leuchtenden Körpers auf jenem undurchsichtigen Körper erscheinen zu sehen, wenn zwischen beiden nichts Hinderndes oder eine grosse Entfernung und das Licht in dem leuchtenden Körper nicht äusserst [schwach] ist. In allen Naturkörpern, den durchsichtigen sowohl als den undurchsichtigen, ist eine Kraft, das Licht anzunehmen, der zufolge sie das Licht von den leuchtenden Körpern empfangen. Aber in den durchsichtigen Körpern ist ausser der Kraft das Licht anzunehmen noch eine Kraft, die das Licht weiter leitet, das ist die Durchsichtigkeit; und die Körper, welche durchsichtig genannt werden, sind die, in welche das Licht eindringt und die das Auge das, was hinter ihnen ist, wahrnehmen lassen. Diese Körper theilt man in zwei Klassen; es dringt das Licht in sie auf zweierlei Weise ein. Die eine Art ist die, dass das Licht in den ganzen durchsichtigen Körper eindringt, und die andere Art die, dass das Licht in einige Theile des durch-

---

منه على كل جسم يقابله وشرحنا هذا المعنى هناك شرحا
مستقصى ومع ذلك فان الاستقراء يقنع فى هذا المعنى فانه لا يوجد
جسم كثيف مقابلا لجسم مضىء الا ويوجد ضوء ذلك الجسم
المضىء ظاهرا على ذلك الجسم الكثيف اذا لم يكن بينهما ساتر
ولم يكن بينهما فرق متفاوت ولم يكن الضوء الذى فى الجسم
المضىء فى غاية الجسم[2] وجميع الاجسام الطبيعية المشف منها
والكثيف فيها قوة قابلة للضوء فهى تقبل الاضواء من الاجسام
المضيئة والمشف من الاجسام فيه مع القوة القابلة للضوء قوة مؤدية
للضوء وهو الشفيف والاجسام التى تسمى مشفة هى الاجسام
التى ينفذ الضوء فيها ويدرك البصر ما وراءها وهذه الاجسام تنقسم
قسمين وينفذ الضوء فيها على وجهين احد الوجهين ان ينفذ
الضوء فى جميع الجسم المشف والوجه الاخر هو ان ينفذ الضوء فى

1) Diese Erklärung findet sich nicht in Opt., wohl aber ist darauf hingewiesen in Buch I, § 14 durch die Worte: Jam declaratum est superius [I n] quod ex corpore quolibet illuminato cum quolibet lumine exit lux ad quamlibet partem oppositam ei.

2) Hierfür ist zu lesen الضعف.

sichtigen Körpers eindringt, in andere nicht. Zu den durchsichtigen Körpern, die das Licht ganz durchdringt, gehört die Luft, das Wasser, das Glas und was diesen ähnlich ist; und zu denen, bei welchen das Licht nur in einige ihrer Theile eindringt, in andere nicht, gehören die dünnen Zeuge und denen ähnliches. Denn bei den dünnen Zeugen dringt das Licht in die Lücken ein, welche zwischen den Fäden sind, aber es dringt nicht in die Fäden selbst ein; denn die Fäden sind undurchsichtige Körper, in welche das Licht nicht eindringt. Weil aber die feinen Fäden des dünnen Zeuges äusserst fein sind, so unterscheiden sich die Lichttheilchen, welche durch die Lücken des Zeuges hindurchgehen, für das Auge nicht von denen, welche von den Fäden desselben aufgehalten (und zurückgeworfen) werden, sondern das Auge nimmt nur die Lichtstrahlen jenseits des dünnen Zeuges wahr, welche durch die Lücken hindurchdringen. Hierzu kommt, dass die von den Fäden aufgehaltenen (und zurückgeworfenen) Lichtstrahlen ebensowohl wegen der Feinheit der Lücken als wegen der Feinheit der Fäden sich für das Auge nicht von den andern unterscheiden, denn das Auge nimmt überhaupt alles, was äusserst fein ist, nicht wahr. Also ist die Durchsichtigkeit in der Luft, dem Wasser, dem Glase u. d. ä. nicht dieselbe Durchsichtigkeit wie in den dünnen Gewändern.

بعض اجزاء الجسم المشف دون بعض اما الاجسام المشفة التى
ينفذ الضوء فى جميعها فكالهواء والماء والزجاج وما جرى مجراها
واما التى ينفذ الضوء فى بعض اجزاءها دون بعض فكالثياب الرقاق
وما جرى مجراها وذلك ان الثياب الرقاق ينفذ الضوء فى الثقوب
التى بين خيوطها ولا ينفذ فى الخيوط نفسها لان الخيوط
اجسام كثيفة لا ينفذ الضوء فيها ومن اجل ان الثوب الرقيق
خيوطه الدقاق فى غاية الدقة فليس [1] للبصر الاضواء التى
تخرج من ثقوبه من الاضواء التى تقف عند خيوطه والبصر يدرك
ما وراء الثوب الرقيق من الشعاع الذى ينفذ فى الثقوب ومع ذلك
فليس [1] له تلك الشعاع الذى يقف عند الخيوط لدقة
الثقوب ودقة الخيوط لان البصر لا يدرك ما هو فى غاية الدقة
فالشفيف الذى فى الهواء والماء والزجاج وما يجرى مجراها هو غير

---

1) Hier steht in der Handschrift ein ganz unleserliches Wort. Ich habe nach Sinn und Zusammenhang يتبين gelesen.

Das in Wahrheit Durchsichtige [nämlich] ist das, in dessen Gesammtheit das Licht eindringt, wie die Luft, das Wasser, das Glas u. d. ä., die dünnen Zeuge aber werden nur wegen ihre Aehnlichkeit mit diesen in Bezug auf das Hineindringen des Lichtes durchsichtig genannt.

Nachdem die durchsichtigen Körper von andern unterschieden sind, behaupten wir, dass in den durchsichtigen Körpern, die das Licht ganz durchdringt, eine Kraft ist, das Licht anzunehmen, gerade wie in den undurchsichtigen Körpern. Dies soll bewiesen werden für eine jede von den beiden Arten; ich meine mit den beiden Arten die undurchsichtigen und die durchsichtigen Körper, deren ganzer Körper von dem Licht durchdrungen wird. Ein Beweis dafür, dass in allen undurchsichtigen Körpern eine Kraft ist, das Licht anzunehmen, ist, dass von jedem undurchsichtigen Körper Folgendes gilt: steht er einem leuchtenden Körper gegenüber, zwischen beiden ist nichts Hinderndes, das Licht in dem leuchtenden Körper ist nicht äusserst schwach, und der leuchtende Körper bleibt dem undurchsichtigen Körper eine merkliche Zeit lang gegenüber, so nimmt der auf den undurchsichtigen Körper Schauende das Licht auf der Fläche des undurchsichtigen Körpers

---

الشفيف الذى فى الثياب الرقاق والمشف على الحقيقة هو الذى ينفذ الضوء فى جميعه كالهواء والماء والزجاج وما جرى مجراها والثياب الرقاق انما سميت مشفة لشبهها بهذه فى نفوذ الضوء فيها

واذ قد تميزت الاجسام المشفة فانا نقول ان الاجسام المشفة التى ينفذ الضوء فى جميعها فيها قوة قابلة للضوء كمثل ما فى الاجسام الكثيفة وليدل على ذلك فى كل واحد من النوعين اعنى بالنوعين الاجسام الكثيفة والاجسام المشفة التى ينفذ الضوء فى جميع الجسم منها والذى يدل على ان فى جميع الاجسام الكثيفة قوة قابلة للضوء هو ان كل جسم كثيف اذا قابل جسما مضيأ ولم[1] بينهما ساتر ولم يكن الضوء الذى فى الجسم المضىء فى غاية الضعف وثبت الجسم المضىء فى قبالة الجسم الكثيف زمانا محسوسا فان الناظر الى الجسم الكثيف يدرك الضوء فى سطح

---

1) Hier ist يكن zu ergänzen.

eine merkliche Zeit lang wahr, wenn nicht der undurchsichtige Körper äusserst weit entfernt vom Auge und auch nicht äusserst weit entfernt von dem Körper ist, in dem [das Licht] ist. Die Thatsache nun, dass das Auge das Licht auf der Fläche des undurchsichtigen Körpers eine merkliche Zeit hindurch wahrnimmt, ist ein deutlicher Beweis dafür, dass auf der Fläche des undurchsichtigen Körpers ein auf seiner Fläche beständig bleibendes Licht ist, da durchaus keine Seinsform beständig an irgend einem Körper erscheint, ausser wenn in diesem Körper eine Kraft ist, diese Seinsform anzunehmen; denn dass der Körper eine Seinsform annimmt, bedeutet nichts anderes als dass diese Seinsform in diesem Körper stetig ist. So ist das Sichtbarwerden des Lichts auf den Flächen der undurchsichtigen Körper ein evidenter Beweis dafür, dass in den undurchsichtigen Körpern eine Kraft ist, das Licht anzunehmen.

Was die durchsichtigen Körper anbetrifft, so ist ihre Beschaffenheit noch leichter klarzustellen. Nämlich in die durchsichtigen Körper dringt das Licht ein, und das in sie eingedrungene Licht wird sichtbar auf den undurchsichtigen Körpern, welche hinter ihnen sind, wenn der durchsichtige Körper in der Mitte zwischen dem leuchtenden und dem undurchsichtigen Körper ist. Es beharrt das

---

الجسم الكثيف زمانا محسوسا اذا لم يكن الجسم الكثيف فى غاية البعد عن البصر ولا فى غاية البعد عن الجسم الذى فيه الصور[1] فادراك البصر للضوء فى سطح الجسم الكثيف زمانا محسوسا دليل ظاهر على ان فى سطح الجسم الكثيف ضوء ثابت فى سطحه وليس تثبت صورة من الصور فى جسم من الاجسام الا اذا كان فى ذلك الجسم قوة قابلة لتلك الصورة لان قبول الجسم للصورة ليس هو اكثر من ثبوت تلك الصورة فى ذلك الجسم فظهور الضوء فى سطوح الاجسام الكثيفة دليل واضح على ان فى الاجسام الكثيفة قوة قابلة للضوء

فاما الاجسام المشفة فامرها اظهر وذلك ان الاجسام المشفة ينفذ الضوء فيها ويظهر الضوء الذى ينفذ فيها على الاجسام الكثيفة التى تكون من ورائها اذا كان الجسم المشف متوسطا بين الجسم المضىء وبين الجسم الكثيف ويثبت الضوء فى الجسم

---

1) الصور ist ein Versehen des Abschreibers für الضوء.

Licht auf dem undurchsichtigen Körper, der hinter dem durchsichtigen Körper sich befindet, so lange der leuchtende Körper dem undurchsichtigen Körper gegenüberbleibt. Wenn nun das Licht, welches auf dem undurchsichtigen Körper sichtbar wird, nur von dem leuchtenden Körper ausstrahlt in den durchsichtigen Körper hinein und zu dem undurchsichtigen hin vordringt, so bleibt das Licht, so lange es auf dem undurchsichtigen Körper bleibt, auch in dem durchsichtigen. Was ein Beweis dafür ist, dass das Licht in dem durchsichtigen Körper bleibt, nachdem es in ihn eingedrungen ist, das ist das: wenn der durchsichtige Körper durch einen undurchsichtigen Körper geschnitten wird, an welchen Stellen die Schneidung auch stattfinde, so wird das Licht auf diesem undurchsichtigen den durchsichtigen Körper schneidenden Körper sichtbar. Diese Sache zeigt sich deutlich, wenn der durchsichtige Körper Luft oder Wasser ist. Und so ist das Sichtbarwerden des Lichtes auf dem undurchsichtigen Körper, der den durchsichtigen Körper an jeder beliebigen Stelle schneidet, ein deutlicher Beweis dafür, dass das Licht in dem durchsichtigen Körper bleibt. Wenn aber das Licht in dem durchsichtigen Körper bleibt, so muss in dem durchsichtigen Körper eine Kraft sein, das Licht anzunehmen, wie schon früher erläutert ist. So erhellt aus dem, was wir dargestellt haben, dass in einem

---

الكثيف الذى من وراء الجسم المشف ما دام الجسم المضىء
ثابتا فى قبالة الجسم الكثيف واذا كان الضوء الذى يظهر على
الجسم الكثيف انما هو مشرق من الجسم المضىء وممتد فى
الجسم المشف الى الجسم الكثيف فما دام الضوء ثابتا على
الجسم الكثيف فهو ثابت فى الجسم المشف و[1] الذى يدل على
ان الضوء ثابت فى الجسم المشف بعد نفوذه فيه هو انه اذا قطع
الجسم المشف بجسم كثيف فى اىّ المواضع كان القطع ظهر
الضوء على ذلك الجسم الكثيف القاطع للجسم المشف وهذا
المعنى يتبين اذا كان الجسم المشف هو الهواء او الماء فظهور
الضوء على الجسم الكثيف القاطع للجسم المشف فى كل موضع
منه دليل ظاهر على ان الضوء ثابت فى الجسم المشف واذا كان
الضوء ثابتا فى الجسم المشف ففى الجسم المشف قوة قابلة للضوء

---

1) Dies و fehlt im Ms.

jeden von den Körpern, den feinen durchsichtigen sowohl als den undurchsichtigen eine Kraft ist, das Licht anzunehmen.

Dass in dem durchsichtigen Körper eine Kraft ist, das Licht weiter zu leiten, die nicht in dem undurchsichtigen Körper ist, dies liegt vor Augen; denn in jeden durchsichtigen Körper dringt das Licht ein, und in jeden undurchsichtigen Körper dringt das Licht nicht ein. Und so ist hieraus klar, dass in dem durchsichtigen Körper eine Eigenschaft ist, die nicht im undurchsichtigen Körper ist; und weil das Licht in jeden durchsichtigen Körper eindringt und nicht in irgend einen der undurchsichtigen Körper eindringt, in welchen gar keine Durchsichtigkeit ist, so ist das, was das Licht weiter leitet, die Durchsichtigkeit; und da die Durchsichtigkeit zu den Merkmalen gehört, durch welche das „Was" des durchsichtigen Körpers constituirt wird, so ist die Durchsichtigkeit eine wesentliche Seinsform in dem durchsichtigen Körper.

Es ist also aus allem, was wir bemerkt haben, klar, dass in einem jeden der Naturkörper eine Kraft ist das Licht anzunehmen, und dass in den durchsichtigen unter ihnen zugleich mit der Kraft das Licht anzunehmen eine das Licht weiter leitende Seinsform vor-

---

كما تبين من قبل فقد تبين مما بيناه ان كل جسم من الاجسام اللطيفة المشفة منها والكثيفة ففيه قوة قابلة للضوء

فاما ان فى الجسم المشف قوة مؤدية للضوء ليست هى فى الجسم الكثيف فهو بين وذلك ان كل جسم مشف فان الضوء ينفذ فيه وكل جسم كثيف فان الضوء لا ينفذ فيه فتبين من ذلك ان فى الجسم المشف معنى ليس هو فى الجسم الكثيف ولان الضوء ينفذ فى كل جسم مشف ولا ينفذ فى شىء من الاجسام الكثيفة التى ليس فيها شىء من الشفيف يكون المعنى المؤدى للضوء هو الشفيف ولان الشفيف من المعانى التى بها يتقوم ماهية الجسم المشف يكون الشفيف هو صورة جوهرية فى الجسم المشف

فقد تبين من جميع ما ذكرناه ان كل جسم من الاجسام الطبيعية ففيه قوة قابلة للضوء وان المشف منها فيه مع القوة القابلة للضوء صورة مؤدية للضوء ويتبين مع ذلك ان الشفيف هو صورة

handen ist, und es ist zugleich klar, dass die Durchsichtigkeit eine wesentliche Seinsform ist, durch welche das „Was" des durchsichtigen Körpers constituirt wird. Nun sind die durchsichtigen Körper verschieden: verschieden ist ihre Durchsichtigkeit und verschieden ihr Annehmen des Lichtes und ihr Fortleiten desselben. Wir werden dies alles erläutern, nachdem wir das Licht vollständig besprochen haben werden. Da wir nun schon dargelegt haben, dass das Licht von einem leuchtenden Körper auf jeden ihm gegenüberstehenden und auf jeden ihm benachbarten Körper strahlt, so bleibt noch übrig, dass wir darstellen, wie das Licht auf die ihm gegenüberstehenden Körper strahlt, und wie es in die durchsichtigen ihm benachbarten Körper eindringt. In dieser Beziehung behaupten wir zuerst, dass das Licht von jedem leuchtenden Körper strahlt und in jeden durchsichtigen, dem leuchtenden Körper benachbarten Körper eindringt und auf jedem undurchsichtigen dem leuchtenden Körper gegenüberstehenden Körper sichtbar wird. Diese Sache ist klar; sie bedarf keines Beweises, und zwar weil das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne in den Körper des Himmels, der ein durchsichtiger Körper ist, und in den Luftkörper, der ebenfalls durchsichtig ist, eindringt, auf der Oberfläche der Erde und auf den irdischen Körpern sichtbar wird, in das Wasser eindringt, und, wenn das Wasser in einem durchsichtigen Gefässe

---

جوهرية بها يتقوم مائية الجسم المشف والاجسام المشفة
تختلف ويختلف شفيفها ويختلف قبولها للاضواء وتاديتها لها
ونحن نبين جميع ذلك من بعد ان نستوفى الكلام فى الضوء
واذ قد تبينّ ان الضوء يشرق من جسم مضىء على كل جسم
مقابل له وعلى كل جسم مجاور له فقد بقى ان نبين كيف
يشرق الاضواء على الاجسام المقابلة لها وكيف تنفذ فى الاجسام
المشفة المجاورة لها فنقول اولا ان الضوء يشرق من كل جسم
مضىء وينفذ فى كل جسم مشف مجاور للجسم المضىء ويظهر
على كل جسم كثيف مقابل للجسم المضىء وهذا المعنى ظاهر
لا يحتاج الى بيان وذلك ان الشمس والقمر والكواكب ينفذ ضوءها
فى جسم السماء الذى هو جسم مشف وفى جسم الهواء الذى
هو ايضا مشف ويظهر على وجه الارض وعلى الاجسام الارضية

ist, auf jedem undurchsichtigen Körper, der hinter diesem Gefässe sich befindet, sichtbar wird. Und ebenso, wenn auf die durchsichtigen Mineralien, wie Glas, Crystall und diesen beiden Aehnliches das Licht strahlt und hinter ihnen ein undurchsichtiger Körper ist, wird das Licht auf dem undurchsichtigen Körper sichtbar. Aus der Betrachtung dieser Beispiele erhellt ganz klar, dass das Licht in die durchsichtigen Körper eindringt.

Was nun die Art und Weise des Eindringens des Lichtes in die durchsichtigen Körper betrifft, so geschieht das so, dass das Licht in die durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen vordringt, und zwar dringt es **nur** auf geradlinigen Bahnen vor; und es dringt von jedem Punkte des leuchtenden Körpers in der Richtung jeder geraden Linie vor, die in den durchsichtigen dem leuchtenden Körper benachbarten Körper hinein von einem solchen Punkte aus gezogen werden kann. Auch dies haben wir schon in unserem Buche über die Optik ausführlich dargestellt [1]; aber doch wollen wir jetzt davon etwas erwähnen, was uns für das, wonach wir fragen, genügt. In diesem Sinne

---

وينفذ فى جسم الماء [2] اذا كان الماء فى اناء مشف ظهر الضوء على كل جسم كثيف يكون من وراء تلك الاناء وكذلك الاحجار المشفة كالزجاج والبلور [3] وما يجرى مجراهما اذا اشرق عليها الضوء وكان وراءها جسم كثيف ظهر الضوء على الجسم الكثيف فمن هذا الاعتبار يظهر ظهورا بينا ان الاضواء تنفذ فى الاجسام المشفة

فاما كيف يكون نفوذ الضوء فى الاجسام المشفة فهو ان الضوء يمتد فى الاجسام المشفة على سموت خطوط مستقيمة ولا يمتد الا على سموت الخطوط المستقيمة ويمتد من كل نقطة من الجسم المضىء على كل خط مستقيم يصح ان يمتد من [4] تلك النقطة فى الجسم المشف المجاور للجسم المضىء وهذا المعنى قد بيناه فى كتابنا فى المناظر بيانا مستقصى ولكنا نذكر الآن منه طرفا يقنع

---

1) Vergl. Opt. Buch I, § 17, 19, 23, 38 etc. Die Behauptung, dass von **jedem** Punkte des leuchtenden Körpers nach **allen** Richtungen, in denen gerade Linien gezogen werden können, Lichtstrahlen ausgehen, ist höchst wichtig im Gegensatze zur Annahme des Euklid, dass es nur einzelne bestimmte Strahlen gebe.

2) Hier fehlt و.   3) vid. Plinius, XXXVII, 5.   4) Im Ms. steht فى.

sagen wir, dass das Vordringen des Lichtes auf geradlinigen Bahnen ganz klar wird durch das Licht, welches durch Spalten in dunkle Zimmer eintritt. Denn wenn das Licht der Sonne oder das Licht des Mondes oder das Licht des Feuers durch einen mässigen Spalt in ein dunkles Zimmer eintritt, und es ist in dem Zimmer Staub oder es wird Staub im Zimmer aufgeregt, so wird das durch den Spalt eintretende Licht in dem mit der Luft vermischten Staube ganz deutlich sichtbar; und es wird auf dem Boden oder an der dem Spalte gegenüberstehenden Wand des Zimmers sichtbar. Und man findet das Licht von dem Spalte bis auf den Boden oder bis zu der dem Spalte gegenüberstehenden Wand auf geradlinigen Bahnen vordringend. Und wenn man an dieses sichtbare Licht zur Vergleichung einen geraden Stab hält, so findet man das Licht in der geraden Richtung des Stabes vordringend. Ist aber im Zimmer kein Staub und das Licht erscheint auf dem Boden oder auf dem Spalte gegenüberstehenden Wand, und dann wird zwischen das sichtbare Licht und den Spalt ein gerader Stab gestellt, oder zwischen beiden ein Faden fest angespannt und dann zwischen das Licht und den Spalt ein undurchsichtiger Körper gestellt, so wird das Licht auf diesem undurchsichtigen Körper sichtbar und verschwindet von der Stelle,

---

فيما نحن سبيله[1] فنقول ان امتداد الضوء على سموت خطوط مستقيمة يظهر ظهورا بينا من الاضواء التى تدخل من ثقوب الى البيوت المظلمة فان ضوء الشمس وضوء القمر وضوء النار اذا دخل فى ثقب مقتدر الى بيت مظلم وكان فى البيت غبار او اثير فى البيت غبار فان الضوء الداخل من الثقب يظهر فى الغبار الممازج للهواء ظهورا بينا ويظهر على وجه الارض او على حائط البيت المقابل للثقب ويوجد الضوء ممتدا من الثقب الى الارض او الى الحائط المقابل للثقب على سموت مستقيمة وان اعتبر هذا الضوء الظاهر بعود مستقيم وجد الضوء ممتدا على استقامة العود وان لم يكن فى البيت غبار وظهر الضوء على الارض او على الحائط المقابل للثقب ثم جعل بين الضوء الظاهر وبين الثقب عود مستقيم او مد بينهما خيط مدا شديدا ثم جعل فيما بين الضوء والثقب جسم كثيف ظهر الضوء على ذلك الجسم الكثيف وبطل من الموضع

---

1) Soll wohl نستله heissen.

an der es sichtbar war. Wenn man dann den undurchsichtigen Körper in der Raumstrecke hin und her bewegt, welche die gerade Richtung des Stabes einhält, so findet man das Licht immer auf dem undurchsichtigen Körper sichtbar. Es ist somit hieraus klar, dass das Licht von dem Spalte bis zu der Stelle, an der es sichtbar ist, auf geradlinigen Bahnen vorwärts geht. Nun haben wir in dem Buche der Optik[1]) dargestellt, wie man das Vordringen des Lichtes in eine jede der Arten von durchsichtigen Körpern untersucht; der Umfang, in dem wir es hier besprochen haben, ist[2]) genügend.

Das Vordringen des Lichtes in die durchsichtigen Körper ist eine physische Eigenthümlichkeit aller Arten des L i c h t e s. Manchmal wird freilich gesagt, dass die Ausbreitung des Lichtes in den durchsichtigen Körpern auf geradlinigen Bahnen [eine Eigenthümlichkeit der durchsichtigen Körper sei]. Aber diese Ansicht ist zu falsch, um Prüfung und Beachtung zu verdienen, und jene erste Annahme ist die richtige. Wenn nämlich das Vordringen des Lichts in den durchsichtigen Körper eine Eigenthümlichkeit des durchsichtigen Körpers wäre, so geschähe das Vordringen des Lichtes nur auf besonderen Bahnen; aber so wird die Sache nicht gefunden.

الذى كان يظهر فيه ثم ان حرك الجسم الكثيف فى المسافة الممتدة على استقامة العود وجد الضوء ابدا يظهر على الجسم الكثيف فيتبين من[3] ذلك ان الضوء يمتد من الثقب الى الموضع الذى يظهر فيه الضوء على سموت خطوط مستقيمة وقد بينا فى كتاب المناظر كيف يعتبر امتداد الضوء فى كل واحد من انواع الاجسام المشفة وهذا القدر الذى ذكرنا ههنا كاف

وامتداد الضوء فى الاجسام المشفة هو خاصة طبيعية لجميع الاضواء وقد يقال ان امتداد الضوء فى الاجسام المشفة على سموت الخطوط المستقيمة . . .[4] وهذا المعنى يفسد عن السبر والاعتبار والقول الاول هو الصحيح وذلك انه لو كان امتداد الضوء فى الجسم المشف هو خاصة للجسم المشف لكان امتداد الضوء لا يكون الا على سموت مخصوصة وليس يوجد الامر كذلك بل توجد الاضواء تمتد

---

1) Vergl. Opt. Buch II Cap. II. 2) sc. für unseren Zweck.

3) Im Ms. steht فى. 4) Hier ist offenbar eine Lücke; ich schreibe هو خاصة تخص الاجسام المشفة.

sondern man findet das Licht in die durchsichtigen Körper vordringend auf Bahnen von Linien, die sich schneiden oder parallel sind oder sich treffen und sich nicht treffen zu gleicher Zeit[1]), und ausgehend von dem Lichte eines Körpers; und zwar geschieht dies deswegen, weil von jedem Punkte des leuchtenden Körpers Licht in jeder geraden Richtung vordringt, welche sich von diesem Punkte aus ziehen lässt. Und so müssen sich die Lichtstrahlen, welche von zwei verschiedenen der im leuchtenden Körper liegenden Punkte vordringen, schneiden; ich meine, dass die von einem der beiden Punkte nach allen Seiten hin vordringenden Linien sich mit den Linien schneiden, die von dem andern Punkte nach allen Seiten hin vordringen. Wenn nun zu einer Zeit eine Menge von leuchtenden Körpern zugegen sind, und das Licht von einem jeden von ihnen aus vordringt, so ist die Lage der Linien, auf denen alle diese Lichtstrahlen vordringen, gar sehr verschieden. Daher kommt es gelegentlich vor, dass das Vordringen des Lichtes nach entgegengesetzten Richtungen erfolgt, wenn die leuchtenden Körper im Verhältniss zu dem durchsichtigen Körper nach entgegengesetzten Seiten liegen. So-

---

فى الاجسام المشفة على سموت خطوط متقاطعة ومتوازية ومتلاقية وغير متلاقية فى وقت واحد ومن ضوء جسم واحد وذلك ان كل نقطة من الجسم المضئ يمتد منها ضوء على كل خط مستقيم يصح ان يمتد من ذلك[2] النقطة فالاضواء التى تمتد من نقطتين مفترقتين من النقط التى فى الجسم المضئ تكون متقاطعة اعنى انه يكون الخطوط الممتدة من احدى النقطتين فى جميع الجهات متقاطعة للخطوط الممتدة من النقطة الاخرى فى جميع الجهات واذا حضر فى الوقت الواحد عدة من الاجسام المضيئة امتدت الاضواء من كل واحد منها فتكون الخطوط التى يمتد عليها جميع تلك الاضواء مختلفة الوضع اختلافا متفاوتا ويعرض من ذلك ان يكون امتداد الاضواء فى جهات متضادة اذا كانت الاجسام المضيئة فى جهات متضادة بالقياس الى الجسم المشف

---

1) Vgl. Opt. Buch I § 28. Erunt illae lineae, super quas extenduntur formae diversae, quaedam aequidistantes, et quaedam secantes se, et quaedam diversi situs etc.

2) Lies تلك.

mit ist die Annahme besonderer Lichtbahnen nichtig, und es giebt in den durchsichtigen Körpern keine besonderen Bahnen, die das Licht weiter leiten. Hierzu kommt, dass die physikalischen Bewegungen nicht nach einander entgegengesetzten Seiten erfolgen. Wenn nun die das Licht leitende Seinsform, die im durchsichtigen Körper sich befindet, das Licht auf ihr eigenthümlichen geraden Bahnen weiter leitete, so könnte dieselbe sicherlich das Licht nicht auf Bahnen, die ihrem Wesen nach einheitliche sind, nach zwei entgegengesetzten Seiten weiter leiten. Wenn nun doch das Licht in e i n e m durchsichtigen Körper nach einander entgegengesetzten Seiten vordringt, so rührt das Vordringen des Lichtes in den durchsichtigen Körpern auf geradlinigen Bahnen nicht von einer Besonderheit der durchsichtigen Körper her. Wenn aber das Licht nur in die durchsichtigen Körper vordringt, und in die durchsichtigen Körper nur auf geradlinigen Bahnen, und das Vordringen in gerader Linie keine Besonderheit der durchsichtigen Körper ist, so geschieht das Vordringen des Lichts auf geradlinigen Bahnen nur durch eine Besonderheit des Lichts. So ist es die Besonderdes Lichts, dass es auf geradlinigen Bahnen vordringt, und die Besonderheit der Durchsichtigkeit, dass sie das Eindringen des Lichts in die durchsichtigen Körper nicht hindert.

فيبطل الاختصاص ولا يكون فى الجسم المشف سموت مخصوصة
تؤدى الضوء ومع ذلك فان الحركات الطبيعية لا تكون فى جهات
متضادة فلو كانت الصورة المؤدية للضوء التى فى الجسم المشف
تؤدى الضوء على سموت مستقيمة بخاصة تخصها لكانت لا تؤدى
الضوء على سموت واحدة باعيانها فى جهتين متضادتين واذا كانت
الاضواء تمتد فى الجسم الواحد المشف [على سموت واحدة باعيانها][1]
فى جهتين متضادتين فليس امتداد الضوء فى الاجسام المشفة على
سموت الخطوط المستقيمة بخاصة تخص الاجسام المشفة واذا
كان الضوء لا يمتد الا فى الاجسام المشفة ولا يمتد فى الاجسام
المشفة الا على سموت خطوط مستقيمة وكان الامتداد على الخطوط
المستقيمة ليس هو بخاصة تخص الاجسام المشفة فليس امتداد
الضوء على سموت الخطوط المستقيمة الا بخاصة تخص الضوء
فخاصة الضوء ان يمتد على سموت خطوط مستقيمة وخاصة
الشفيف ان لا يمنع نفوذ الاضواء فى الاجسام المشفة

1) Jedenfalls irrige Wiederholung aus der vorigen Zeile

Das in die durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen vordringende Licht aber ist es, was man Strahl nennt; der Strahl ist das von dem leuchtenden Körper in den durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen vordringende Licht. Die geraden Linien aber, auf denen das Licht vordringt, sind eingebildete, nicht sinnlich wahrnehmbare Linien [1]). Die eingebildeten Linien nun zugleich mit dem auf ihnen vordringenden Lichte, dieses beides zusammen ist das was Strahl genannt wird. So ist der Strahl eine wesentliche Seinsform, welche sich in gerader Linie ausbreitet. Aber die Mathematiker nennen den Strahl des Auges einen Strahl nur vermöge einer Vergleichung mit dem Strahle der Sonne und dem Strahle des Feuers. Die früheren Mathematiker nämlich meinen, das Sehen geschehe vermöge eines Strahles der von dem Auge ausgehe [2]) und zu dem Auge zurückgelange, und durch solchen Strahl komme das Sehen zu Stande, und solch ein Strahl sei eine zum Genus Licht gehörige Leuchtkraft; dieses sei die Sehkraft, und sie breite sich von dem Auge auf geradlinigen Bahnen aus, deren Anfang die Mitte des Auges sei; und wenn diese Leuchtkraft zum Auge zurückgelange, nehme sie das Erschaute wahr.

والضوء الممتد فى الاجسام المشفة على سموت الخطوط المستقيمة هو الذى يسمى شعاعا فالشعاع هو الضوء الممتد من الجسم المضىء فى الجسم المشف على سموت خطوط مستقيمة والخطوط المستقيمة التى يمتد عليها الضوء هى خطوط متوهمة لا محسوسة والخطوط المتوهمة مع الضوء الممتد عليها لمجموعهما هو الذى يسمى الشعاع فالشعاع هو صورة جوهرية ممتدة على خطوط مستقيمة وانما يسمى اصحاب التعاليم شعاع البصر شعاعا لشبهها بشعاع الشمس وشعاع النار وذلك ان المتقدمين من اصحاب التعاليم يرون ان الابصار يكون بشعاع يخرج من البصر وينتهى الى البصر وبذلك الشعاع يكون الابصار وان ذلك الشعاع هو قوة نورية من جنس الضوء وانها هى القوة الباصرة وانها تمتد من البصر على سموت خطوط مستقيمة مبدأها مركز البصر واذا انتهت هذه القوة

---

1) Vergl. Opt. Buch I. § 23. 2) Vergl. Opt. Buch I. § 22: Visio non fit radiis a visu emissis, auch Buch II. § 23.

Die geradlinig ausgebreitete Leuchtkraft, die vom Mittelpunkte des Auges ausgeht, mit den geraden Linien zusammen nennen die Mathematiker Augenstrahl. Wer aber meint, dass das Sehen durch ein Bild zustande komme, welches von dem Erschauten nach dem Auge reflectirt werde, der ist der Ansicht, dass der Strahl das vom Erschauten auf geradlinigen Bahnen, die sich im Mittelpunkte des Auges treffen, vordringende Licht sei. Diejenigen nämlich, welche dieser Ansicht sind, meinen, dass sich von jedem Punkte des Lichts Licht ausbreite in der Richtung jeder geraden Linie, die sich von diesem Punkte aus ziehen lasse. Wenn nun das Auge irgend einem sichtbaren Gegenstande gegenüber sich befinde, und in diesem Erschauten irgend welches Licht vorhanden sei, möge es wesentlich oder accidentell sein, so dringe von jedem Punkte dieses Lichtes Licht in der Richtung jeder geraden Linie vor, die sich zwischen diesem Punkte und der Oberfläche des sichtbaren Gegenstandes ziehen lasse. Nun gehe von dem Auge nach dem sichtbaren Gegenstande Licht aus auf unendlichen geraden Linien, und nach unendlich verschiedenen Richtungen. Die eingebildeten geraden Linien aber, die sich zwischen der Mitte des Auges und dem sichtbaren Gegenstande ziehen lassen, gehören zu den Linien, auf denen das Licht vordringe, und so nehme das Auge das Bild des

النورية الى البصر ادركت المبصر والقوة النورية الممتدة على
الخطوط المستقيمة الخارجة من مركز البصر مع الخطوط المستقيمة
هو الذى يسميه اصحاب التعاليم شعاع البصر فاما من يرى ان
الابصار يكون بصورة ترد عن المبصر الى البصر فانه يرى ان الشعاع
هو الضوء الممتد من المبصر على سموت الخطوط المستقيمة التى
تلتقى عند مركز البصر وذلك ان اصحاب هذا الرأى يرون ان
الضوء يمتد من كل نقطة منه ضوء على كل خط مستقيم يصح
ان يمتد من تلك النقطة فاذا قابل البصر مبصرا من المبصرات وكان
فى ذلك المبصر ضوء ما ذاتيا كان ذلك الضوء او عرضيا فان كل
نقطة من ذلك الضوء يمتد منها ضوء على كل خط مستقيم يصح
ان يمتد بين [1] تلك النقطة وبين سطح المبصر فيخرج من البصر
ضوء الى سطح المبصر على خطوط مستقيمة بلا نهاية وعلى اوضاع
مختلفة اختلافا بلا نهاية فتكون الخطوط المستقيمة المتوهمة

1) Für بين wohl besser من.

Geschauten in dem Lichte wahr, welches zu ihm lediglich auf den Bahnen dieser Linien reflectirt werde. Denn wer dieser Ansicht ist, glaubt, dass das Auge von Natur so eingerichtet sei, dass es nur die Lichterscheinungen, welche zu ihm auf den Bahnen dieser Linien reflectirt werden, nicht aber das wahrnehme, was zu ihm auf andern als diesen Linien reflectirt werde. Man nennt das Licht, das auf den Bahnen der geraden Linien, die sich im Mittelpunkte des Auges treffen, vordringt, sammt diesen Linien selbst einen Strahl. So ist der Strahl des Auges nach allen Mathematikern irgend ein Licht, das auf geradlinigen in der Mitte des Auges sich treffenden Bahnen vordringt, und diese Linien an und für sich — und das sind eingebildete Linien — nennen die Mathematiker Strahlenlinien. Nach der früheren allgemeinen Erklärung aber ist der Strahl ein Licht, das auf geradlinigen Bahnen vordringt, das Licht sei das Licht der Sonne oder das Licht des Mondes oder das Licht der Gestirne oder das Licht des Feuers oder das Licht des Auges. Dies ist die Definition des Strahles; die Physiker aber haben keine wissenschaftlich begründete Lehrmeinung über den Strahl.

الممتدة بين مركز البصر وبين سطح المبصر هي من الخطوط التى امتد عليها الضوء فيدرك البصر صورة المبصر فى الضوء الذى يرد اليه على سموت هذه الخطوط فقط لان من يرى هذا الراى يعتقد ان البصر مطبوع على ان يحس بالاضواء التى ترد اليه على سموت هذه الخطوط فقط ولا يحس بما يرد اليه على غير هذه الخطوط ويسمى الضوء الممتد على سموت الخطوط المستقيمة التى تلتقى عند مركز البصر مع هذه الخطوط انفسها شعاعا فشعاع البصر عند جميع اصحاب التعليم هو ضوء ما ممتد على سموت الخطوط المستقيمة المتلاقية عند مركز البصر وهذه الخطوط على انفرادها وهى خطوط متوهمة سماها اصحاب التعاليم خطوط الشعاع[1] بالقول الاول الكلى هو ضوء ممتد على سموت خطوط مستقيمة كان الضوء ضوء الشمس او ضوء القمر او ضوء الكواكب او ضوء النار او ضوء البصر وهذا هو حد الشعاع وليس لاصحاب العلم الطبيعى قول محرر فى الشعاع

---

1) Vermuthlich والشعاع einzuschieben

Nachdem nun dies klargestellt ist, wollen wir jetzt zu der Behandlung der durchsichtigen Körper zurückkehren. Wir behaupten, dass die Durchsichtigkeit eine Seinsform in dem durchsichtigen Körper, und zwar eine das Licht weiter leitende, ist. Man theilt die durchsichtigen Körper in zwei Klassen ein, in die himmlischen und die unter dem Himmel befindlichen. Die himmlischen unter ihnen sind e i n e r Art, denn die himmlischen Körper sind von e i n e r Substanz. Die unter dem Himmel befindlichen durchsichtigen Körper werden in drei Arten eingetheilt: die erste von ihnen ist die Luft, die andere das Wasser und die durchsichtigen Flüssigkeiten, wie das Weisse im Ei und die durchsichtigen Schichten des Auges [1]) und diesen Aehnliches, und die dritte die durchsichtigen Mineralien, wie das Glas, das Crystall und die durchsichtigen Edelsteine. Dies sind alle Arten der durchsichtigen Körper. Diese durchsichtigen Körper sind verschieden in Bezug auf ihre Durchsichtigkeit, und in jeder von diesen Arten ist verschiedene Durchsichtigkeit ausser in dem Himmelskörper. So hat die Luft verschiedene Durchsichtigkeit; sie ist zum Theil dick, zum Theil dünn. Dick ist z. B. der Nebel und der Rauch und die mit Staub oder Rauch vermischte Luft; wieder andere ist dünn, wie die Luftschichten

---

واذ قد تبين ذلك فلنرجع الآن الى الكلام فى الاجسام المشفة فنقول
ان الشفيف هو صورة فى الجسم المشف فهى مؤدية للضوء والاجسام
المشفة تنقسم الى قسمين هما الفلكية وما دون الفلك والفلكية
منهما هى نوع واحد لان الاجسام الفلكية من جوهر واحد واما [2])
دون الفلك من الاجسام المشفة فانها منقسمة الى ثلثة اقسام
فاحدها هواء [3]) والاخر الماء والرطوبات المشفة كبياض البيض وطبقات
البصر المشفة وما يجرى مجرى ذلك والثالث الاحجار المشفة
كالزجاج والبلور والجواهر المشفة فهذه هى جميع انواع الاجسام
المشفة وهذه الاجسام المشفة يختلف شفيفها وكل نوع من
انواعها يختلف شفيفه ما سوى جسم الفلك وذلك ان الهواء
يختلف شفيفه فمنه غليظ ومنه لطيف والغليظ كالضباب والدخان

---

1) Als durchsichtige Schichten des Auges werden in Opt. Buch I, § 4 bezeichnet: cornea, humor albugineus, h. glacialis, h. vitreus.

2) Hier ist ما einzuschieben. 3) Lies الهواء.

zwischen Wänden, die dem Himmel nahe Luft und die Luft, welcher nichts anderes beigemischt ist; die dünnere Luft aber hat stärkere Durchsichtigkeit. Ebenso hat von den durchsichtigen Flüssigkeiten die eine stärkere Durchsichtigkeit als die andere, z. B. das fliessende Wasser im Vergleich mit dem Wasser, welchem etwas von Farbestoffen beigemischt ist [und ebenso die Mineralien:] so ist der Crystall durchsichtiger als der Hyazinth. Alles das bezeugt die sinnliche Wahrnehmung. Was aber den Himmelskörper betrifft, so ist in seiner Durchsichtigkeit keine Verschiedenheit sichtbar; dass er aber durchsichtig ist, liegt vor Augen; denn die Sterne haben verschiedene Entfernungen von der Erde, aber trotzdem nimmt das Auge sie alle wahr, ungeachtet ihrer verschiedenen Höhenstellung im Himmelsraume.

In allen durchsichtigen Körpern aber unter dem Himmel ist auch etwas Undurchsichtigkeit: denn von einem jeden von ihnen geht, wenn das Sonnenlicht auf ihn strahlt, ein zweites Licht aus, so wie es von den undurchsichtigen Körpern ausgeht, wenn das Sonnenlicht auf sie strahlt; nur dass das zweite Licht, welches von den durchsichtigen Körpern ausgeht, schwächer ist. Diesen

---

وما خالطه غبار او دخان ومنه لطيف كالاهوية التى بين الجدران والهواء القريب من الفلك والهواء الذى لم يخالطه شىء سواه والهواء اللطيف اشدّ شفيفا كالماء الجارى والماء الذى يخالطه شىء من الاصباغ[1] [وكذلك الرطوبات المشفة بعضها اشد شفيفا من بعض][2] فان البلور اشد شفيفا من الياقوت وجميع ذلك يشهد به الحس فاما جسم الفلك فليس يظهر فى شفيفه اختلاف فاما انه مشف فذلك بيّن لان الكواكب مختلفة الابعاد عن الارض ومع ذلك فان البصر يدرك جميعها مع اختلاف مواضعها من سمك جسم الفلك والاجسام المشفة التى هى دون الفلك جميعها فيها كثافة ما وذلك ان كل واحد منها اذا اشرق عليه ضوء الشمس فانه يصدر عنه ضوء ثان كما يصدر عن الاجسام الكثيفة اذا اشرق عليها ضوء الشمس الا ان الضوء الثانى الذى يصدر عن الاجسام المشفة

---

1) Die in [ ] eingeschlossene Stelle ist weiter oben vor كالماء einzuschieben.

2) Hier ist zu ergänzen وكذلك الاحجار.

Gegenstand haben wir im ersten Kapitel unseres Buches über die Optik ausführlich dargelegt[1]) und die Art und Weise gelehrt, wie er für ein jedes Licht bewiesen wird, welches von den undurchsichtigen Körpern ausgeht und sich in den durchsichtigen Körpern befindet; an dieser Stelle wollen wir nur etwas von jener Darlegung beibringen. Dass von der Luft ein zweites Licht ausgeht, das wird sichtbar bei dem Morgenlichte. Die Erdoberfläche erhellt sich zur Zeit des Morgens schon bevor die Sonne aufgeht, und die sinnliche Wahrnehmung sieht die Oberfläche der Erde dann heller, als sie in der Nacht war, obwohl die Sonne zur Morgenzeit und bevor sie für das Auge sichtbar wird, der Erde nicht gegenübersteht. Das Licht geht aber von den leuchtenden Körpern nur auf geradlinigen Bahnen aus; diesen Gegenstand haben wir durch Schlussfolgerungen und Beobachtungsbeweise in dem Buche der Optik erläutert; nun giebt es aber zwischen der Sonne und der Erdoberfläche, auf welche die Sonne noch nicht gestrahlt hat, weder gerade Strahlenlinien, noch werden diese von dem Erdkörper gekreuzt. Folglich ist jenes Licht, welches auf der Erdoberfläche sichtbar wird, nicht ein Licht, das von dem Körper der Sonne selbst strahlt.

يكون اضعف وقد بينا هذا المعنى فى المقالة الاولى من كتابنا
فى المناظر بيانا مستقصى وارشدنا الى الطريق التى تبين بها هذا
المعنى فى كل واحد من الاضواء التى تظهر من الاجسام الكثيفة
وتوجد فى الاجسام المشفة ونحن نذكر فى هذا الموضع طرفا من
ذلك البيان اما ان الهواء يصدر عنه ضوء ثان فذلك يظهر عند
ضوء الصباح فان وجه الارض يضىء فى وقت الصباح وقبل ان يطلع
الشمس ويدرك الحس وجه الارض حينئذ[2] اضوأ مما كانت فى
الليل والشمس فى وقت الصباح وقبل ان تظهر للبصر ليس تكون
مقابلة الارض والاضواء ليس تصدر عن الاجسام المضيئة الا على
سموت خطوط مستقيمة وقد بينا هذا المعنى بالبرهان والاعتبار فى
كتاب المناظر وليس بين الشمس وبين وجه الارض الذى لم يشرق
عليه الشمس خطوط مستقيمة ولا جسم الارض يقطعها فليس الضوء

---

1) Opt. Buch I, § 31; ausführlicher aber in Buch IV, § 4 ff.

2) In der Handschrift steht hier, wenn ich richtig gelesen habe, الحدان, das aber sprachlich und logisch unmöglich ist; das dafür gesetzte حينئذ entspricht wenigstens dem Zusammenhange.

Es steht aber der Erdoberfläche kein anderer leuchtender Körper gegenüber, der fähig wäre, dass von ihm Licht nach der Oberfläche der Erde ausgehe, als die Luft, die zwischen dem Himmel und der Erde sich befindet und die durch das Sonnenlicht leuchtend geworden ist. Diese Luft nun steht dem Sonnenkörper gegenüber, und zwischen ihr und der Sonne ist nichts Hinderndes; diese Luft leuchtet zur Morgenzeit, und das Licht in ihr wird von den Sinnen wahrgenommen. Folglich ist das Licht, welches auf der Erdoberfläche zur Zeit des Morgens sichtbar wird, ein Licht, das von dem Lichte ausgeht, welches in der der Erdoberfläche gegenüberbefindlichen Luft ist. Von dem Wasser [im Texte Feuer] nun, dem Glase und den durchsichtigen Mineralien gilt, dass, wenn das Licht der Sonne auf sie strahlt, von ihnen ebenfalls ein zweites Licht ausgeht, während zugleich das Licht ihr Inneres durchdringt. Dies Licht wird für die sinnliche Wahrnehmung sichtbar, wenn dem Wasser oder den durchsichtigen Mineralien ein weisser Körper genähert wird von einer andern Seite als der, nach welcher sich das darin eindringende Licht hinrichtet. Denn man bemerkt dann auf diesem weissen Körper ein neues Licht, das vorher auf ihm nicht sichtbar war; aber dieses Licht ist schwach. Die Art und Weise des Beobachtungsbeweises für diesen Gegenstand haben wir in dem

---

الذى يظهر على وجه الارض هو ضوء مشرق من نفس جرم الشمس
وليس[1] يقابل وجه الارض جسم مضىء يصح ان يصدر عنه ضوء
الى وجه الارض غير الهواء الذى بين السماء والارض الذى هو
مضىء بضوء الشمس وهذا الهواء مقابل لجرم الشمس وليس بينه
وبين الشمس ساتر وهذا الهواء يكون مضيئا فى وقت الصباح ويدرك
الضوء فيه بالحس فالضوء الذى يظهر على وجه الارض فى وقت
الصباح هو ضوء يصدر عن الضوء الذى فى الهواء المقابل لوجه
الارض فاما الماء[2] والزجاج والاحجار المشفة فانها اذا اشرق عليها ضوء
الشمس فانه يصدر ايضا عنها ضوء ثان مع نفوذ الضوء فيها وهذا
الضوء يظهر للحس اذا قرب الى الماء او الحجر المشف جسم ابيض
من غير الجهة التى يمتد اليها الضوء النافذ فيها فانه يوجد على
ذلك الجسم الابيض ضوء حادث لم يكن يظهر عليه من قبل ويكون

---

1) Dies و fehlt im Ms.

2) الماء habe ich für das im Ms. stehende النار gesetzt.

Buche der Optik[1]) ausführlich dargelegt; an dieser Stelle mag soviel davon genügen. Von jedem der durchsichtigen Körper also, die unter dem Himmel sind, geht, wenn das Licht der Sonne auf ihn strahlt, ein zweites Licht aus, gerade wie es von den undurchsichtigen Körpern ausgeht, wenn das Licht der Sonne auf sie strahlt; nur dass das zweite Licht, welches von den durchsichtigen Körpern ausgeht, schwächer befunden wird, als das zweite Licht, welches von den undurchsichtigen Körpern ausgeht. Nun haben wir schon früher gezeigt, dass in den undurchsichtigen Körpern eine Kraft ist, das Licht anzunehmen, und in den durchsichtigen Körpern ebenfalls eine Kraft, das Licht anzunehmen, und haben gezeigt, dass in den durchsichtigen Körpern ein bleibendes Licht ist, während zugleich das Licht [von aussen] sie durchdringt. Wir behaupten nun, dass das Strahlen des zweiten Lichtes von dem durchsichtigen Körper her nicht ein Strahlen von dem darin eingedrungenen Lichte ist. Denn das Licht, welches den durchsichtigen Körper durchdrungen hat, richtet sich nur nach den dem Körper, von dem das Licht ausstrahlt, entgegengesetzten Seiten und nach keinen anderen als nach diesen Seiten hin; das zweite Licht aber, welches von diesen Körpern ausgeht, findet man nach den diesen Seiten entgegengesetzten hin gerichtet. Folglich ist das Strahlen des

ضوءا ضعيفا وقد استقصينا طريق الاعتبار لهذا المعنى فى كتاب المناظر وهذا القدر فى هذا الموضع مقنع فكل من الاجسام المشفة التى فيما دون الفلك فانه اذا اشرق عليه ضوء الشمس فانه يصدر عنه ضوء ثان كما يصدر عن الاجسام الكثيفة اذا اشرق عليها ضوء الشمس الا ان الضوء الثانى الذى يصدر عن الاجسام المشفة يوجد اضعف من الضوء الثانى الذى يصدر عن الاجسام الكثيفة وقد بينا من قبل ان فى الاجسام الكثيفة قوة قابلة للضوء وان فى الاجسام المشفة ايضا قوة قابلة للضوء وبينا ان فى الاجسام المشفة ضوء ثابت مع نفوذ الاضواء فى هذه الاجسام فنقول ان اشراق الضوء الثانى عن الاجسام المشفة ليس هو اشراقا عن الاضواء النافذة فيها وذلك ان الضوء النافذ فى الجسم المشف انما هو ممتد فى الجهات المقابلة للجسم الذى يشرق منه الضوء وليس هو ممتدا فى غير تلك الجهات والضوء الثانى الذى يصدر عن هذه الاجسام

1) Vergl. Opt. Buch IV, § 4 ff.

zweiten Lichtes von dem durchsichtigen Körper nicht ein Strahlen von dem darin eingedrungenen Lichte her. Nun ist in dem durchsichtigen Körper kein Licht ausser dem darin eingedrungenen und in ihm bleibenden Lichte; also geht das zweite Licht, welches von den durchsichtigen Körpern ausgeht, nur von dem bleibenden Lichte aus. Das Bleiben des Lichtes aber in den Naturkörpern hat keinen andern Grund als die Undurchsichtigkeit, die das Gegentheil der Durchsichtigkeit ist; denn wenn in dem Körper keine Undurchsichtigkeit ist, so ist er durchsichtig. Wenn er nun durchsichtig ist, so dringt das Licht in ihn ein; und wenn der Körper im höchsten Grade durchsichtig und keine Undurchsichtigkeit irgend welcher Art in ihm ist, so dringt das Licht lediglich in ihn ein, bleibt aber nicht in ihm; denn die Durchsichtigkeit ist die Ursache des Eindringens, nicht des Bleibens. Wenn aber in jedem undurchsichtigen Körper das Licht bleibt und in jeden durchsichtigen Körper das Licht eindringt, so hat das Bleiben des Lichts keinen andern Grund als die Undurchsichtigkeit. Wenn nun weiter, wie bereits dargelegt wurde, in jedem der durchsichtigen Körper, welche unter dem Himmel sind, bleibendes Licht ist, während zugleich das Licht [von aussen] auf ihn

---

يوجد ممتدا فى الجهات المقابلة لتلك الجهات فليس اشراق الضوء
الثانى عن الجسم المشف هو اشراق عن الضوء النافذ فيه وليس
فى الجسم المشف ضوء سوى الضوء النافذ فيه والضوء الثابت فيه
فالاضواء الثوانى التى تصدر عن الاجسام المشفة انما تصدر عن
الاضواء الثابتة وليس لثبوت الضوء فى الاجسام الطبيعية علة غير
الكثافة التى هى ضد الشفيف لان الجسم اذا لم يكن فيه كثافة
فهو مشف واذا كان مشفا فالضوء ينفذ فيه واذا كان الجسم فى
غاية الشفيف ولا كثافة فيه بوجه من الوجوه فالضوء ينفذ فيه
فقط ولا يثبت فيه لان الشفيف هو علة النفوذ لا علة الثبوت واذا
كان كل جسم كثيف يثبت الضوء فيه وكل جسم مشف ينفذ
الضوء فيه فليس لثبوت الضوء علة غير الكثافة فاذا كان قد تبين
ان كل جسم من الاجسام المشفة التى تحت الفلك اذا اشرق
عليه الضوء ففيه ضوء ثابت فكل جسم من الاجسام المشفة التى
تحت الفلك ففيه كثافة ما مع الشفيف الذى فيه وقد تبين ان

strahlt, so ist in jedem der durchsichtigen Körper, welche unter dem Himmel sind, auch etwas Undurchsichtigkeit zugleich mit der Durchsichtigkeit, welche in ihnen ist [1]. Auch ist schon dargelegt, dass die Durchsichtigkeit in diesen durchsichtigen Körpern verschieden ist. Wenn nun die Durchsichtigkeit in diesen durchsichtigen Körpern verschieden, und, wie schon dargelegt wurde, in einem jeden von diesen durchsichtigen Körpern irgend welche Undurchsichtigkeit ist, so ist die verschiedene Durchsichtigkeit in diesen durchsichtigen Körpern nur eine Folge [des Grades] der Undurchsichtigkeit in ihnen. Je stärkere Undurchsichtigkeit in ihnen ist, desto geringer ist ihre Durchsichtigkeit; je geringere Undurchsichtigkeit in ihnen ist, desto stärker ist ihre Durchsichtigkeit.

Was aber die Durchsichtigkeit des Himmels betrifft, so meint der Logiker [Aristoteles], dass seine Durchsichtigkeit reiner sei als die Durchsichtigkeit aller anderen durchsichtigen Körper; er sei im höchsten Grade durchsichtig, und unmöglich könne ein Körper stärkere Durchsichtigkeit haben als der Himmel. Die Mathematiker aber meinen, dass die Durchsichtigkeit keine Grenzen habe, und dass in Bezug auf jeden durchsichtigen Körper möglich sei, dass es einen durchsichtigeren Körper als ihn gebe. Auch hat einer der späteren Mathematiker diesen Gegenstand klargelegt, nämlich Abu

---

الشفيف الذى فى هذه الاجسام المشفة يختلف واذا كان الشفيف الذى فى هذه الاجسام يختلف وكان قد تبين ان كل واحد من هذه الاجسام المشفة فيه كثافة ما فان اختلاف الشفيف الذى فى هذه الاجسام المشفة انما هو من اجل الكثافة التى فيها وكل ما فيه كثافة اكثر كان شفيفه اقل وكلما كانت كثافة فيه اقل كان اكثر

فاما شفيف الفلك فراى صاحب المنطق ان شفيفه اصفى من شفيف جميع الاجسام المشفة وانه غاية الشفيف وانه لا يمكن ان يكون جسم اشد شفيفا من الفلك فاما اصحاب التعاليم فيرون ان الشفيف ليس له غاية وان كل جسم مشف فانه يمكن ان يكون جسم اشد شفيفا منه وقد بين هذا المعنى بعض

---

[1] Vergl. Opt. Buch VII. § 8: In omni corpore naturali necesse est, ut sit aliqua grossities; nam corpus parvae diaphanitatis non habet finem in imaginatione, quae est imaginatio lucidae diaphanitatis: et omnia corpora naturalia perveniunt ad finem, quem non possunt transire. Corpora ergo naturalia diaphana non possunt evadere aliquam grossitiem etc.

Sa'd al 'Alā ibn Suhail[1]; er hat nämlich eine Abhandlung geschrieben, in welcher er denselben durch einen geometrischen Beweis erläutert. Auch wir wollen den Beweis für diesen Gegenstand führen, wollen aber seine Hauptpunkte besser hervorheben als 'Alā ibn Suhail und ihm eine klarere Entwicklung als die seinige geben. Wir behaupten also, dass ein jedes Licht, welches auf einen durchsichtigen Körper strahlt, in diesen durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen eindringt; die Erfahrung bezeugt dies. Wenn sich dann das Licht in dem durchsichtigen Körper fortpflanzt und zu einem andern durchsichtigen Körper gelangt, dessen Durchsichtigkeit von der des ersten Körpers, in dem es sich fortgepflanzt hat, verschieden ist, und schief auf die Fläche des zweiten Körpers fällt, so wird das Licht gebrochen und dringt nicht geradlinig ein. Diesen Gegenstand haben wir im siebenten Kapitel unseres Buches über die Optik[2]) erläutert und die Art und Weise gelehrt, ihn an

---

اصحاب التعاليم المتأخرين وهو ابو سعد العلاء بن سهيل فان له
مقالة بين[3] فيها ببرهان هندسى ونحن نذكر البرهان على هذا
المعنى وتلخيصه[4] اكثر من تلخيص العلاء بن سهيل له ونشرحه
شرحا اوضح من شرحه فنقول ان كل ضوء يشرق على جسم مشف
فانه ينفذ فى ذلك الجسم المشف على سموت خطوط مستقيمة
والوجود يشهد بذلك ثم اذا امتد الضوء فى الجسم المشف وانتهى
الى جسم آخر مشف مخالف الشفيف للجسم الاول الذى امتد
فيه وكان مائلا على سطح الجسم الثانى انعطف الضوء ولم ينفذ

---

1) Der Name dieses Mathematikers findet sich weder im تاريخ الحكماء noch bei Ibn el Qifṭī erwähnt.

2) Das ganze VII. Buch der Optik handelt von der Dioptrik. In § 8 wird als Grund der Brechung in verschiedenen Medien folgendes angegeben: Eine auf einen Körper senkrecht wirkende Kraft durchdringt ihn leichter als eine unter einem schiefen Winkel gerichtete. Wird z. B. ein Speer senkrecht auf eine dünne in einen Spalt eingeklemmte Tafel geworfen, so durchdringt er die Tafel, aber in derselben Entfernung und mit derselben Kraft schief geworfen, dringt er nicht durch, kehrt aber auch nicht zu dem Orte zurück, von dem er ausgeworfen ist, sondern wird nach einer andern Seite abgelenkt etc. Die senkrechte Bewegung ist also leichter als die schiefwinklige und von den schiefwinkligen Bewegungen ist diejenige die leichtere, die der senkrechten näher kommt. Ebenso ist es beim Lichte. Trifft das Licht senkrecht auf ein dichteres Medium als das, in dem es entstanden ist, so dringt es leicht ein; geschieht die Bewegung aber unter einem schiefen Winkel, so neigt sie sich im dichtern Medium nach der Richtung, in welcher sie leichter ist, das ist die senkrechte etc.

3) Man erwartet etwas wie ذلك. 4) Besser وتلخيصه تلخيصا.

einem jeden einzelnen der durchsichtigen Körper durch Beobachtung zu bestätigen; auch haben wir daselbst bewiesen, dass die Brechung unter besonderen Winkeln geschieht [1]. Wenn nun die Brechung aus dem dünnern Medium nach dem dichteren stattfindet, so geschieht sie nach der Seite des Lothes, das in dem Punkte, in dem die Brechung stattfindet, auf der Fläche des dichteren Mediums unter rechten Winkeln errichtet ist; wenn aber die Brechung aus dem dichteren Medium nach dem dünnern stattfindet, so geschieht sie nach der von dem Lothe abgewendeten Seite. Wenn nun das Licht durch das dünnere Medium sich fortpflanzt und in dem dichteren Medium gebrochen wird, so entsteht irgend ein Winkel in dem Brechungspunkte; wenn es sich aber zuerst durch das dichtere Medium fortpflanzt und dann in dem dünnern Medium gebrochen wird, so wird das Licht, welches durch das dichtere Medium in gebrochener Linie sich fortpflanzt, in dem dünnern Medium in eben demselben Winkel gebrochen, der zwischen dem ersten Strahle und dem gebrochenen Strahle entsteht. Wenn ferner das Licht aus einem durchsichtigen dünnen Medium nach zwei Medien hin gebrochen wird, die dichter sind als das erste Medium, und die beiden

---

على استقامة وقد بينا هذا المعنى فى المقالة السابعة من كتابنا فى المناظر وارشدنا الى طريق اعتباره فى كل واحد من الاجسام المشفة وبينا هناك ان الانعطاف يكون على زوايا مخصوصة واذا كان الانعطاف من الجسم الالطف الى الجسم الاغلظ كان الانعطاف الى جهة العمود الخارج من النقطة التى عندها تقع الانعطاف القائم على سطح الجسم الاغلظ على زوايا قائمة واذا كان الانعطاف من الجسم الاغلظ الى الجسم الالطف كان الانعطاف الى خلاف جهة العمود وان الضوء اذا امتد فى الجسم الالطف وانعطف فى الجسم الاغلظ حدثت زاوية ما عند نقطة الانعطاف فانه اذا امتد اولا فى الجسم الاغلظ ثم انعطف فى الجسم الالطف فان الضوء الذى يمتد فى الجسم الاغلظ على الخط المنعطف ينعطف فى الجسم الالطف على تلك الزاوية بعينها التى حدثت بين الشعاع الاول وبين الشعاع المنعطف وان الضوء اذا انعطف من جسم مشف

---

1) Vergl. Opt. Buch VII. § 10 ff.

dichten Medien an Dichtigkeit verschieden sind, so ist die Brechung des Lichtes in dem Medium, welches eine stärkere Dichtigkeit hat, stärker; ich meine, dass, wenn das Licht in dem Medium gebrochen wird, dessen Dichtigkeit stärker ist, es dem im Brechungspunkte errichteten Lothe näher liegt; wenn aber das Licht aus einem durchsichtigen dichten Medium nach zwei dünnen Medien hin gebrochen wird und die beiden dünnen Medien an Dünnheit verschieden sind, so wird das Licht in dem Medium, das grössere Dünnheit hat, von dem im Brechungspunkte errichteten Lothe weiter ab gebrochen. Diesen Umstand hat schon Ptolemaeus ebenfalls am Strahle des Auges im fünften Kapitel seines Buches über die Optik nachgewiesen; ich meine, er hat dargethan, dass, wenn sich der Strahl des Auges in dem durchsichtigen Medium fortpflanzt, dann ein anderes durchsichtiges Medium trifft, dessen Durchsichtigkeit von der des ersten Mediums verschieden ist, und schief auf die Fläche des zweiten Mediums fällt, er gebrochen wird und nicht geradlinig eindringt. Er hat ferner dargethan, dass die Brechung des Augenstrahles aus der Luft nach dem Glase zu grösser ist als die Brechung des Augenstrahls aus der Luft nach dem Wasser zu — das Glas ist nämlich dichter als das Wasser —, und er hat dort ebenfalls gezeigt, dass, wenn das Auge sich im dünnern Medium befindet, und sein Strahl

---

لطيف الى جسمين اغلظ من الجسم الاول وكان الجسمان الغليظان مختلفى الغلظة فان انعطاف الضوء فى الجسم الذى هو اكثر غلظا يكون اكثر اعنى ان الضوء اذا انعطف فى الجسم الذى هو اكثر غلظا يكون اقرب الى العمود الخارج من نقطة الانعطاف وان الضوء اذا انعطف من جسم مشف غليظ الى جسمين لطيفين وكان الجسمان اللطيفان مختلفى اللطافة فان انعطاف الضوء فى الجسم الذى هو اشد لطفا يكون ابعد عن العمود الخارج من نقطة الانعطاف وقد بين بطلميوس هذا المعنى ايضا فى شعاع البصر فى المقالة الخامسة من كتابه فى المناظر اعنى انه بين ان شعاع البصر اذا امتد فى الجسم المشف ثم لقى جسما آخر مشفا مخالف الشفيف للجسم الاول وكان مائلا على سطح الجسم الثانى انعطف ولم ينفذ على استقامته وبين ان انعطاف شعاع البصر من الهواء الى الزجاج اكثر من انعطاف شعاع البصر من الهواء الى الماء والزجاج اغلظ من الماء وبين ايضا هناك ان البصر اذا كان

nach dem dichteren Medium unter irgend einem Winkel gebrochen wird, dann aber das Auge in das dichtere Medium in der Richtung des gebrochenen Strahles übergeht, der Strahl unter diesem Winkel gebrochen wird. Aus alledem erhellt, dass jeder Strahl, der sich durch ein durchsichtiges Medium fortpflanzt und dann ein anderes durchsichtiges Medium trifft, wenn die Durchsichtigkeit des zweiten Mediums dichter ist als die Durchsichtigkeit des [ersten] Mediums, durch welches er sich fortgepflanzt hat, in dem zweiten Medium gebrochen wird, und dass die Brechung in dem zweiten Medium im Verhältniss zur Dichtigkeit des zweiten Mediums steht; (in einem dichtern Medium ist der Brechungswinkel grösser;) und dass jeder Strahl, der sich in einem durchsichtigen Medium fortpflanzt und dann ein anderes durchsichtiges Medium trifft, wenn die Durchsichtigkeit des zweiten Mediums dünner ist als die Durchsichtigkeit des ersten Mediums, in dem zweiten Medium gebrochen wird, und dass die Brechung in dem zweiten Medium im Verhältniss zur Dünnheit des zweiten Mediums steht.

Wir geben davon ein Beispiel, damit die Sache klarer werde. Zwei durchsichtige, an Durchsichtigkeit verschiedene Medien seien

---

فى الجسم الالطف وانعطف الشعاع فى الجسم الاغلظ على زاوية ما ثم مرّ البصر فى الجسم الاغلظ على الشعاع المنعطف انعطف الشعاع على تلك الزاوية فتبين من جميع ذلك ان كل شعاع يمتدّ فى جسم مشف ثم يلتقى جسما آخر مشفا ويكون شفيف الجسم الثانى اغلظ من شفيف الجسم الاول[1] الذى امتد فيه فانه ينعطف فى الجسم الثانى ويكون انعطافه فى الجسم الثانى بحسب غلظ الجسم الثانى (فى الاكثر غلظا كانت زاوية الانعطاف اعظم)[2] وان كل شعاع يمتد فى جسم مشف ثم يلتقى جسما آخر مشفا ويكون شفيف الجسم الثانى الطف من شفيف الجسم الاول فانه ينعطف فى الجسم الثانى ويكون انعطافه فى الجسم الثانى بحسب لطافة الجسم الثانى

ونمثل فى ذلك مثالا ليكون اوضح فليكن جسمان مشفان مختلفا الشفيف وليكن نقطة ا فى الجسم الالطف ونخرج من

---

1) الاول habe ich für das im Ms. stehende الثانى gesetzt.

2) Der in ( ) eingeschlossene Satz ist wohl Glosse eines Lesers gewesen und von dem Abschreiber irrthümlich mit in den Text aufgenommen.

gegeben, und der Punkt A liege in dem dünneren Medium, und durch den Punkt A sei eine ebene Fläche gelegt, welche auf der Oberfläche des dichteren Mediums unter rechten Winkeln steht, und der Schnitt, der beiden Flächen gemeinsam ist, ich meine, der [construirten] ebenen Fläche und der Oberfläche des dichteren Mediums, sei die Linie BC, und die sei gerade. Nun ziehen wir vom Punkte A den Strahl AE, der falle schief auf BC und werde gebrochen in der Richung von EG, und errichten im Punkte E ein Loth auf der Fläche des dichteren Mediums, das sei EH, und verlängern AE geradlinig bis W. Daraus ergibt sich der Winkel E, der offenbar der Ablenkungswinkel ist. Wenn aber nun ein Strahl nach der Linie GE gezogen wird, so wird er nach der Linie EA gebrochen. Fällt man das Loth HE, so wird, wenn an die Stelle des dünneren Mediums, in welchem A liegt, ein noch dünneres Medium tritt, der Strahl GE in einer Richtung gebrochen, die weiter vom Lothe ET absteht. Dann möge die Brechung in dem Medium, das stärker durchsichtig ist, nach der Richtung EK geschehen. Der Strahl aber, welcher sich durch das dichtere Medium fortpflanzt und in der Richtung EA gebrochen wird, die dem Lothe TH näher ist, dieser Strahl sei der Strahl DE, der in der Richtung EA gebrochen wird. Wenn sich nun ein Strahl in der Richtung AE fortpflanzt, und das dünnere Medium ist das [angenommene] zweite

---

نقطة آ سطح مستو قائم على سطح الجسم الاغلظ على زوايا قائمة
وليكن الفصل المشترك بين السطحين اعني السطح المستوي
وسطح الجسم الاغلظ خط بج وليكن مستقيما ونخرج من
نقطة آ شعاع اه وليكن مائلا على خط بج ولينعطف على
خط هج ونخرج من نقطة ه عمودا على سطح الجسم الاغلظ
وليكن هح ونخرج اه على استقامته الى و فيكون زاوية ه
تخرج بين[1] زاوية الانعطاف فاذا خرج شعاع على خط جه انعطف
على خط هآ ونخرج عمود هح فاذا كان مكان الجسم الالطف الذي
فيه آ جسم الطف منه انعطف شعاع جه على خط ابعد عن
عمود هط فليكن الانعطاف في الجسم الذي هو اشد شفيفا على
خط هك فالشعاع الذي يمتد في الجسم الاغلظ فينعطف على
خط هآ يكون اقرب الى عمود طه[2] فليكن ذلك الشعاع شعاع

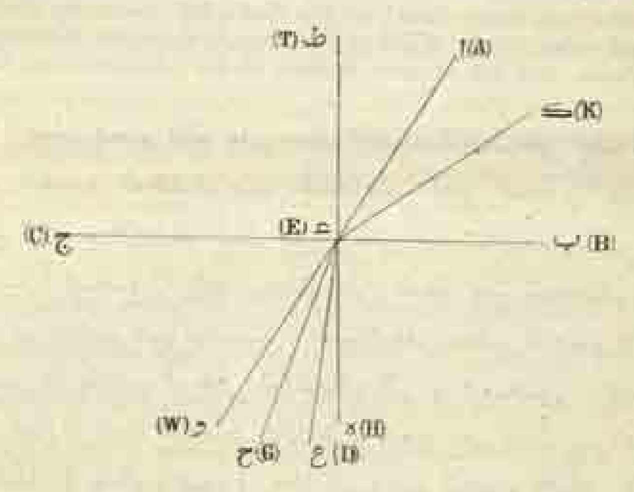
---

1) Muss heissen بينا. 2) Im Ms. steht für طه irrthümlich هو.

Medium, welches stärker durchsichtig ist, so wird er in der Richtung von ED gebrochen. Wenn aber das dünnere Medium, in dem der Punkt A liegt, noch durchsichtiger ist als das dünnere zweite Medium, so wird der Strahl, welcher sich durch das dichtere Medium fortpflanzte und in der Richtung EA gebrochen wird, wenn das durchsichtige dünnere Medium das dritte Medium ist, in der Richtung einer Linie gebrochen, die seinem Lothe noch näher liegt als die Linie ED. Ebenso ist es mit dem Wasser: je feiner und durchsichtiger das feinere Medium ist, desto näher liegt dem Lothe EH die Linie, in deren Richtung der Strahl gebrochen wird, und

---

عد ينعطف على خط ها فاذا امتد شعاع على خط اه والجسم الالطف هو الجسم الثانى الذى هو اشد شفيفا انعطف على خط عح واذا كان الجسم الالطف الذى فيه نقطة ا[1] اشد شفيفا من الجسم الالطف الثانى كان الشعاع الذى يمتد فى الجسم



الاغلظ وينعطف على خط ها اذا كان الجسم المشف الالطف هو الجسم الثالث ينعطف على خط هو اقرب الى عموده من خط عح[2] وكذلك الماء كلما ازداد الجسم الالطف لطفا وشفيفا انعطف على خط اقرب الى عمود هز وكلما قرب الشعاع

---

1) Dies ا fehlt im Ms. 2) Für عح steht im Ms. nur د.

je näher der gebrochene Strahl der Linie EH kommt, desto kleiner wird der Winkel HED, und es steht der Winkel, der zwischen dem gebrochenen Strahle und dem Lothe entsteht, im Verhältniss zur Durchsichtigkeit in dem dünneren Medium. Daraus folgt nothwendig, dass das „Wie“ der Durchsichtigkeit durchaus im Verhältniss zum Winkel im Brechungspunkte steht.

Nun gibt es weder zwischen den Mathematikern noch zwischen den gründlichen Naturforschern eine Meinungsverschiedenheit darüber, dass jeder Winkel unendlich theilbar ist. Denn wenn man den Winkelpunkt als Centrum setzt und in welcher Entfernung es auch sei kreisend einen Bogen construirt, der den Winkel fasst, so lässt sich dieser Bogen in kleine Theile theilen, deren Kleinerwerden keine Grenze hat; denn der Bogen, welcher den Winkel fasst, kann unendlich getheilt werden. Wenn dann von seinen Theilpunkten Linien nach dem Winkelpunkte gezogen werden, so wird der Winkel in beliebig kleine Theile getheilt. So kann es in Bezug auf jeden Winkel einen Winkel geben, welcher kleiner ist als er. Wenn nun die Durchsichtigkeit des Körpers durchaus im Verhältnisse zum Brechungswinkel steht, und es keinen Winkel giebt, für den nicht ein kleinerer Winkel als er gefunden werden könnte, so giebt es auch keine Durchsichtigkeit, für die man sich nicht eine dünnere

---

المنعطف الى خط ه ح صغرت زاوية ح ه د ويكون الزاوية التى تحدث بين الشعاع المنعطف وبين العمود بحسب الشفيف الذى فى الجسم الالطف فيلزم من ذلك ان يكون كيفية الشفيف انما هو بحسب الزاوية التى عند نقطة الانعطاف

ولا خلاف بين اصحاب التعاليم ولا خلاف بين المحققين من اصحاب الطبيعية ان كل زاوية فانها تنقسم انقساما بلا نهاية وذلك انه اذا جعلت نقطة الزاوية مركزا وداثرا باى بعد كان قوسا توتر الزاوية فان تلك القوس تنقسم اجزاء صغارا لا نهاية لتصاغرها لان القوس التى توتر الزاوية تنقسم الى ما لا نهاية [1] واذا خرج من نقط القسمة خطوط الى نقطة الزاوية انقسمت الزاوية فى التصاغر الى ما لا نهاية [2] فكل زاوية فيمكن ان يكون زاوية اصغر منها واذا كان شفيف الجسم انما يكون بحسب زاوية الانعطاف ولا كان زاوية الا ويمكن ان يوجد زاوية اصغر منها فلا شفيف الا ويمكن ان

---

1) scil. لأنها. 2) scil. لكل.

Durchsichtigkeit, als sie ist, vorstellen könnte. Aber alles, wofür man sich etwas Dünneres, als es ist, vorstellen kann, ist nicht die Grenze der Durchsichtigkeit. So existirt also für die Durchsichtigkeit keine Grenze, bei der sie stehen bliebe.

Ptolemaeus hat schon dargethan, dass der Strahl des Auges an der Convexseite der Himmelssphäre gebrochen wird, und dass der Himmel durchsichtiger als die Luft ist, und dass daraus nothwendig folgt, dass das Licht der Sonne und das Licht der Sterne an der Convexseite der Himmelssphäre gebrochen wird. — Nun sei das Beispiel aufgestellt: Das dichtere Medium sei kugelförmig angenommen und der beiderseitige Schnitt zwischen der durch den Punkt A gelegten Ebene und der Kugelfläche sei der Bogen BEC, und dessen Mittelpunkt sei K, und das dichtere Medium sei das, welches dem Mittelpunkte nahe ist, und das dünnere Medium das ausserhalb der Convexseite des Bogens befindliche. Der Punkt A liege in dem dünnern Medium, und ein Strahl AE sei aus ihm gezogen und falle schief auf die Kugelfläche, und es werde der Strahl AE in der Richtung von EG gebrochen, und wir verbinden KE und verlängern sie [diese Verbindungslinie] bis H, dann ist EH ein Loth auf der Oberfläche des Kugelkörpers. Wenn dann ein Strahl nach der Linie GE gezogen wird, so wird

---

يتخيل شفيف ألطف منه وكل ما يمكن ان يتخيل ألطف منه
فليس هو فى غاية الشفيف فليس للشفيف غاية يقف عندها

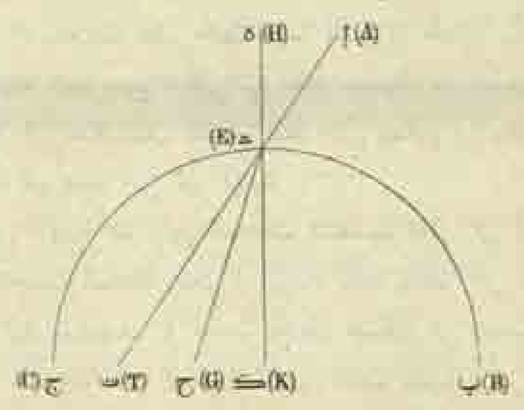
وقد بين بطلميوس ان شعاع البصر منعطف عند مقعر الفلك
وان الفلك اشد شفيفا من الهواء ويلزم فى ذلك ان يكون ضوء
الشمس واضواء الكواكب تنعطف عند مقعر الفلك ولنعيد المثال
ونجعل الجسم الاغلظ كريا وليكن(1 الفصل المشترك بين السطح
المستوى الذى (2 يخرج من نقطة ا وبين السطح الكرى قوس ب ه ج
وليكن مركزها ك وليكن الجسم الاغلظ هو الذى يلى المركز والجسم
الالطف هو الخارج عن تحديب القوس وليكن نقطة ا بالجسم
الالطف ويخرج شعاع اه وليكن مائلا عن السطح الكرى وينعطف
شعاع اه على خط هج ونصل كه وننفذه الى ح فيكون هح عمودا
على سطح الجسم الكرى فاذا خرج شعاع الى خط جه انعطف
على خط ها فاذا كان الجسم الذى يلى ا اشد شفيفا كان

1) وليكن für das im Ms. stehende ولكن. 2) fehlt in der Hs.

er in der Richtung von EA gebrochen. Wenn aber das Medium, welches A umgiebt, stärker durchsichtig ist, so wird der Strahl, welcher sich nach der Linie AE ausbreitet, nach einer Linie gebrochen, welche näher dem Lothe KH liegt. Der Nachweis dafür ist derselbe wie bei der geraden Linie. Der Winkel aber, welcher zwischen dem gebrochenen Strahle und dem Lothe KH liegt, wird kleiner als der Winkel GEK. Der Winkel GEK kann nun getheilt und verkleinert werden bis ins Unendliche, und man kann sich vorstellen, dass die Durchsichtigkeit des dünnern Mediums, in dem A liegt, an Durchsichtigkeit und Dünnheit bis ins Unendliche zunimmt. Ist nun das dünnere Medium der Himmel und die Sonne im Punkte A, und ihre Strahlen sind nach der Linie AE ausgebreitet und nach der Linie EG gebrochen, so würde, wenn die Durchsichtigkeit des Himmels reiner und dünner wäre,

---

الشعاع الذى يمتد على خط آه ينعطف على خط اقرب الى
عمود كه وتبيين ذلك بمثل ما تبيين فى الخط المستقيم ويصير
الزاوية التى بين الشعاع المنعطف وبين عمود كه اصغر من زاوية



جهك وزاوية جهك يمكن ان ينقسم ويتصاغر الى غير نهاية
فيمكن ان يتخيل شفيف الجسم الالطف الذى فيه آ يتزايد
شفيفا ولطفا الى غير نهاية واذا كان الجسم الالطف هو الفلك
وكانت الشمس عند نقطة آ وامتد شعاعها على خط آه وانعطف
على خط هج فان شفيف الفلك لو كان اصفى والطف مما هو[1]

---

1) Hier ist vielleicht عليه einzuschalten, wie unten.

als sie ist, der Strahl AE nach einer Linie gebrochen, die zwischen den beiden Linien GE [und] EK liegt. Nun können zwischen die beiden Linien GE [und] EK unendlich viele Linien fallen, und man kann sich folglich vorstellen, dass die Durchsichtigkeit des Himmels möglicher Weise reiner und dünner sein könnte, als sie wirklich ist, bis ins Unendliche.

Das nun, was wir berichtet haben, ist die Ansicht der Mathematiker; ich meine, dass die Durchsichtigkeit der durchsichtigen Körper an Dünnheit und Reinheit bis in's Unendliche zunehmen könne, d. h., dass man sich hinsichtlich jeder Durchsichtigkeit in einem durchsichtigen Körper eine reinere Durchsichtigkeit als sie vorstellen könne. Die Naturforscher aber behaupten, dass jede Eigenschaft in den Naturkörpern nur bis zu einer endlichen Grenze, aber nicht bis ins Unendliche gehe; die Winkel aber, welche sich bis ins Unendliche theilen liessen, seien nur eingebildete, von eingebildeten Linien eingeschlossene Winkel. Die Winkel aber, welche an den Naturkörpern theils wirklich, theils nur in der Einbildung vorhanden seien, könnten nicht bis ins Unendliche getheilt werden, während zugleich der Körper, worin sie

---

كان شعاع آه ينعطف على خط فيما بين[1] خطى جه هك وقد
يمكن ان يقع فيما بين خطى جه هك خطوط بلا نهاية ويمكن
ان يتخيل ان شفيف الفلك قد كان يمكن ان يكون اصفى
والطف مما هو عليه الى غير نهاية

فهذا الذى ذكرناه هو راى اصحاب التعاليم اعنى ان الشفيف
الذى فى الاجسام المشفة يمكن ان يزداد لطفا وصفاء الى غير النهاية
اعنى ان كل شفيف فى جسم مشف فيمكن ان يتخيل شفيف
اصفى منه فاما اصحاب العلم الطبيعى فانهم يقولون ان كل معنى
فى الاجسام الطبيعية فانه انما يكون الى حد ونهاية وليس يكون
الى غير نهاية وان الزوايا التى تنقسم الى غير نهاية انما هى
الزوايا المتخيلة التى تحيط بها خطوط متخيلة فاما الزوايا التى
تكون فى الاجسام الطبيعية والتى تتخيل فى الاجسام الطبيعية
فليس تنقسم الى ما لا نهاية[2] والجسم الذى هى فيه هو على

---

1) Dies بين fehlt im Ms. 2) scil. له.

sein, seine Seinsform beibehalte; denn der Körper, in dem sich die eingebildeten Winkel befinden, könne nicht bis ins Unendliche getheilt werden. Denn jeder Naturkörper lasse sich zwar bis zu einem gewissen äussersten Grade theilen, während er dabei seine Seinsform beibehalte; werde er aber dann noch weiter getheilt, so verliere er seine frühere Seinsform und nehme eine andere an. Ein Beispiel davon liefert das Wasser[1]). Wenn dieses bis auf das Aeusserste getheilt wird, so erreicht es einen Grad von Theilung, der die möglich kleinsten Wassertheile darstellt; wird es dann aber noch weiter getheilt, so verliert es die Seinsform des Wassers und nimmt die der Luft an. Die Luft sodann lässt sich (ebenfalls) in ihre möglich kleinsten Theile theilen; wird sie dann aber noch weiter getheilt, so verliert sie die Seinsform der Luft und nimmt die des Feuers an. Das Feuer sodann lässt sich (ebenfalls) in seine möglich kleinsten Theile theilen, darüber hinaus aber ist eine Theilung desselben nicht möglich; denn es giebt in der Wirklichkeit keine feinere Seinsform als die des Feuers. Ist aber die Seinsform des Himmels noch feiner als die des Feuers, und es ist möglich, dass das Feuer dem Himmel homogen werde,

---

ما هو عليه لان الجسم الذى يتخيل فيه الزوايا لا يمكن ان
ينقسم الى غير نهاية لان كل جسم طبيعى فانه ينقسم الى حد
ما وهو على ما هو عليه من صورته ثم اذا انقسم بعد ذلك خلع
الصورة التى كانت له ولبس صورة اخرى ومثال ذلك الماء اذا
قسم الى البعد غاية[2] فانه انتهى الى حد هو اصغر الصغير من
اجزاء الماء فاذا انقسم بعد ذلك خلع صورة الماء ولبس صورة
الهواء ثم[3] الهواء ينقسم الى اصغر الصغير من اجزاء الهواء ثم اذا
انقسم بعد ذلك خلع صورة الهواء ولبس صورة النار ثم ان النار
ينقسم الى اصغر الصغير من اجزاء النار ثم لا يمكن ان ينقسم
بعد ذلك لانه ليس فى الوجود الطف من صورة النار فان كانت
صورة الفلك الطف من صورة النار وكان ممكنا ان يصير النار من

---

1) Vgl. Dieterici, die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert, pag. 61.

2) Muss wohl umgestellt غاية البعد heissen.

3) Hier ist أَنَّ einzuschieben, wie später.

so lassen sich dann auch die möglich kleinsten Theile des Feuers theilen und gehen in die Substanz des Himmels über. Der Himmelskörper sodann ist nicht theilbar; stellte man sich ihn aber in der Einbildung als theilbar vor, so würde seine Theilbarkeit (ebenfalls) bis zu seinen möglich kleinsten Theilen gehen, weiter aber könnte er nicht getheilt werden; denn es giebt in der Wirklichkeit keine feinere Seinsform als die des Himmels. Stellte man sich ihn aber, nachdem seine Theilung bis zu seinen möglich kleinsten Theilen gelangt wäre, als noch weiter theilbar vor, — wenn dies überhaupt möglich wäre, — so könnte man sich doch mit Hülfe der Einbildungskraft nur eine Theilbarkeit der Dimensionen, nicht der Substanz des Himmelskörpers vorstellen, da, wenn man sich die Substanz des Himmelskörpers als theilbar vorstellt, dies eine Theilung nur in der Einbildung, nicht in der Wirklichkeit ist. — Dass der Himmel im höchsten Grade durchsichtig sei, behauptet der Vater der Logik (Aristoteles) nur in d e m Sinne, dass es unter den Naturkörpern keinen gebe, der durchsichtiger als der Himmel und dass es folglich auch nicht denkbar sei, dass es einen solchen wirklich gebe; denn er nimmt an, dass alle Arten von Dingen, deren Existenz denkbar sei, auch wirklich in die Existenz getreten seien.

Beide Lehrsätze sind richtig, ich meine, dass die Durchsichtigkeit in der Einbildung unbegrenzt, in den Naturkörpern

---

جنس الفلك انقسم اصغر الصغير من اجزاء النار وصار من جوهر الفلك ثم ان جسم الفلك لا ينقسم ولو يتخيل منقسما لكان ينتهى الى اصغر الصغير من اجزاءه ثم لا ينقسم بعد ذلك لانه ليس فى الوجود صورة الطف من صورة الفلك ثم ان يتخيل منقسما بعد ان ينتهى الى اصغر الصغير من اجزاءه الكان انقسامه ممكنا فانما يتخيل انقسام ابعاد الجسم لا جوهر الجسم وان يتخيل جوهر الجسم منقسما فهو قسمة فى التخيل لا فى الوجود وصاحب المنطق انما يقول ان الفلك فى غاية الشفيف يريد انه لا يوجد من الاجسام الطبيعية اشد شفيفا من الفلك فلا يصح ان يوجد لانه يرى ان كل ما يصح وجوده من الانواع قد خرج الى الوجود

المذهبان صحيحان اعنى ان الشفيف ليس لا[1] غاية فى التخيل

---

1) Mss. لَهُ haben

aber begrenzt ist und die Durchsichtigkeit des Himmels ihre äusserste Grenze bildet. Das aber, was wir über die Durchsichtigkeit und über die durchsichtigen Körper gesagt haben, ist alles, was von ihren Zuständen zu wissen nöthig ist.

Nun haben wir die Darlegung aller der Begriffe beendigt, deren Erklärung in dieser Abhandlung wir uns vorgenommen hatten, und nun wollen wir resumiren, was wir in dieser Abhandlung dargelegt haben, damit es eine Erleichterung für den sei, welcher diese Dinge begreifen will, ohne nach ihren Gründen und Beweisen zu forschen. Und so sagen wir, dass das, was wir in dieser Abhandlung dargelegt haben, das ist: Das Licht ist nach den Philosophen in jedem selbstleuchtenden Körper eine in seiner Substanz begründete Seinsform, das zufällige Licht aber ist eine accidentelle Seinsform, welche auf den undurchsichtigen Körpern, auf welche das Licht strahlt, sichtbar wird. Nach den Mathematikern ist das Licht, nämlich das wesentliche [Licht] eine Feuerhitze; das zufällige Licht aber ist eine accidentelle Seinsform, welche auf den undurchsichtigen Körpern, auf die das Licht strahlt, sichtbar wird. Das zufällige Licht ist an den leuchtenden Körpern ganz so sichtbar, wie das Feuer an den davon ergriffenen Körpern sichtbar ist. Der Strahl aber ist jedes geradlinig durch einen durchsichtigen

---

وله غاية فى الاجسام الطبيعية وهو شفيف الفلك فهذا الذى ذكرناه
فى الشفيف وفى الاجسام المشفة هو جميع ما يحتاج الى علمه
من احوالها

فقد اتينا على تبيين جميع المعانى التى قصدنا لتبيينها فى
هذه المقالة ونحن نلخص جميع ما بيناه فى هذه المقالة ليكون
تيسيرا لمن اراد فهم هذه المعانى من غير بحث عن عللها ودلائلها
فنقول ان الذى بيناه فى هذه المقالة هو ان الضوء عند اصحاب
علم الفلسفة فى كل جسم مضىء من ذاته هو صورة جوهرية فى ذلك
الجسم وان الضوء العرضى هو صورة عرضية تظهر على الاجسام
الكثيفة التى يشرق عليها الضوء والضوء عند اصحاب التعاليم هو
حرارة نارية الذاتى منه والعرضى هو صورة عرضية تظهر على الاجسام
الكثيفة التى يشرق عليها الضوء والعرضى انما يظهر فى الاجسام
المضيئة كما يظهر النار فى الاجسام الحاملة والشعاع هو كل ضوء
يمتد على خطوط مستقيمة فى جسم مشف لان الضوء ضوء الشمس

Körper sich fortpflanzende Licht, sei es das Licht der Sonne, oder sei es das Licht des Mondes, oder sei es das Licht der Sterne, oder sei es das Licht des Feuers, oder sei es das Licht des Auges. Durchsichtige Körper sind alle die, in welche das Licht eindringt und die das Auge wahrnehmen lassen, was hinter ihnen ist. Man theilt sie in zwei Klassen ein: die eine von beiden umfasst [alles] das, was das Licht ganz durchdringt, und die andere das, wovon das Licht einige Theile durchdringt, andere nicht. Das nun, was das Licht ganz durchdringt, theilt man in zwei Arten, nämlich den Körper des Himmels und die Körper unter dem Himmel; letztere aber in drei Klassen, nämlich die Luft, das Wasser und was von durchsichtigen Flüssigkeiten dem ähnelt, und die durchsichtigen Mineralien, wie das Glas und die durchsichtigen Edelsteine. Die Durchsichtigkeit der durchsichtigen Körper ist eine Seinsform, die das Licht weiter leitet. Die Durchsichtigkeit ist verschieden; die Verschiedenheit der Durchsichtigkeit beobachtet man an den Brechungswinkeln. Wenn durch zwei durchsichtige Medien, deren Durchsichtigkeit verschieden ist, sich zwei Strahlen fortpflanzen, und die beiden Strahlen mit den in den Brechungsstellen errichteten Lothen zwei gleiche Winkel einschliessen da, wo die beiden Medien sich berühren, dann sich in einem Medium, das

---

او كان ضوء القمر او كان ضوء الكواكب او كان ضوء النار او كان ضوء البصر والاجسام المشفة هى كل ما ينفذ الضوء فيها ويدرك البصر ما وراءها وهى تنقسم قسمين احدهما ما ينفذ الضوء فى جميعها والآخر هو ما ينفذ الضوء فى بعض اجزائها دون بعض والتى ينفذ الضوء فى جميعها تنقسم نوعين هما جسم الفلك والاجسام التى دون الفلك وتنقسم الى ثلثة اقسام هى الهواء والماء وما جرى مجراها من الرطوبات المشفة والاحجار المشفة كالزجاج والجواهر المشفة وشفيف الاجسام المشفة هى صورة مؤدية للضوء والشفيف يختلف ويعتبر اختلاف الشفيف بزوايا الانعطاف اذا كان جسمان مشفان مختلفا الشفيف وامتد فيهما شعاعان واحاط الشعاعان مع العمودين الخارجين من موضع الانعطاف بزاويتين متساويتين مما يلى الجسمين ثم انعطفا فى جسم واحد اغلظ منهما [و] كان¹) انعطافهما فى الجسم الاغلظ على

1) و ist zu streichen.

dichter ist als sie beide sind, brechen, so geschieht ihre Brechung in dem dichteren Medium in zwei verschieden liegenden Richtungen, und sie schliessen mit ihren Lothen zwei verschiedene Winkel ein da wo das dichtere Medium anstösst: und dasjenige, durch welches der kleinere Winkel entsteht, hat stärkere Durchsichtigkeit.

Dies sind alle Punkte, welche wir in dieser Abhandlung erläutert haben, und es ist jetzt Zeit, diese Abhandlung zu beschliessen.

Gott aber bitten wir um Hilfe. Vollendet ist die Abhandlung über das Licht.

خطين مختلفى الوضع واحاطا مع العمودين بزاويتين مختلفتين مما يلى الجسم الاغلظ والذى حدثت (منه؟) الزاوية الصغرى هو اشد شفيفا

وهذه المعانى هى جميع المعانى التى بينّاها فى هذه المقالة وهذا حين نختم هذه المقالة

والله نستعين تمت المقالة فى الضوء

Der arabische Dialekt von Moṣul und Mārdīn.

Von

A. Socin.

[b. Der Dialekt von Mārdīn, s. S. 22].

IV.

ḳān fīu wāḥid fakīr irōḥ ʿalalḥaṭab. lehu ib^{e}n ḳāl lābuhu eljōm āǵī maʿak lālḥaṭab. ḳāllu taʿān. rāḥū liǵǵebāl. elab baḳā jiḳṭaʿ ḥaṭab walīb^{e}n ḳāʾim idanwir fī eǵǵebāl. warāḥ elib^{e}n waʾarā ṭeir fār(r) warāḥ ila mōẓaʿ eṭṭeir waḳarū beiẓa. ǵāb elbeiẓa ḳāl lābuhu jā bāba areitu halbeiẓa. ḳāllū ḥallīʾa maʿak lāmān errūḥ albeit n^{e}bīʿa. waǵau m^{e}nāǵǵābel īla-ssōḳ waʾarau wāḥid j^{e}hudi. ḳālūlu mā-tāḫed elbeiẓa. ḳāl bāle bāš-ḳadde. ḳālu lāhu ānt^{e}-ḳul. ḳāl aʿṭīkūn fīh^{e} alf ḳirš waḳālū mā nāṭṭīʿa. waʾaʿṭāhun fīʾa alfein ḳirš. bāʿūhuje walbeiẓa ṭalaʿāt ǵauhara waḳāka kil(l)-jōm j^{e}rūḥūn elab wul(l)īb^{e}n ilaǵǵābel wajǵibūn beiẓa wabīʿūn b^{e}alfēn ḳirš.

Es war einmal ein armer Mann, der pflegte in's Holz zu gehen. Er hatte einen Sohn, der bat einmal seinen Vater, er möge ihn mitnehmen. Der Vater war's zufrieden, und so gingen sie in den Wald. Dort hieb der Vater Holz ab, während der Sohn im Walde umherstrich. Da sah er einen Vogel auffliegen und als er nun an den Platz kam, wo der Vogel gesessen hatte, fand er ein Ei. Dieses brachte er seinem Vater mit den Worten: „Vater! dieses Ei habe ich gefunden!" Der Vater erwiderte: „Behalte es, bis wir nach Hause gehen; dann wollen wir es verkaufen". Als sie nun auf ihrem Heimwege aus dem Walde auf den Markt gelangten, trafen sie daselbst einen Juden an. Auf ihre Frage, ob er nicht das Ei kaufen wollte, zeigte er sich geneigt und erkundigte sich nach dem Preise desselben. Sie sprachen: „Bestimme du ihn!" „Ich biete euch tausend Groschen dafür", sagte der Jude; sie aber wollten es nicht hergeben. Erst als jener ihnen zweitausend Groschen bot, verkauften sie es ihm. Es ergab sich aber, dass in dem Ei ein Edelstein war; daher gingen der Vater und der Sohn von jetzt an täglich in den Wald und holten ein Ei, das sie dann jedesmal um zweitausend Groschen verkauften. Eines

wajōm rāḥū ilăġġābăl wạmisekū-ṭṭeir waǵābuhu ilā-lbeit wạbaḳa kill-enhār jobīṣ beiẓa aṭṭeir, jiǵi-ljehudi jiṭṭi alfein ḳirš iwaddīhu. wạlfaḳīr ṣār ʿāndu temān keṯīr. wạḳām jerūḥ ʿalḥǒǵ(ǵ) wạḳāl lăljehudi ana arōḥ ʿalălḥǒǵ(ǵ) wakŭl(l)-jōm eǵīb alfein ḳirš wateWăddi albeiẓa. ḳāl-lahu mā iḫalif. warāḥ ălfaḳīr ʿalḥǒǵ wạbaḳa eljehūdi kŭl(l)-jōm jeǵīb alfēn ḳirš ujewaddi elbeiẓa. ujōm elwāḥid ǵa eljehudi ila beit elḥŭrme wạḳalet lahu taʿāl elleile nām ʿōndi. ḳalla inkān tidbaḥilli-ṭṭeir aǵi anām ʿōndki. ḳalitlu edbăḥlek eṭṭeir. wạḳāmet hi rāḥet ʿalḥămmām wạḳālet ila-ǵǵērije edbaḥi-ṭṭeir usauwei'u ʿašā. wạǵǵērije dăbaḥet aṭṭeir waʿamlitu ʿašā. wạǵau ulād ălfaḳīr wạḳālu ila-ǵǵērije āš-ʿāndki nākil. ḳālet mā-ʿandi šī ʿāndi rās eṭṭeir wạfu'ād eṭṭeir. ḳāmet aṭṭet rās eṭṭeir lāwāḥid ufu'ād eṭṭeir lawāḥid, warāḥu šawau'ūn ʿalannār wạkelū'ūn. wạǵa eljehūdi wạḳāl ani-rrās walfu'ād. waǵǵērije ḳālet aṭṭeitū'ūn ila-lulād. ăljehūdi ḳāl ana mā ākil laḥm-ăṭṭeir walā-aǵi leʿandki ila mā-dǵebili rās eṭṭeir ufu'ād eṭṭeir. ḳālet ila-ǵǵērije āš-waḳt laǵau

---

Tages aber, als sie wieder in den Wald gegangen waren, fingen sie den Vogel, der diese Eier legte und brachten ihn nach Hause. Auch nun fuhr der Vogel fort, täglich ein Ei zu legen; dieses pflegte der Jude zu holen und dafür zweitausend Groschen zu bezahlen. So gelangte der Arme zu vielem Gelde. Da nahm er sich vor, auf die Wallfahrt zu gehen. Er forderte daher den Juden auf, während seiner Abwesenheit jeden Tag zweitausend Groschen in's Haus zu bringen und dafür das Ei in Empfang zu nehmen. Damit war der Jude zufrieden. Hierauf brach der Arme nach Mekka auf; der Jude aber brachte fortwährend jeden Tag zweitausend Groschen und nahm das Ei in Empfang. Eines Tages aber, als der Jude in das Haus der Frau des Abwesenden kam, forderte sie ihn auf: „Komm heute Nacht bei mir schlafen". Der Jude entgegnete: „Wenn du mir den Vogel schlachten lässest, so will ich es thun". Dies versprach sie ihm; dann machte sie sich auf, in's Bad zu gehen; vorher aber befahl sie der Sclavin, den Vogel zu schlachten und zum Abendessen zuzubereiten. Die Sclavin führte diesen Befehl aus; als nun aber die Knaben des Armen in die Küche kamen, fragten sie die Sclavin: „Hast du nichts für uns zu essen?" „Nein", entwortete sie, „bloss den Kopf und das Herz des Vogels kann ich euch geben". Darauf gab sie in der That dem einen den Kopf und dem andern das Herz; dies nahmen die Knaben und gingen es braten; dann assen sie es. Kurze Zeit darauf kam der Jude und verlangte sogleich den Kopf und das Herz des Vogels. Als die Sclavin darüber befragt wurde, gestand sie, sie habe die beiden Stücke den Knaben gegeben. Da sagte der Jude: „das Fleisch des Vogels mag ich nicht essen; dir aber werde ich mich nicht nahen, bis du mir den Kopf und das Herz des Vogels herbeigeschafft hast." Da befahl die Frau der Sclavin:

elulād min āssuķ dāḫelī'in ila ģauwa wa'ādbaḫī'm waṭāleī-rrās wul-efwād min ģaufon waģebī'in ila-ljehūdi jākilin lehaṭer elleile aljehūdi jiģi jenām fi-ṣubbi. waģaú elulād menāssūķ, waģģērije ķalitlin ūmkin etrīd tidbaḫkin waṭṭelaᶜ rās eṭṭeir ufuwād eṭṭeir min-ģōfkin. āljehudi jenām fi ṣūbba. ķalū-lulād ila-ģģērije eiš naᶜmal. ķālet lihin taᶜau kil wāḥid ḫuḏu-lākūn faras waḥakībet eṭmān waruḥu fihāddinja. waṣimᶜōu kalām eģģērije, ģābet lihin kūl wāḥid faras waḥakībet eṭmān warigbu warāḥu min-ālbālād. wuṣelū ila stambūl. ģā eljehudi laᶜand elmara waķāl-laha ani rās eṭṭeir ufuwād eṭṭeir. ķalitlu taᶜān nāķᶜad nāḫen enkeijif walulād jīgaun menāssōķ āģģērije tidbaḥ ālulād waṭṭelaᶜlek rās eṭṭeir ufuwād eṭṭeir. ķāl ana-mā aķᶜād ta-mā arī rās eṭṭeir ufuwād eṭṭeir mā-aķᶜad maᶜki. ṣāḥāt ᶜalāģģērije ķālet-laha mā ģau elūlād. ķālet la. waṣāret āl-mēsā waljehudi ķāᶜid walulād mā-ģau. waṣāḥu dellālin fi wusṭ elwelāje min šāfelnā ulād elfaķīr. waģā wāḥid waķāl ana šāftū'ūn rijaḥ barrat ālbālād. waķāmet ālḫūrme waljehūdi warāḥu idauwerūn ᶜalālūlād warafᶜū bālād waḥaṭṭu bālād wahōn

„Wenn die Knaben von der Gasse nach Hause kommen, so führe sie in's Zimmer, schlachte sie und ziehe ihnen den Kopf und das Herz des Vogels wieder aus dem Bauche und bringe es dem Juden, damit er es esse und mich heute Nacht umarme". Als die Knaben aber von der Gasse hereinkamen, verrieth ihnen die Sclavin: „Eure Mutter hat sich vorgenommen, euch tödten zu lassen um aus eurem Bauch den Kopf und das Herz des Vogels wieder herbeizuschaffen, damit der Jude bei ihr schlafe". Da fragten die Knaben die Sclavin: „Was sollen wir thun?" „Kommt", sagte sie, „nehmt euch jeder ein Pferd und einen Ranzen voll Geld und zieht in die Welt hinaus!" Da befolgten sie den Rath der Sclavin: sie holte einem Jedem von ihnen ein Pferd und einen Ranzen voll Geld; sie stiegen zu Pferde auf und ritten aus der Stadt weg. — Hierauf kam der Jude zu der Frau und fragte sie: „Wo ist der Kopf und das Herz des Vogels?" Sie antwortete: „Komm, wir wollen uns zusammen hinsetzen und guter Dinge sein: wenn die Knaben von der Gasse hereinkommen, wird die Sclavin sie tödten und dir das Gewünschte herbeischaffen". Jener aber erwiderte: „Ich mag mich nicht zu dir hinsetzen, bevor ich den Kopf und das Herz des Vogels vor mir sehe". Da rief sie die Sclavin und fragte sie: „Sind die Knaben noch nicht gekommen?" „Nein", antwortete diese. So wurde es Abend; der Jude verweilte noch immer. Als die Knaben jedoch sich immer noch nicht einstellten, liess die Mutter in der Stadt öffentlich ausrufen: „Wer hat die Knaben des Armen gesehen?" Da meldete sich ein Mann und berichtete, er habe sie ausserhalb der Stadt ihres Weges ziehend getroffen. Auf diese Kunde hin machte sich die Frau nebst dem Juden auf, die Knaben zu suchen; eine Ortschaft um die andere durchzogen sie, indem sie Nachforschungen anstellten.

idanwerûn ʿalûlulad. wạlulad rāḥ(a)u ila stambûl, wakt-âllaḏi daḫalû lâstambul mât sulṭân estambûl, wafâllâtu-ṭṭeir ʿala râs kûm-min kâʿid jeṣîr sulṭân. wạṭṭeir ḳâʿid ʿala râs zelemet âllaḏi aker-râs aṭṭeir wakâmu nâs stambul ḳâlu nâḥen mâ-nikbâl, hazzelemâ ġarîbvâ, mâ neṭîḳ nesauwîu sulṭân ʿala stambûl. wakâmu ḫâban âzzâlemâ wạṯâni jôm fâllâtu aṭṭeir. arġân (*Anm.* 1) rāḥ ḳôʿed ʿala râs zelemet âlleḏi aker-râs eṭṭeir wạkâmû sanwôhû sulṭân. wa'aḫuhu âlleḏi akâl fûwâd eṭṭeir baka kill-enhâr jenâm wajiḳʿad menâṣṣubeḥ jira taḥt râsu ḫâmsemit ḳirš. wâljehudi wạlmara ġau ila stambûl. assulṭân šâf eljehudi ʿarafû ḳâllu eiš eddanwer. ḳâl ġîtû edanwir fi bâlbelâd. ḳâllu eiš marâje maʿak. ḳâl hadi ḥûrmetî. ḳâllu ja menâfiḳ ʿâla-mâ tekḏib. ḳâllu leiš, âna mâ-ekḏib. ṣâḥ ila-lmâra wâḳâl-laha eiš eddanwerîn. ḳâlitlû âna edanwir ʿala ulâdî. ḳâlla uladeki eimâd-ġau. ḳâlitlu ṣarlen mukdâr ḫâmst-ûšhûr. ḳâl wankân ânti areiti ulâdeki taʿreffîn. ḳâlet naʿam. wạṣâḥ zâlâmâ min-awâdimu wạḳallû wâddi elḥûrme ḥôṭṭa âlbeit uwâddi haljehudi ḥôṭṭu fi beit bâḳka. wạṣâret elmêsâ wạ-

---

Die Knaben aber waren unterdessen bis nach Stambul gelangt. Gerade als sie dorthin kamen, war der Kaiser von Stambul gestorben, und man liess den Vogel los; derjenige, auf dessen Kopf er sich niedersetzen würde, sollte Kaiser werden. Der Vogel aber setzte sich auf das Haupt der Person nieder, welche den Kopf des geschlachteten Vogels gegessen hatte. Die Einwohner von Stambul indessen erklärten, sie seien damit nicht einverstanden; denn jener sei ein Fremder, man könne ihn daher nicht zum Kaiser über Stambul ernennen. Sie brachten deshalb den Betreffenden in ein Versteck und liessen Tags darauf den Vogel wieder fliegen. Dieser aber liess sich noch einmal auf das Haupt der Person nieder, welche den Vogelkopf gegessen hatte; nun ernannte man den Jüngling zum Kaiser. Sein Bruder aber, welcher das Herz des Vogels gegessen hatte, fand jeden Tag, wenn er in der Frühe aufstand, unter seinem Kopf fünfhundert Groschen.

Nach diesen Ereignissen kam der Jude mit der Frau nach Stambul; der Kaiser traf dort den Juden und fragte ihn: „Zu welchem Zwecke reisest du?“ „Ich bin gekommen, um in diesem Lande umherzureisen“. „Was hast du da für eine Frau bei dir?“ fragte der Kaiser. „Das ist m e i n e Frau“, erwiderte jener. Da sprach der Kaiser: „O du Heuchler! warum lügst du?“ „Wie so?“ fragte jener, „ich lüge nicht“. Da liess der Kaiser die Frau rufen und fragte sie, zu welchem Zwecke sie umherreise. „Ich suche meine Kinder“ antwortete sie. „Wann sind sie von dir weggegangen?“ fragte jener. „Ungefähr vor fünf Monaten“, erwiderte sie. „Und wenn du deine Kinder triffst, wirst du sie dann erkennen?“ fragte er. „Ja freilich“, antwortete sie. Da rief der Kaiser einen seiner Diener und befahl ihm, die Frau wegzuführen und in seiner

baʿaṭūlin ʿašá. waṣār ṭāni jōm sauwa-ssulṭān miǵlis waǵābān ila -lmiǵlis. ḳāl lilj ehūdi ʿaleiš eddauwir ḳūlli-lḥaḳ(ḳ) illa aḳṭaʿ rāsek. ḳāl-lahu adauwir maʿ-hālḥūrma ʿala ulādeha. wāḥid akar-rās eṭṭeir uwāḥid akal-fuwād aṭṭeir. waǵāb ālḥūrma ḳāl ḳerili ālḥaḳ(ḳ) illa aḳṭaʿ rāsekī. ḳālitlu edauwir ʿala ulādi. ḳālla lekāneiš. ḳālet kān fīʼu ʿōnna ṭeir wadabaḥna-ṭṭeir. wēḥid akar-rās eṭṭeir uwēḥid akal fuwād eṭṭeir. ḳāllā wida areiti ulādki eiš etsauwein fīʼin. ḳālet adbāḥen weṭālʿa rās eṭṭeir ufuwād eṭṭeir min-ǵōfen. āmar essulṭān ʿaleijin ḳāl hādi ūmmi iḳtilūʼa welj ehūdi iṣlebūhu. waǵa āl(l)āb min elḥōǵ(ǵ) waṃá ará-hād fī-ālbeit ǵeir eǵǵērije. ḳāllā ani-lḥatún. ḳālet maʿrif. ani aṭṭeir. ḳālitlu elḥātūn dabaḥōtu wamōʿerif eir-rāhet. waḳām errāǵil bāʿ ālbeit ubāʿ ālmal waḥad ǵērietu maʿu wabaḳa idauwer ʿalālmāra wālulād. rāḥu wuṣelu ila stambūl daḥalū estambūl baḳau idauwerūn fihāssūḳ wajōm elwāḥid essulṭān ṭalaʿ ʿalassūḳ wa'arā abūhu fī hāssūḳ. ḳāl ila ḫizmetkāru rōḥ

Wohnung ihr Unterkunft zu geben, den Juden jedoch in ein besonderes Zimmer zu bringen. Als es Abend wurde, schickte man ihnen ihr Essen. Am folgenden Tage versammelte der Kaiser seine Räthe und liess die beiden Personen vorführen. Nun befragte er den Juden: „Zu welchem Zwecke reisest du? sage mir die Wahrheit, oder ich lasse dir den Kopf abschlagen“. Jener erwiderte: „Ich suche mit dieser Frau zusammen ihre Söhne, weil der eine derselben den Kopf, der andere das Herz des Vogels gegessen hat“. Hierauf liess er die Frau herbeischaffen und befahl ihr: „Gestehe mir die Wahrheit, oder ich lasse dir den Kopf abschlagen“. „Ich suche meine Söhne“, erwiderte sie. „Warum dies?“ fragte der Kaiser. Da erzählte sie: „Wir besassen zu Hause einen Vogel; den liessen wir schlachten; einer der Söhne hat den Kopf, der andere das Herz des Vogels gegessen“. Nun fragte der Kaiser: „Wenn du deine Söhne findest, was willst du dann mit ihnen thun?“ Sie antwortete: „Ich will sie umbringen, um den Kopf und das Herz des Vogels aus ihrem Leibe zu nehmen“. Da entschied der Kaiser: „Diese hier, die meine Mutter ist, soll man hinrichten, den Juden aber kreuzigen“.

Inzwischen war der Vater von seiner Wallfahrt wieder nach Hause zurückgekehrt. Als er Niemand im Hause vorfand, ausser der Sclavin, fragte er diese: „Wo ist meine Frau?“ „Ich weiss es nicht“, antwortete jene. „Wo ist der Vogel?“ „Die Frau hat ihn schlachten lassen und ist weggezogen; ich weiss nicht wohin“. Da verkaufte der Mann sein Haus und seine Habe, nahm die Sclavin mit auf die Reise und begann seine Frau und seine Knaben zu suchen. So kamen sie auch nach Stambul; daselbst spazirten sie auf dem Bazar herum. Eines Tages ging der Kaiser ebenfalls in den Bazar und begegnete dort seinem Vater. Da befahl er seinem Leibdiener, ihm zur Nachtzeit jenen Mann in seine Wohnung

ǵîb hâda-zzelemā elleila jiǵi ila ʿandinā warāḥ ḫalf errigāl waḳal lihu sidī āssulṭān jaḳul elleile tiǵi laʿandinā. ḳāl-lahu ana māǵi. warāḥ āzzālemā īla ʿand essulṭān waḳāl-lahu mā-jiǵi. ḳāl-lahu rōḥ marret luḫ warāḥ waḳām ǵa maʿu waḳāl-lahu min-ēin ānt. ḳāllu āna min bᵉlād eššārḳ. weš eddauwer hōn. ḳāllu āna edauwir ʿala ulādi waʿala marati. ḳāllu ulādek īla areitūn taʿrifōn ḳāl naʿam aʿrifōn. waḳallu eš nišān-lik fīn. ḳāl lêhi fīn nišān ʿala kitf ibni ᵉlkᵉbīr fīʿn šāme waʾibni-zzeǵīr ʿala jeddu-ljisār fīʿn šāme. kāšaf kitfu waḳāllū hāda kitfi. ḳāllu ṣaḥīḥ āntᵉ ibni. waǵā ibnu ezzaǵīr warauwa nišānu. waḳāl lêhin āntin ulādi waʾein ūmmᵉkin. ḳālū ūmmᵉnā ḳatalnāha. waḳām tāni jōm errāǵil ḳāl īla-ssulṭān waʾīla ibnu ezzaǵīr ḳāl taʿau tāǵauwizkin. ḳālū nāḥᵉn mā nᵉǵauwāz, taʿān īnta ūḳʿud fī mōḍaʿna sulṭān wanāḥᵉn nᵉdauwer lina ʿala niswān. wuṣār ᵉtāni jōm ḳōrᵉd abū'ūn sūlṭān wuhōnne ḳāmū righu kil(l) wāḥid faras waṭalaʿu jᵉdauwᵉrūn bᵉhaccōl hāda. ṭalaʿu rāḥu. ibᵉn ālᵉgbīr ara ǵazāle warāḥ ḫalf elǵazāle jimsik elǵazāle,

---

zu bringen. Der Diener ging dem Manne nach und sprach zu ihm: „der Kaiser lässt dich auffordern, diese Nacht in unsern Palast zu kommen". „Ich mag nicht kommen", erwiderte jener. Da ging der Diener zum Kaiser und richtete ihm dies aus. Der Kaiser aber befahl dem Diener, ein zweites mal zu ihm zu gehen. Dies that der Diener, und nun kam der Mann mit ihm. Da fragte ihn der Kaiser: „Woher bist du?" „Aus den östlichen Provinzen", erwiderte jener. „Was suchst du hier?" fragte er. „Ich suche meine Kinder und meine Frau", antwortete jener. „Wenn du deine Kinder antriffst, wirst du sie dann erkennen?" fragte der Kaiser. „Ja freilich!" erwiderte der Mann. „Was hast du denn für Kennzeichen an ihnen?" „Die Kennzeichen, die ich an ihnen suche, sind die: mein älterer Sohn hat an der Schulter, und mein jüngerer Sohn an der linken Hand ein Mal". Da entblösste der Kaiser seine Schulter und wies sie ihm vor. „Wahrhaftig! du bist mein Sohn", rief der Vater. Hierauf kam der jüngere Sohn und wies ihm sein Mal. Da sagte der Mann: „Ja, ihr seid meine Kinder; wo ist denn aber eure Mutter?" „Die haben wir hinrichten lassen", erwiderten jene.

Am folgenden Tage schlug der Mann dem Kaiser und seinem jüngeren Sohne vor, er wolle ihnen Frauen verschaffen. Sie aber antworteten: „Wir wollen uns nicht verheirathen lassen; komm, nimm unsern Platz als Kaiser ein, wir wollen selber ausziehen, uns Frauen zu suchen". Tags darauf nahm ihr Vater seinen Platz als Kaiser ein, und die Jungen brachen auf. Jeder von ihnen setzte sich auf ein Pferd; sie zogen weg und streiften in der Wüste umher; da erblickte der ältere Sohn eine Gazelle und sprengte ihr nach, um sie zu fangen; er wollte ihr bald von dieser Seite, bald von jener Seite beikommen, konnte sie aber nicht ein-

hēn ta-jimsika uhōn ta-jimsikā umo iṭiḳ ʿalēʾa ila men-ṣāret elmēsā wulġazāle ḳuddamu umó-iṭiḳ ʿalēʾa. ṣāret billeil alġazāle ḳālit-lu jā-ʿab(b) ʿahzāda taʿān awaddīk maʿī ila beitnā. ḳāllu ein beitkūn. ḳālit ḳarīb. warāḥ maʿa wuṣelu ilā-lbeit waṣāḥet ʾimma waḳālet taʿei ibᵉn essulṭān ġā-leina waġit al(l)ūm(m) waḳālet ja -ahla waja-marḥaba fī ibᵉn essulṭān. wadābaḥu-lu ġaname wateʿaššā wāl(l)ūm(m) ḳālitlu jā ibᵉn essulṭān bᵉšāneiš ġīt eddanwer fī-haccōl. ḳālla ġītu ʿbḳaul allāh wabḳaul errasūl aṭlub bintki bᵉšān-aḫūi. ḳālitlu binti bint sulṭān albār(r) wuʾinta ibᵉn sulṭān stambūl, rūḥ ila ʿānd abūk wahalli jiġi abūk wajᵉġamu nās maʿu jiṭlᵉbūn. riġaʿ tāni jōm ġā lᵉʿand abūhu waʾabūhu ḳāl-lahu jā ibni ein bakeit. ḳāl-lahu rūḥtu ṭalabtu ʿarūs ila aḫūi. ḳāllu ani aḫūk. ḳāllu mā -ʿāndi ḫabar min-aḫūi. ḳāllu rūḥ danwer ʿal-aḫūk waṭalaʿ warāḥ idauwir ʿal-aḫūhu wušāf aḫūhu waḳāl-lahu jā aḫūi ein bakeit ḳāl -lahu rūḥtu aṭlúblek ʿarūs. ḳāllu minhi elʿarūs. ḳāllu bint sulṭān albār(r). ḳāllu ana eiḍa rūḥtu ṭaláptu-lek ʿarūs. ḳāllu minhi elʿarūs. ḳāllu bint sulṭān elhind. waġau ila ʿand abūʾūn waḳālu

---

fangen. So wurde es Abend, und die Gazelle lief immer noch vor ihm weiter, ohne dass er im Stande war ihr beizukommen. Als nun die Nacht eintrat, redete die Gazelle ihn an: „O junger Prinz, komm nur; ich will dich zu unserer Wohnung führen". „Wo ist eure Wohnung?" fragte er. „In der Nähe", antwortete sie. Da ging er mit ihr zu der Wohnung. Dort rief die Gazelle ihrer Mutter: „Komm! der Prinz will uns besuchen!" Nun kam die Mutter und rief: „Gruss und Willkommen dem Prinzen!" Hierauf schlachteten sie für ihn ein Schaf. Nachdem der Prinz gespeist hatte, fragte ihn die Mutter: „Zu welchem Zwecke streifst du in dieser Steppe umher?" Jener erwiderte: „Ich komme, um nach der Satzung Gottes und seines Profeten deine Tochter für meinen Bruder zur Ehe zu begehren". Da sagte sie: „Meine Tochter ist die Tochter des Kaisers des Festlandes, und du bist der Sohn des Kaisers von Stambul; gehe zu deinem Vater und heisse ihn mit Gefolge hierher kommen zur Brautwerbung". Am folgenden Tage machte sich der Prinz auf den Heimweg und kehrte zu seinem Vater zurück. Dieser fragte ihn wo er gewesen sei. „Ich bin für meinen Bruder auf die Brautwerbung gegangen", erwiderte jener. „Wo ist denn dein Bruder?" fragte der Vater. „Ich weiss nichts von ihm". „So geh und suche ihn", befahl ihm der Vater. Da ging er weg, um seinen Bruder aufzusuchen. Unterwegs traf er ihn. Da fragte ihn der Bruder: „Wo bist du gewesen?" „Ich bin für dich auf die Brautwerbung gegangen", erwiderte er. „Wer ist denn die Braut?" „Die Tochter des Kaisers des Festlandes". Da sprach jener: „Auch ich habe für dich um eine Braut angehalten". „Wer ist denn die Braut?" fragte dieser. „Die Tochter des Kaisers von Indien". Hierauf kamen sie zu ihrem Vater und sagten zu ihm: „Wenn du uns zu verheirathen wünschest, so halte

ila abu'ūn jā abūna inkān terīd dzawwiğna ḳūm ūṭlub lina hal-ʿarā(j)is wāḥeda bint sulṭān elhind wawāḥeda bint sulṭān elbār(r). ḳām baʿat maktūb ila sulṭān elhind beḳa beḳaul allāh jekūn taʿṭi bintek ila ibni elkebīr. wabaʿat maktūb ila sulṭān elbār(r) jekūn taʿṭi bintek ila ibni ezzaġir. wareğğaʿu lehu ḫabar mā-naʿṭi. essulṭān ḳal luladu ḳāl taʿan jā ulādi tāḫed likin ġeir niswān. ḳālu mā-niḳbal. ḳām sauwa ʿasker ʿala sulṭān elhind wajerīd jeğīb bintu bezzōr waṣār ḳauġā bēn essulṭān lesulṭān elhind waḥaka muḳdār arbaʿat eshur elḳauġā wabaʿda ġō menālḳauġa waḳām ibn essulṭān warāḥ ila-ʿand sulṭān elhind wabaṭ(ṭ) seifū fi rūḳbetū waḳāl-lahu ana ğitu teḳtilni kēfek wataʿṭīni bintek kēfek. ḳāllu madām ğīt ila beiti mā-baḳa ʿaleik zawāl. ḳāllu erīd minnek arbeʿīn ḥimel ḏahab wa'erīd minnek arbeʿīn ġezāle wa'erīd minnek arbeʿīn tāzije warīd minnek sābʿain (*Anm.* 2) taʿṭīk bintī. wariğeʿ elwālād ila ʿand abūhu waḳāl-lahu essulṭān ṭalab minni hāššei. ḳāl-lahu ma-aḳder auğīd elġazāl walā-auğīd essbuʿa. ḳāl-lahu ibnu jā bāba ana arōḥ edḫul ʿala sulṭān elbār(r) wa'aḫalli jauğidli elġazāl

für uns um diese Bräute an: die eine ist die Tochter des Kaisers von Indien, und die andere die Tochter des Kaisers des Festlandes". Da schickte der Vater ein Schreiben an den Kaiser von Indien des Inhalts, er möge nach der Satzung Gottes seine Tochter seinem älteren Sohne zur Frau geben, und an den Kaiser des Festlandes schickte er ein Schreiben des Inhaltes, er möchte seine Tochter seinem jüngeren Sohne zur Frau geben. Die beiden Kaiser jedoch schickten abschlägige Antwort. Da schlug der Kaiser seinen Söhnen vor, andere Weiber zu suchen; sie aber waren nicht damit einverstanden. Nun brachte der Kaiser ein Heer gegen den Kaiser von Indien zusammen, um ihm seine Tochter mit Gewalt wegzunehmen, und es kam zum Kriege zwischen dem Kaiser und dem Kaiser von Indien. Nachdem der Krieg vier Monate gedauert hatte, kehrten beide in ihr Land zurück; der jüngere Prinz aber machte sich auf und reiste zum Kaiser von Indien. Bei ihm angekommen, legte er das Schwert an seinen Nacken und sprach: „Ich bin hierher gekommen; wenn du mich tödten willst, so kannst du es; wenn du mir aber deine Tochter zur Frau geben willst, so ist das auch nach deinem Belieben". Da sprach jener: „Da du nun hierher zu mir gekommen bist, so bleibt mir dir gegenüber kein Ausweg; aber ich verlange von dir vierzig Lasten Gold, vierzig Gazellen, vierzig Jagdhunde und zwei Löwen; dann will ich dir meine Tochter zur Frau geben". Hierauf kehrte der Jüngling zu seinem Vater zurück und berichtete ihm, was der Kaiser von ihm verlangt habe. Der Vater antwortete: „Die Gazellen und die Löwen weiss ich nicht aufzutreiben". Sein Sohn aber schlug vor, er wolle zum Kaiser des Festlandes gehen und ihn ersuchen, die Gazellen und die Löwen aufzutreiben. Da brachen die beiden

wajauǵidlī esbūʿa. waḳāmū āluläd eṯneinin rāḥū īla ʿand sulṭān ālbār(r) waḳālū-lahu nāḥᵉn ǵīnā īla ʿandek bᵉḳaul-allah uḳaul errasūl te-taʿṭīnā bintek wāš-mā tᵉrīd nāḥᵉn ḳuddāmek. ḳallin mādām ǵītin īla beitī mā-baḳa ʿaleikin zawāl, lākin ᵉrīd minnᵉkin arbᵉʿīn ḥimᵉl ḏahab warbᵉʿīn faras aʿṭīkūn bintī. ḳālūlu mā jᵉḫālif ʿala rāsna. rigᵉʿū ǵau īla ʿand abūʾūn waḳālūlu aʿṭīnā arbᵉʿīn ḥimᵉl ḏahab waʾaʿṭīna arbᵉʿīn faras ᵉurōḥ ᵉnǵīb bint sulṭān ālbār(r). ḳām abūʾun aʿṭāʾun arbᵉʿīn ḥimᵉl ḏahab warbᵉʿīn faras urāḥu waḳaṭaʿu ennikāḥ waǵābu ᵉlmara. wabn-essulṭān elwāḥid baḳa ʿand sulṭān elbār(r) ḳāl-lahu ja ibnī leiš mā-tᵉrūḥ. ḳāllu āna mā arūḥ. ḳāllu leiš. ḳāllū ᵉrīdlī minnak arbᵉʿīn ǵazāle warbᵉʿīn tāzīje warbaʿ sᵉbūʿa. ḳāllu bᵉšān-eiš. ḳāllū arōḥ ᵉwaddīʾin īla ʿand sulṭān elhind wāna ᵉǵībli mara. baʿaṯ sulṭān ālbār(r) misik-lahu arbᵉʿīn ǵazāle waʾarbᵉʿīn tāzīje waʾarbaʿ sᵉbūʿa waǵābin uǵā watalālu arbᵉʿīn ḥūmel ḏahab uwaddāhun īla ʿand sulṭān elhind warāḥ waḳaṭaʿ ānnikāḥ waǵāb bint sulṭān elhind waṯᵉzauwᵉǵū elluḫwa-ṯneinin wawuṣᵉlu lamurādin.

Söhne mit einander auf und reisten zum Kaiser des Festlandes; dort angekommen sprachen sie zu ihm: „Wir kommen dich zu bitten, uns nach der Satzung Gottes und seines Profeten deine Tochter zu geben; wir wollen alles thun, was du nur wünschest". Da sagte jener: „Da ihr in meine Wohnung gekommen seid, so bleibt mir nun euch gegenüber kein Ausweg; aber ich verlange von euch vierzig Lasten Gold und vierzig Stuten; dann will ich euch meine Tochter geben". In diese Bedingung willigten jene ein, kehrten sofort zu ihrem Vater zurück und baten ihn, er möge ihnen vierzig Lasten Goldes und vierzig Stuten geben, damit sie die Tochter des Kaisers des Festlandes holen könnten. Da gab ihnen ihr Vater das Geforderte; sie zogen weg, brachten die Heirath in's Reine und holten die Frau. Der eine Prinz aber blieb bei dem Kaiser des Festlandes, bis ihn dieser endlich fragte, warum er nicht abreise. „Ich mag nicht abreisen", erwiderte jener. „Warum"? fragte der Kaiser. „Ich wünsche, du mögest mir vierzig Gazellen, vierzig Jagdhunde und vier Löwen schenken". „Wozu dies?" fragte jener. „Ich möchte sie dem Kaiser von Indien bringen und mir eine Frau holen". Da schickte der Kaiser des Festlandes und liess vierzig Gazellen, vierzig Jagdhunde und vier Löwen fangen. Diese nahm der Prinz in Empfang; dann nahm er vierzig Lasten Gold und brachte alles dem Kaiser von Indien. Hierauf schloss er die Heirath und nahm die Tochter des Kaisers von Indien mit sich und hielt mit ihr Hochzeit. So hatten nun beide das Ziel ihrer Wünsche erreicht.

V.

kān fi'u sabᵉʿ waḳām min-beitu irōḥ idauwer ficcōl wa'ara sabᵉʿ fi-eṭṭᵉrīḳ ḳallu jā-ḫūi šū ḳāʿed tᵉsauwi haun. ḳallū ana ästenīṭ ʿaddinja. ḳallu šū fi'u fiddinja. ḳallū taʿān netᵉḫāwa āna wāntek aḥkīk aš-fi'u fiddinja. ᵉtḫāwau maʿ-baʿḍin. ḳallū eḥkīni šū fi'u fiddinjā. ḳāl eljōm nᵉrūḥ āna wāntek. ḳallu fi'u ḳuddāmna ḏīb jᵉrīd jᵉnīk ümm elḳāḍi. ümm elḳāḍi mā-tiḳbāl waǵā (*Anm.* 3) -ṯṯaʿlab nāka ḳabl-eḏḏīb uǵā (e)lḳāḍi ümmū ḳālitlu jā ibni elḳāḍi ǵa-ṯṯaʿleb nākni ḳālli (*Anm.* 4) ḳūmi waddein-iššārᵉʿ. rāḥu ʿalaš-šārᵉʿ waḳāllin aššarᵉʿ šū tᵉridūn. ümm elḳāḍi ḳālit āna-ṯṯaʿleb ǵā nākni wuṯṯaʿleb ḳāl tekḏibīn waḳālet ʿindi šāhid eḏḏīb. waǵābu -ḏ(ḏ)īb waḳāllu jā-ḏīb ṣaḥīḥ eṭṭaʿleb nāk umm elḳāḍi. ḳallu waḳt ana-lanikta umm elḳāḍi eṭṭaʿleb nāka. elḳāḍi ḳāllin rūḥu lᵉʿand essabᵉʿ jišraʿ beinkūn. rāḥu lᵉʿand essabᵉʿ waḥakauhu wassabᵉʿ ḳāl lümm elḳāḍi taʿāi ḫᵉḏīni wāna aḥrāš-leki. ḳāmet aḫaḏet elḳāḍi wa-šāraʿ ʿalaṭṭaʿleb waḏḏīb baʿen kil(l)-wāḥid jᵉǵiblahu ḫamsīn ǵazāla

---

Es war einmal ein Löwe, der ging von Hause weg um in der Steppe umherzustreichen. Unterwegs traf er einen andern Löwen und fragte ihn: „Was thust du denn hier?“ „Ich horche dem Laufe der Welt zu“, antwortete dieser. „Was giebt es denn im Laufe der Welt?“ fragte der erstere. „Komm!“ schlug der zweite Löwe vor, „wir wollen uns verbrüdern; dann will ich dir sagen, was es auf der Welt giebt“. Als sie nun mit einander Brüderschaft gemacht hatten, sagte der erstere: „Nun, so sage mir doch, was es auf der Welt giebt?“ Jener antwortete: „Heute wollen wir miteinander des Weges gehen“. Darauf erzählte er ihm: „Es lebt da in der Nähe ein Wolf, der wünscht die Mutter des Richters zu haben; aber sie will nichts von ihm wissen. Da kam der Fuchs ihm zuvor und that ihr Gewalt an; als nun der Richter nach Hause zurückgekehrt war, erzählte sie es ihrem Sohne, der Fuchs habe so gefrevelt und sie aufgefordert, ihn nur zu verklagen. Nun gingen sie vor Gericht. Als aber die Mutter des Richters ihre Klage vorbrachte, sagte der Fuchs einfach zu ihr: „Du lügst“. Sie jedoch berief sich auf den Wolf als Zeugen. Da holte man den Wolf her und fragte ihn: „Ist es wahr, hat der Fuchs der Mutter des Richters Gewalt angethan?“ Der Wolf aber sagte: „Als ich der Mutter des Richters Gewalt anthat, war mir der Fuchs bereits zuvorgekommen“. Da schickte der Richter die Parteien zum Löwen, damit dieser ihren Streit schlichte. So gingen sie nun zum Löwen und setzten ihm den Fall auseinander. Der Löwe aber schlug der Frau vor, sie solle ihn zum Manne nehmen, dann wolle er den Rechtsfall zu ihren Gunsten entscheiden. Damit erklärte sie sich einverstanden; in Folge davon that der Löwe den Spruch, der Fuchs und der Wolf sollten ihm ein jeder fünfzig Gazellen, fünfzig Windspiele und fünfzig Hunde bringen, dann

waḫamsin taxija waḫamsin kelb wajâšî ʿalei. wạrâḥû eddîb wạttaileb šạbaṭu lihin ġanam uǵâb eṭṭaileb šâdd elġanam (*Anm.* 5) ḏabaḥ elġanâm wạšâddin fi-mạṣûṣu wabaḳa idauwer fi-eccôl. waǵau ettâzijât wạlᵉklâb ʿala-rîḥet ellaḥᵉm wạddîb jimsik ettâzijât wạlᵉklâb wạwaddau'in ʿala-ssâbᵉʿ. ḳâllin baḳeitu ᵉrîd minkin ḫamsin ġazâla wạḫallîkin tᵉrûḥûn ʿalâ âhᵉlkin. wạṭṭaʿleb ḳâl lâmm elḳâḍi jâ ja bellâᵉt elair âna mâliktûki leiš tᵉʿadᵉbîni halšôḏâh. ḳâlitlu -ssâbᵉʿ jaʿref. wạrâḥu ʿalaccôl jimsikûn elġazâl wạzâraʿu ḥônṭa wạǵô elġazâl lᵉbein elḥônṭa wᵉmisᵉku elġazâl wạǵâbûhôn ila-lḳâḍi. waḳallin rûḥu ilâ beitkin. wạrâḥû fi-ᵉṭṭariḳ arau dibbe wạṭṭaileb misik eddibbe unâka. waǵa-ddîb ʿaleijû waḳallu ja aḫû'i ṭaʿleb ǵ tᵉsauwi. ḳallû anik eddibbe. ḳallû âna aǵi anik eddibbe maʿak. ḳallu jâ aḫû'i abzaʿ minnek. ḳallû mâ aḳûr(r). ḳallû taʿân nîkâ nâk eddibbe eddîb urâḥû waǵit eddibbe štekât ʿând-elḳâḍi (*Anm.* 6) wạḳâlet eddîb waṭṭaʿleb nâkûni. wạbaʿeṯ ǵâb eddîb wạṭṭaʿleb ḳâllin leiš niktin eddibbe. ḳâlu mâ niknâha. ḳâl leddibbe rôḥ ᵉǵîbîleki šawâhid. rûḥet ǵâbet essâbᵉʿ. ḳâlitlu ʿala ḥaẓẓek ubaḫtek ânta tᵉstiniṯ ʿalalarḍ nâkûni-ddîb waṭṭaʿleb, mâ nâkûni. ḳâlla inkân

---

wolle er ihm begnadigen. Da gingen der Fuchs und der Wolf hin und stahlen einige Schafe; der Fuchs aber knebelte sie, tödtete sie und band sie sich an den Schwanz; so streifte er in der Steppe umher. Da liefen die Windspiele und Hunde dem Geruche des Fleisches nach; der Wolf aber fing sie, und die beiden brachten sie zum Löwen. Dieser sagte: „Nun will ich von euch also noch fünfzig Gazellen haben; dann will ich euch erlauben, nach Hause zurückzukehren.“ Der Fuchs aber sagte zur Mutter des Richters: „O du schlechtes Weib! ich habe dich doch in meiner Gewalt gehabt; warum bringst du mich nun in solche Verlegenheiten?“ Sie jedoch antwortete bloss: „Der Löwe weiss darum“. So gingen nun jene beiden in die Steppe, um die Gazellen zu fangen. Um dies zu erreichen, säten sie Waizen; da kamen die Gazellen herbei, um zu fressen; sie fingen sie und brachten sie dem Richter. Da erlaubte ihnen dieser, nach Hause zurückzukehren.

Unterwegs aber trafen sie eine Bärin; diese ergriff der Fuchs und that ihr Gewalt an. Da kam der Wolf herbei und wollte es ebenfalls thun. Aber der Fuchs sagte zu ihm: „Freund! ich fürchte mich vor dir“. „Ich will es gewiss Niemand sagen“, versprach der Wolf. Da liess es der Fuchs zu. Als sie nun aber weggegangen waren, ging die Bärin sich beim Richter beklagen, dass der Wolf und der Fuchs ihr Gewalt angethan hätten. Der Richter aber liess diese holen und stellte sie zur Rede; sie jedoch läugneten die Sache ab. Da forderte der Richter die Bärin auf, Zeugen herbeizuschaffen. Die Bärin ging zum Löwen und sagte zu ihm: „Du hörst ja auf das, was in der Welt vorgeht; ich beschwöre dich, so wahr es dir wohlgehen möge, haben mir der Wolf und der Fuchs Gewalt angethan oder nicht?“ Jener antwortete: „Wenn

taḥᵉḏjini šhâdetki. ḳalet ahedak waǵa-ssabᵉᵉ lᵉʿand-elḳâẓi waḳallu ana šâhâd eḏḏîb waṯṯaʿleb nâku-ddîbbe. waḳâm elḳâẓi ḳaṭaʿ lâḏ-dîb waṯṯaʿleb ḳâllin erîd minkin ḥalîb sâbᵉᵉ (Anm. 7) fi ǵild sâbᵉᵉ ʿala sâbᵉᵉ mᵉḥammâl waʿisôḳu sâbᵉᵉ. waṭalaʿu eḏḏîb waṯ-ṯaʿleb wadauweru fi-hâccôl waḏḏîb ḳal lâṯṯaʿleb ânt-rôḥ fi-hâṭṭarîḳ wâna tarôh fhâṭṭarîḳ warâḥ eḏḏîb dauwar wamâ-ara ši. waṯṯaʿleb râḥ ara sâbᵉʿa waǵᵉâna ḳalitlu taʿân ṭajjilmi eš ᵉtᵉrîd aʿṭîk. ḳâlla ana ᵉlḥakîm waʿâna-ṭṭabîb. ṭajjâha ḳâlitlu eš ᵉtᵉrîd. ḳâlla erîd ḥalîb ᵉsâbᵉᵉ fi-ǵildᵉ sâbᵉᵉ ʿala sâbᵉᵉ mᵉḥammâl. waǵâb elḥalîb waǵa lᵉʿand elḳâẓi waʿara ᵉḏḏîb ʿand-elḳâẓi maḥbus waḳallu ǵît aḥûʾi. ḳallu naʿam ǵîtu âna afûk(k) nâfsî ma afûkkâk. warâḥ leʿand-elḳâẓi eṯṯaʿleb waḳallu hâḏa elḥalîb. waḳâl ani eḏḏîb lâǵâb ḥalîb. ḳallu ᵉḏḏîb mâ-ǵâb. ḳâllu ânt-rôḥ ujibḳa-ḏḏîb maḥbûs. eḏḏîb ḳâl lâlḳâẓi aʿṭîni mûhla ʿašrîn jôm aǵîb elḥalîb. ḳâllu aʿṭîni kefîl. ḳâl lâddibbe kfâlîni ḳalet ana-mâ ôkfâlâk. wabaʿeṯ ǵâb-lahu ḏîb kᵉfîlu laʿašrîn jôm jᵉǵiblu ḥalîb. waṭalaʿᵉ râḥ eḏḏîb dauwer

---

du mich zum Manne nehmen willst, so will ich zu deinen Gunsten Zeugniss ablegen". Da sie einwilligte, so ging der Löwe zum Richter und legte dort Zeugniss ab. Auf dieses hin fällte der Richter über den Wolf und den Fuchs das Urtheil und sagte zu ihnen: „Ihr müsst mir bringen Löwenmilch in einer Löwenhaut, auf eines Löwen Rücken und den Löwen muss ein anderer Löwe geleiten". Da gingen der Wolf und der Fuchs weg und streiften in der Steppe umher; der Wolf aber schlug dem Fuchse vor: „Gehe du jenen Weg, und ich will diesen Weg gehen". Der Wolf ging, suchte hier und dort, fand jedoch nichts. Der Fuchs aber traf eine kranke Löwin; diese rief ihn an, indem sie sprach: „Komm, heile mich; dann will ich dir geben, was du verlangst". „In der That", erwiderte der Fuchs, „ich bin Arzt und Heilkünstler". Als er sie wieder gesund gemacht hatte, fragte sie: „Was verlangst du?" Er antwortete: „Ich wünsche Löwenmilch in einer Löwenhaut von einem Löwen getragen". Da erhielt er die Milch und kehrte damit zum Richter zurück. Dort fand er den Wolf, der vom Richter in's Gefängniss geworfen war; der sagte zu ihm: „Bist du endlich gekommen? Bruder!" Er aber antwortete: „Freilich bin ich gekommen, aber bloss um mich selbst frei zu machen; dich mag ich nicht auslösen". Hierauf ging der Fuchs zum Richter und brachte ihm die Milch. Dieser fragte: „Wo ist der Wolf, der die Milch hätte bringen sollen?" „Der Wolf hat keine gebracht", erwiderte der Fuchs. Da sagte der Richter: „So geh du deines Weges; der Wolf aber muss im Gefängniss bleiben".

Darauf bat der Wolf den Richter um eine Frist von zwanzig Tagen, damit er die geforderte Milch holen könnte. Der Richter aber verlangte, er solle ihm einen Bürgen stellen. Da bat der Wolf die Bärin, für ihn Bürgschaft zu leisten; sie aber verweigerte es ihm. Nun liess er einen Wolf rufen, der für ihn Bürgschaft

wamá-ḳatá wąharāb eddīb. walḳāẓi baʿaṯ ḫabar ilā-ṭṭaʿleb jekūn eǵǵīb ǵemīʿ eṯṯaʿālib watiǵī ensauwi ʿasker ʿaladdīb. waǵa-ṭṭaʿleb wąǵāb ǵemīʿ eṯṯaʿālib mam wąḳallin rūḥu dauwerū ʿaladdīb wąǵebūhu niḳtelu. wąrahū dauwerū ʿaladdīb waʿaranhu kiṭālaʿ ʿala siǵara waḳālūlu ḳūm taʿān elḳāẓi-jṭlbek. ḳāl āna anīk ūmm elḳāẓi móǵī. wāriǵet elʿasākir min-ʿaladdīb ḳālū lälḳāẓi jeḳūl eddīb jenīk ūmmek umá-jīǵī. ḳāl-lehūn ḳūmū taʿau maʿī. rāḥu maʿu waʿaran-ddīb ḳāʿid fi-essèǵara. ḳālu ja-dīb ḳum-taʿān ôṭī ḥakkek. ḳāl āna māti. wąlāmmū ǵemīʿ ḥaṭab wąpuš wąharaḳu-ssiǵara. wąddīb hārāb wąǵā ḳabl-ālʿasker ila beit elḳāẓi waʿara ūmm elḳāẓi ḳaʿeda wąmisik nāk umm elḳāẓi wahārāb. wąǵā elḳāẓi min-elʿasker waʿara ummu tibkī. ḳallā ʿaleiš tibkein jāde. ḳalitlu ebki ʿaladdīb laǵā nākuī uraḥ. ḳallā einhū eddīb. ḳālet hassaʿ ḳuddāmkin nākuī uharab. ḳāl lāṭṭaʿleb taʿāl jā ṭaʿleb uḳʿād hōn ānt móẓáʿī waʿana ārkab erūḥ edauwir ʿala-ddīb. walḳāẓi rikib rāḥ waṭṭaʿleb ṣār móẓaʿ elḳāẓi wąḳām eṭṭaʿleb nāk ūmm elḳāẓi wahārāb. wal-

---

leistete, dass er binnen zwanzig Tagen die Milch bringen werde. Hierauf ging der Wolf fort, um die verlangte Milch herbeizuschaffen; als er jedoch keine auftreiben konnte, nahm er Reissaus. Der Richter aber schickte an den Fuchs Botschaft des Inhalts: „Könntest du wohl alle Füchse zusammenbringen? wir wollen ein Heer sammeln und gegen den Wolf zu Felde ziehen“. Da bot der Fuchs alle Füchse auf und befahl ihnen, den Wolf zu suchen und herbeizuschaffen, um ihn hinzurichten. Die Füchse suchten den Wolf und fanden ihn, wie er eben auf einen Baum gestiegen war; da forderten sie ihn auf, mitzukommen, da der Richter ihn zu sehen wünsche. Er aber erwiderte: „Eher will ich die Mutter des Richters zur Hure machen! ich komme nicht“. Da kehrten die Soldaten um und erzählten dem Richter, der Wolf habe so geredet. Der Richter aber befahl den Soldaten, mitzukommen; sie zogen aus und fanden den Wolf noch auf dem Baume sitzen. Nochmals forderte ihn der Richter auf, mit ihm zu kommen und seine Schuld zu berichtigen; aber er wollte nichts davon hören. Da lasen sie alle Brennholz und Gestrüpp zusammen und steckten den Baum in Brand. Der Wolf jedoch nahm Reissaus und lief schneller als die Soldaten es konnten, zur Wohnung des Richters; dort fand er dessen Mutter, that ihr Gewalt an und machte sich aus dem Staube. Als der Richter von seinem Zuge nach Hause kam, fand er seine Mutter in Thränen. Auf die Frage, warum sie weine, erzählte sie ihm, was geschehen war. „Wo ist denn der Wolf?“ fragte er. Sie antwortete: „Eben jetzt, bevor ihr gekommen seid, ist er hier gewesen und hat sich sodann aus dem Staube gemacht“. Da rief der Richter den Fuchs und sagte zu ihm: „Komm, Fuchs! setze dich an meinen Platz; ich will ausziehen, den Wolf zu suchen“. Der Richter stieg zu Pferde; während er aber abwesend war, that der Fuchs, den er an seine Stelle gesetzt hatte, seiner

ḳaṣi rāḥ misik eḏḏib ugābu ara umma tibki ḳallā ʿalēš tibkein. ḳālet abki ʿala-effandi laḫalleit ʿandi nākni urāḥ. ḳām ǵab eḏḏib aʿṭāhu leddibbe ḳatālitu warikib rāḥ idauwir ʿalāṯṯaʿleb wuraḥ ʿalāṯṯaʿleb kil-ḥafirlu mōṣaʿ filarḍ ʿamīḳ ḳāllu jā-ṯaʿleb effāndi-ṭlaʿ eruḥ lāššarʿ ana wāntek. ḳallu ana má-aǵi weiš jiǵi min-jeddak amāl. ḳallu ānta nikt ʿimmi, ḳūm taʿāl aʿṭi ḥaḳḳa. ḳallu má-aǵi. ḳām elḳāṣi ǵā ila-ʿand-āssabʿe waḳallu ettaʿleb ʿōṣi ʿalei. ḳām ǵāmmaʿ lahu ʿasker waʿaṭāhuwa. ǵau ʿala-beit eṯṯaʿleb nāmu hak elleile. ḳōʿed eṯṯaʿleb billeil šābaṭ ṣuwāl elʿasker kūllin waṭ-ṭiffāgin waḳaʿidu min-eṣṣubḥ umā jeraun lá ṣuwāl wala tfāng waḳāmu elʿasker rigʿu waḳālu lāssabʿe ḳūm sauwi lina ḥāl. waḳām essabʿe aʿṭāhin etfāng waʿaṭāhin ṣuwāl waǵa maʿin ila beit eṯṯaʿleb. waṯṯaʿleb baram min-ǵeir ṭarīḳ rāḥ ʿala-beit essabʿe waḳāl lumm āssabʿe ḳallu āna-ssabʿe baʿaṯni ābḳā ʿandki lāmān jirǵaʿ. wabaḳa ʿanda hāk elleile wanāka wahārab. waǵā essabʿe waʿara

---

Mutter Gewalt an und nahm sodann Reissaus. Unterdessen fing der Richter den Wolf und brachte ihn mit nach Hause; da sah er seine Mutter in Thränen. „Warum weinst du?“ fragte er sie. Sie erwiderte: „Ich weine über den Herren, den du bei mir gelassen hast, denn er hat mir Gewalt angethan und hat sich dann aus dem Staube gemacht“. Da übergab der Richter den Wolf der Bärin, und diese schlug ihn todt. Der Richter aber stieg wieder zu Pferde und zog aus, den Fuchs zu suchen; dieser hatte sich unterdessen ein tiefes Loch in den Boden gegraben. Als der Richter ihn fand, forderte er ihn auf, herauszukommen und sich ihm vor Gericht zu stellen. Jener aber rief: „Ich mag nicht herauskommen; thue was du willst!“ Der Richter warf ihm nun vor: „Du hast ja doch meiner Mutter Gewalt angethan; nun musst du kommen und Busse dafür bezahlen“. Der Fuchs aber wollte durchaus nicht herauskommen. Da ritt der Richter zum Löwen und klagte ihm, dass der Fuchs ihm nicht folgen wolle. Der Löwe sammelte Soldaten und übergab sie dem Richter. So zogen sie nun wieder vor die Höhle des Fuchses und legten sich davor schlafen. In der Nacht aber kam der Fuchs und stahl allen Soldaten die Schuhe und die Gewehre; als sie nun des Morgens aufwachten und weder ihre Schuhe noch ihre Gewehre fanden, machten sie sich auf den Heimweg. Sie baten den Löwen um Abhilfe; dieser schenkte ihnen neue Gewehre und Schuhe und zog selbst mit ihnen vor die Fuchshöhle. Unterdessen aber trieb sich der Fuchs auf Abwegen umher und kam zur Wohnung des Löwen. Dort fand er die Mutter des Löwen und sagte zu ihr: „Mich hat der Löwe geschickt; ich soll bei dir bleiben, bis er zurückkehrt“. So blieb er die Nacht bei ihr, that ihr Gewalt an und machte sich sodann aus dem Staube. Als der Löwe nach Hause zurückkehrte, fand

ummu tibki. ḳallā ʿalêš tibkein. ḳālet ābki ʿala rāǵil laḫallet ʿandi nākni urāḥ. waḳām riǵaʿ essābeʿ ʿala-beit ettaʿleb waʿara-ttaʿleb waḳāl-lahu ḳūm taʿān aʿṭīk ūmmi wamā eḳtilek. ḳallu eḫāf minnek teḳtilni. ḳallū lā teḫāf mā eḳtilek. waṭalaʿ ettaʿleb waǵā maʿu waṭālaʿ-lehu eklāb eddibbe waʾakalū-ttaʿleb. waḫakat eddibbe terīd ḥakkeha min-elḳāẓi walḳāẓi ḳāl ana-iš aʿṭīki mā ʿandi-šī. ḳāmet eddibba ǵāmaʿet eledebāb killehin wasauwet ʿasker ʿala-lḳāẓi waǵau elʿasākir jeḳtelūn elḳāẓi waḳām elḳāẓi hārab waraḥ ʿalassābeʿ waḳallu-ssābeʿ aiš terīd. ḳallū eddibbe ʿamelet ʿalei ʿasker. ḳallū ēš-leha ʿandek. ḳallū ettaʿleb ka-kinnāk eddibbe wana ḳatāltu-ttaʿleb. ḳallū lēš ḳatālt ettaʿleb. ḳallū nāk ūmmi ḳatāltūhu. ḳām essābeʿ misik elḳāẓi wabāʿātu ilā-ddibbe waḳāl lāddibbe kamā laḳatāl ettaʿleb ante-za-ḳtili elḳāẓi waḫūdi ḫaifki. waḳatalāt elḳāẓi ntekūlli ṭajjib.

---

er seine Mutter in Thränen. „Warum weinst du?“ fragte er sie. Sie erwiderte: „Ich weine über den Mann, den du mir beigegeben hast; denn er hat mir Gewalt angethan und Reissaus genommen“. Hierauf kehrte der Löwe zur Höhle des Fuchses zurück, fand den Fuchs und sprach zu ihm: „Komm! ich will dir meine Mutter zur Frau geben; ich will dir nichts Böses thun“. Der Fuchs erwiderte: „Ich fürchte, du möchtest mich umbringen“. „Fürchte dich nicht!“ sagte jener, „das thue ich nicht“. Da kam der Fuchs heraus und ging mit ihm; jener aber hetzte die Hunde der Bärin(?) auf ihn, und diese frassen den Fuchs auf. Nun aber verlangte die Bärin ihren Lohn von dem Richter; dieser jedoch sagte zu ihr: „Was soll ich dir geben? ich besitze nichts“. Da bot die Bärin alle Bären auf und sammelte ein Heer, um gegen den Richter zu ziehen. Als die Bären nun heranzogen, um den Richter umzubringen, ergriff dieser die Flucht und eilte zum Löwen. „Was wünschest du?“ fragte ihn dieser. Da erzählte er: „Die Bärin hat einen Trupp Soldaten gegen mich zusammengebracht“. „Was hat sie denn mit dir zu schaffen?“ fragte jener. Da erzählte der Richter: „Der Fuchs hatte der Bärin Gewalt angethan; darauf habe ich den Fuchs umbringen lassen“. „Warum hast du dies gethan?“ fragte jener. Er antwortete: „Ich habe ihn umbringen lassen, weil er auch meiner Mutter Gewalt angethan hatte“. Auf dieses hin liess der Löwe den Richter ergreifen und ihn der Bärin ausliefern, indem er ihr sagen liess: „Gerade wie der Richter den Fuchs hat umbringen lassen, so lass du nun den Richter tödten, und nimm Rache an ihm“. Da liess die Bärin den Richter umbringen, und du gehab dich wohl.

VI.

kān fī'u sulṭān ḳā'id jiftikir fi-ámru ǵa wāḥid šēḥ ḳallū eiš tiftᵉkir ḳallō iftekir li-ṭāṭ niswān wamá-li minnin weled ābaa' amūt wajibḳa-elkūrsī ᵉmfāllāt. ḳallū-ššēḥ tö'ṭi ma'i 'ahd ḳuddām allāh min-essá' latis'at ūšhur jᵉǵik ṭāṭ ulād min-kil(l) mara wālād ta'ṭīni ibᵉn minnin. ᵉftoker essulṭan fi-náfsu máli wālād uhāda-ššēḥ jᵉ-ḳulli jᵉǵik ṭlāt ulād wa'ṭi'u minnin wāḥid jᵉẓull iṭnein. ḳām a'ṭa 'āhd ma'u ḳuddām allāh inkán ṣārli ṭāṭ ulād a'ṭik minnin wāḥid. ḳām eššēḥ a'ṭābu ṭelāṭ tuffāḥāt ḳallu rūḥ lᵉ'and martek elkᵉbīre kūl nuṣ tuffāḥa ānte unuṣ tuffāḥa-ḥje utᵉzauweǵ ma'a. ṭāni leile rūḥ lᵉ'and-elluḥ kūl nuṣ tuffāḥa ānte unuṣ tuffāḥa-ḥje utᵉzauwāǵ ma'a. leil-eṭṭāṭe rūḥ lᵉ'and-mārtek ezzaǵīre wāḳsir ettūffāḥa kūn-nuṣ ānte unuṣ hīje utᵉzauwāǵ ma'a, waḳādir allāh ja'ṭik minnin ulād. waṭala' eššēḥ rāḥ fi šuǵlu wabaḳā ᵉṭmán ᵉsnin má-ǵā ila mārdīn waba'd ᵉṭmān ᵉsnīn ǵā ila-'ānd essulṭān wa'ara ulād essulṭān rija' ālḥōǵa jeḳraun. kallūn āntin ulād min. ḳalu nāḥᵉn ulād

---

Es war einmal ein König, der sass einst in Nachdenken versunken da. Da kam ein frommer Mann, der fragte ihn: „Worüber denkst du nach?“ Da erzählte er ihm: „Ich habe drei Weiber, kann aber keinen Sohn von ihnen bekommen: nun fürchte ich, ich könnte sterben und mein Thron würde unbesetzt bleiben“. Da sagte zu ihm der fromme Mann: „Willst du mir unter Anrufung Gottes das Versprechen ablegen, dass, wenn du von jetzt in neun Monaten von einer jeden deiner drei Frauen einen Sohn bekommst, du mir einen dieser Söhne übergeben wirst?“ Der König dachte zuerst über diesen Vorschlag nach und überlegte, dass wenn er, der kinderlose, nun gemäss der Aussage des frommen Mannes drei Söhne bekommen würde, auch wenn er jenem einen davon schenkte, ihm immer noch zwei Söhne bleiben würden. Daher entschloss er sich, unter Anrufung Gottes dem frommen Mann das verlangte Versprechen abzulegen. Hierauf übergab der fromme Mann dem König drei Aepfel und wies ihn an: „Gehe zu deiner ältesten Frau und iss du die eine Hälfte eines Apfels; sie aber soll die andere essen; wenn dies geschehen ist, so wohne ihr bei. Die folgende Nacht thue ebenso mit der zweiten Frau und die dritte Nacht desgleichen mit der jüngsten Frau; dann wirst du durch Fügung des Allmächtigen von ihnen Söhne bekommen“. Nach diesen Worten ging der fromme Mann seines Weges und liess sich acht Jahre hindurch in Mārdīn nicht mehr blicken. Nach Verfluss dieser Zeit machte er sich auf, den König zu besuchen. Er traf die Söhne des Königs, wie sie unter der Aufsicht eines Lehrers lesen lernten; da fragte er sie: „Wem gehört ihr?“ „Wir sind die Söhne des Königs“, erwiderten sie. Da ergriff er den ältesten Sohn und sagte zu ihm: „Geh, sage

essulṭān. misik ibᵉn elkebīr ḳallu rūḥ-ḳūl labūk š(š)eḫ elladi aʿṭet maʿu-lwaʿd ǵā. eš teḳūl jiǵi lewaʿdu am-lā. rāḥ ḳāl labuhu-essulṭān jā-baba wāḥid šēḫ misikni uǵā ila waʿdu jiǵi am-lā. ḳallu rōḥ ḳullu ḫalli jiǵi. waǵā-ššeḫ ila-ʿand essulṭān waḳallu ani ʿāhdeti jā sulṭānūm. waḳallu uḳʿud filmeǵlis aʿṭīk ʿahdek. waḳām essulṭān rāḥ ila-lḥirām waḳāl lânniswān taʿau tāḳšu eina-wāḥide taʿṭi ibᵉn ila-ššeḫ. elkebīre ḳālet ana mā-aʿṭī walwusṭanīje ḳālet ana māʿṭi wazzeǵīre ḳālet ʿaleijeṭīḳ (*Anm.* 8) tāḫod ibni ana mā aʿṭī'u. waḳām essulṭān riǵaʿ waḥār fi amru eš jāʿmel maʿ-aššēḫ waǵā ila-lmiǵlis waḳallu jā šēḫ eṭlub ḏahab keṯīr taʿṭīk. waḳallu āna mā āḫud illa ʿāhd lākil aʿṭeit maʿi. wariǵeu nās elmiǵlis ḳālu jā sulṭānūm hāḏa-ššeḫ mā-jiḳbal eṯmān ōḍrubu ḫalli jeroḥ. waḳām essulṭān saḥat eššēḫ waḳām eššēḫ rāḥ filbālād waṣāḳān ila-lāṣer waǵō-lulād menālhoǵa waʾaḫad ibᵉn elkebir eššēḫ waṭār filhawa. waǵō ennās ila-ʿand essulṭān waḳālu-ššeḫ wadda ibnak. ḳāl irkābu ǵebūhu. ḳālū jā sulṭān filhawa ṭār mā nilḥaḳū. waššēḫ waddu

---

deinem Vater, dass der Mann, dem er das bekannte Versprechen abgelegt hat, wieder gekommen sei, und frage ihn, wie er darüber denke, ob derselbe auf die Erfüllung des Versprechens rechnen könne, oder nicht. Da ging der Junge hin und richtete dies seinem Vater aus. Der König befahl, der Mann möge vor ihm erscheinen. Als der fromme Mann vor den König getreten war, fragte er: „Wie steht es mit dem Versprechen, das du mir gegeben hast?" Der König aber erklärte sich bereit, dasselbe zu halten, hiess ihn sich im Empfangszimmer hinsetzen und ging in sein Frauengemach. Dort sagte er: „Kommt! ich will einmal sehen, welche von euch ihren Sohn dem frommen Manne übergeben will". Die älteste Frau jedoch erklärte, sie würde ihren Sohn nicht hergeben, ebenso die mittlere; die jüngste aber sagte: „Du kannst mir wohl meinen Sohn mit Gewalt nehmen; aber freiwillig gebe ich ihn nicht her". Da kehrte der König zurück, ganz verlegen, was er mit dem frommen Manne thun solle. Als er sich wieder im Empfangszimmer befand, bot er dem Manne an, er möge eine Menge Gold fordern, er wolle es ihm geben. Dieser aber erklärte, er verlange nichts, als das, was ihm versprochen worden sei. Die Räthe, welche nun herzukamen, schlugen dem König vor, er möge den frommen Mann, da derselbe kein Geld annehmen konnte, schlagen und seines Weges gehen lassen. Da liess der König den frommen Mann zum Hause hinauswerfen. Der Mann aber ging in die Stadt und wartete bis um die Vesperzeit; als nun die Knaben aus der Schule zurückkehrten, ergriff er den ältesten derselben und flog mit ihm durch die Luft auf und davon. Da liefen die Leute zum König, um ihm zu berichten, der fromme Mann habe seinen Sohn entführt. Dieser befahl aufzusitzen und ihn ihm zurückzuholen; die Leute aber erzählten, wie der fromme

-lwäläd ḥaṭṭu fī ǵebāl waḳallū jā ᵉbni ana šêḫ elġazāl-ana. ʾinta ᵉbḳā fi-hāǵǵebāl wama baʿd ʿašrīn jōm áǵi lᵉʿandek. warāḥ eššêḫ wabaḳa elwälād fī eǵǵebāl idauwirlū ʿala ḥašīš jākil min-ǵōʿᵉu. wabaʿd ʿašrīn jōm ǵa eššêḫ ḳallu taʿal jābni ana oḳʿud ōḳrā ujinfitiḥ fī-haǵǵebāl bāb ᵉdḫul fᵉwusṭ älbāb fīʾu ʿilbe ǵiblijā utaʿān tewaddīk labeit abūk. wạdaḫal älwälād ila-lbāb aḫad elʿilba uǵā jiṭlaʿ uṭallaʿ ḫalfu inkáfel älbāb wabaḳa elwälād ǵauwa. ḳām eššêḫ rāḥ fī-šuġlu. hāk elbāb kūs-sābᵉʿ sᵉnīn jinfiteḥ naḳle wabaḳa elwälād ǵauw-elbeit waḥār fī-ʾamru eiš jāʿmel. waḳām baḳa idauwer fᵉwusṭ elbeit wasimōʿ ḥōs(s) ḥeiwān ǵauw-älbeit waʾaḫad fīdu ʿūd wabaḳa jeḥfur ilarẓ. ḥafar muḳdār šahrein waṭalaʿᵉ ʿala wuǵǵ-eddinjā walʿilbe maʿu. wāǵa biddärb wawuṣil labälād miṯᵉl mardīn waʾara moi kuddām älbälād. ḳāl ʾinzāl ásbaḥ fī-elmoi hāḏa walū nizil jisbaḥ wanfātaḥāt elʿilba waṭalaʿ minna sābᵉʿ ġazālāt wabaḳan jilʿabūn ilaman-ṭalaʿ lībis ᵉhwāšū ǵō kil(l)-wāḥᵉde bāset

---

Mann ihn durch die Luft entführt habe, und folglich unerreichbar sei.

Unterdessen brachte der fromme Mann den Knaben auf einen Berg und sagte daselbst zu ihm: „Mein Junge, ich bin der Fürst der Gazellen; verweile hier auf dem Gebirge zwanzig Tage, bis ich zurückkomme". Nach diesen Worten entfernte sich der Mann; der Knabe aber blieb dort und suchte sich Kräuter um seinen Hunger zu stillen. Nach Verlauf von zwanzig Tagen kam in der That der Mann zurück und sprach zu dem Knaben: „Komm! mein Junge; ich will mich hinsetzen und laut lesen; dann wird sich in diesem Berge ein Thor aufthun; geh durch das Thor hinein und hole mir eine Schachtel, die sich dort befindet; dann will ich dich wieder zu deinem Vater bringen". Der Junge ging in der That durch das Thor hinein und ergriff die Schachtel; als er aber auf dem Rückweg war, blickte er um sich, da schloss sich das Thor und der Junge blieb drinnen. Der Mann jedoch zog unbekümmert seines Weges. Dieses Thor war ein solches, das sich alle sieben Jahre bloss einmal öffnet. Als nun der Knabe in dem Gemach innerhalb des Thores sich gefangen sah, wusste er zuerst nicht, was er beginnen sollte; dann fing er an, das Innere des Gemaches zu untersuchen. Da vernahm er die Stimme eines lebenden Wesens; er ergriff daher ein Stück Holz und begann, den Boden aufzugraben. So grub er ungefähr zwei Monate, endlich gelangte er auf die Fläche der Welt; die Schachtel aber hatte er noch immer bei sich. Nun zog er des Weges und erreichte eine Stadt, die wie Mârdîn aussah. Vor der Stadt aber fand er ein Wasser; da beschloss er, sich darin zu baden. Wie er sich nun im Wasser befand, öffnete sich die Schachtel, und es sprangen aus derselben sieben Gazellen heraus; die tanzten, bis er aus dem Wasser kam und seine Kleider wieder angezogen hatte, dann kam eine jede Gazelle herbei, küsste ihm die Hand

ʿidu waʿṭātu gamšet dahab. wabint essulṭān kāʿedet teteferrağ ʿalé'u wahū mā jeʿūfa. waḥaṭ(ṭ) elʿūlbe fi ʿöbbu watšaṭṭaḥ nām. waḳāmet bint essulṭān rāḥet ḳabaṭet elʿūlbe minnu. wabint essulṭān ṣāḥet lēja hadīk elleile muḳdār ḫamsīn-bint waḳālet taʿau tefarragu waš lōʿhōje fī'u ʿandī. warāḥu elbenāt ila ʿand-bint essulṭān wasākkit elbāb waṭālaʿat elʿūlbe waṭalaʿ min-elʿūlbe sābeʿ ʿöbūdet ʿud nāku hu'ūk elḫamsīn bint. waṣāret eṣṣubḥ waḳāmu elbenāt rāḥu kul(l) waḥede labeit abū'a. waḳālu lehin eiš ǧara frāskūn embārḥa. ḳālu mā nōʿrif bint essulṭān taʿrif. iltāmmu-nnās urāḥu ila ʿand essulṭān waḳālu-lahu šūf bintak eiš ʿāmelet fi-rāsna embāreḥa. ḳāl essulṭān ana-mābī ḫabar. baʿet essulṭān ḫalf bintu ḳalla iš ʿamiltī. ḳālet ana-ḳāʿede fi-ḳaṣri areitu ǧa wāḥid nizil sibeḥ fī-almoi wamaʿu ʿūlbe waṭalaʿ min-elʿūlbe sābeʿ ġazālāt walʿöbū wakeijetū laman ṭalaʿ libis eḫwāsū ǧau laʿandū kil(l)-wāḥede bāset ʿidū waʿṭetu gamšet dahab. rigaʿ essulṭān ḳāl já-binti ǧibili elʿūlbe, elġazālāt mā jilʿabun lānniswān jilʿabūn lilerǧāl. ḳāmet rāḥet bint essulṭān ǧābet elʿōlbe lobū'a. waṣāret ʿilmāsā wassulṭān ṣāḥ elḳāḍi walmufti waḳebār ālbālād waḳāl-lehin taʿau leʿandi waǧan eltāmmu ʿāndu waṭālaʿe elʿūlbe waṭalaʿu sābeʿ ʿöbūde ʿud

---

und überreichte ihm eine Handvoll Gold. Die Tochter des Königs jener Stadt aber hatte diesem ganzen Schauspiel zugesehen, ohne dass der junge Mann sie bemerkt hatte. Als er nun die Schachtel in seine Brusttasche gethan und sich niedergelegt hatte, um ein wenig zu schlafen, kam die Prinzessin herbei und stahl ihm die Schachtel. Darauf lud sie für jene Nacht fünfzig Gespielinnen ein, damit diese das Spielzeug, das sie in ihrem Besitze hatte, in Augenschein nähmen. Die Mädchen kamen in der That zur Prinzessin; sie verriegelten die Thüre und holte die Schachtel hervor. Da sprangen aber aus der Schachtel sieben Dämonen hervor, und thaten jenen fünfzig Mädchen Gewalt an. Als es Morgen wurde, gingen die Mädchen nach Hause. Wie man sie nun befragte, was mit ihnen am vergangenen Abend vorgegangen sei, antworteten sie, sie wüssten es nicht, die Prinzessin wisse darum. Da liefen die Väter zusammen, gingen zum König und forderten ihn auf, zu untersuchen, was seine Tochter am vergangenen Abend angerichtet habe. Der König erwiderte, er wisse nichts davon, schickte aber nach seiner Tochter und befragte sie, was sie gethan habe. Da erzählte sie ihm, wie sie den jungen Mann baden und die Gazellen tanzen gesehen habe. Hierauf forderte sie der König auf, ihm die Schachtel zu übergeben, da das Tanzen der Gazellen nicht für die Weiber, sondern für die Männer sei; die Prinzessin holte ihrem Vater die Schachtel und übergab sie ihm. Als es Abend geworden war, liess der König den Richter, den Grossrichter und die angesehensten Leute der Stadt zu sich rufen, und wie sie sich nun in seinem Zimmer versammelt hatten, holte er die Schachtel herbei. Da sprangen aber aus der Schachtel sieben

min elḳôlbe wakil(l) wâḥid fîdu toppûz waḳatalû essulṭân wạrᵉgâlu kûllin. ṣâret eṣṣubḥ ibᵉn essulṭân fâllạt dellâlîn fîlbâlâd halḳûlbe hâdi kûmmin hi-lehu jiǵi ilaʿâba waʿṭîʿu uḫta. haḳa jᵉrûḥ wâḥid jᵉḳul ana, jaḳûllu-bᵉn essulṭân ida mâ-ṭalaʿt ânta aẓrub raḳbetak. jiḫâf ezzelemâ mâ-jiǵi. simâʿ ṣâḥib elḳûlbâ bnâfsu irôḥ ila-ʿând ibᵉn essulṭân jᵉḳûllu ana ṣâḥib elḳûlbe. ḳạllu wammâ ṭalaʿt ânta aẓrub raḳbetek. ḳạllu ʿala râsi. ṣâret âlmêsa waǵâbu-ḳôlba waṭalaʿu sâbᵉʿ ġazâlât min-elḳûlba walôʿᵉbu wakeijefu ila-ṣṣubḥ wakil(l) waḥᵉde bâset îdu waʿaṭṭêtu gamšet ḍahâb. waḳâm ibᵉn essûlṭân ḳaṭaʿ nikâḥ âḫtu ʿala-hâda abu-ḳûlbe watᵉzauwâǵ wabaʿd ezzawâǵ abu-ḳôlbâ ḳâl âna ᵉrûḥ ʿala ahli. ḳạllu ahlik einnê. ḳạllu ahli fi-stambûl waʿana ibᵉn sulṭân mitlek. waḳâl-lahu ana uḫti ma-aʿṭik tᵉwaddîʿa. ḳạllu ḫalli tibḳa ʿandek. waṭạlaʿ abu-ḳûlba râḥ wuṣil lâččôl ʿala-moi wanizil jisbaḥ waṭalaʿu-lġazâlât min-elḳûlba wabaḳan jilʿabûn jᵉkeifûn ila mân-ṭalaʿ kil(l) wâḥᵉde

---

schwarze Dämonen hervor, ein jeder mit einer Keule in der Hand, und schlugen den König nebst allen seinen Leuten todt. Als es Morgen geworden war, schickte der Sohn des Königs Ausrufer in der Stadt herum mit der Kunde, derjenige, welchem die Schachtel gehöre, wer es auch sei, möge kommen und ihre Anwendung zeigen; er verspreche ihm dafür seine Schwester zur Frau zu geben. Wenn nun einer kam und sagte, er sei es, so drohte ihm der Prinz, wenn es herauskomme, dass er nicht der rechte sei, würde ihm sein Kopf abgeschlagen; daher fürchteten sich die Leute und kamen nicht. Zuletzt hörte auch der wirkliche Eigenthümer der Schachtel von der Sache und ging selber zum Prinzen, um ihm anzuzeigen, dass er der Besitzer der Schachtel sei. Auf die Drohung des Prinzen, er würde ihm den Kopf abschlagen lassen, wenn es herauskäme, dass er nicht der rechte sei, erklärte er, er sei in diesem Falle bereit zu sterben. Als es nun Abend geworden war, brachte man die Schachtel herbei. Da sprangen sieben Gazellen aus derselben hervor, tanzten und belustigten sich bis zum Morgen; schliesslich küsste eine jede dem Eigenthümer die Hand und überreichte ihm eine Hand voll Gold. Da liess der Prinz den Ehecontract seiner Schwester und des Eigenthümers der Schachtel aufsetzen, und die Hochzeit fand statt.

Nach der Hochzeit erklärte der Besitzer der Schachtel, er wünsche zu seinen Angehörigen zurückzukehren. „Wo befinden sich diese?“ fragte der Prinz. Jener antwortete: „Meine Angehörigen wohnen in Stambul, und ich bin ein Prinz gerade wie du“. „Aber ich lasse es nicht zu, dass du meine Schwester mit dir wegnimmst“, sagte der Prinz. „So mag sie bei dir bleiben“, erwiderte der Eigenthümer der Schachtel und zog weg. Als er in der Steppe zu einem Gewässer gelangt war, stieg er in dasselbe hinein, um zu baden; da sprangen wiederum die Gazellen aus der Schachtel heraus, tanzten und belustigten sich, bis er

bāset idu aṭṭétu gamšet ḍahab waḳālūlu jā aḫini (*Anm.* 9) lein terīd ᵉtrōḥ. ḳāl ᵉrīd arōḥ ʿala-beit abūʾi ila stambūl. ḳālu ida rūḥt labeit abūk aḫūk ezzᵉġīr jiḳtilek. ḳālūlu ʿasān irǵáʿᵉ ila ʿand maratek warākkib maʿak ʿasker. riǵōʿ ila ʿand-márutu warākkāb maʿu ʿasākir wariǵaʿᵉ ila stambul waraḥ ila-beit abūhu waṣār faraḥ fi-beit abūhu. waʾaḫūhu-zzaġīr má-kān jerīd jiǵi lamān šāfu má-ǵā arāhu wamá-ǵā lᵉʿandu. aḫūhu-zzaġīr ᵉftéker fi nāfsu jeṣīr elmāsā arōḥ áḳtilu. waṣāret elmesa wuṭšaṭṭah nām ábū ᵉlṣālba waṣāret billeil aḫūhu-zzaġīr ǵa jiḳtilu. waḳāmu sōbūdet essūd min elṣālbe waḳatalu iben essulṭān ezzeġīr wawārrūhu barra. waḳōsᵉdū min eṣṣubḥ ārō iben essulṭān maḳtūl baḳa jedauwerūn ta-jikōšefūn min ḳatalu wamā jaʿrᵉfūn. ḳāmū rāsalū ḫabar ilā-ddēv waǵā eddēv waḳāl ila essulṭān ḳuttāl ibnek ana ʿarifu. ḳallū minhū. ḳallū maš-ábnek elkebīr fīʾu ṣālba jeǵīb jeṭālōʿ elṣālbe nās lafīlṣālbe ḳatalūhu. ǵābu-lṣālbe waṭalaʿ minna sābʿᵉ ǵuzālāt. wassulṭān kāḏḏāb eddēv ḳallū āntᵉ tikḏib. waḳām eddēv

---

aus dem Bade herauskam; dann küsste ihm eine jede die Hand und überreichte ihm eine Handvoll Gold. Darauf fragten sie ihn, wohin er reisen wolle. Er erzählte ihnen, er wolle nach Stambul zu seinen Angehörigen ziehen. Sie aber warnten ihn und sagten: „Wenn du nach Hause kommst, so wird dich dein jüngster Bruder umzubringen suchen". Auf seine Frage, was er denn thun sollte, riethen sie ihm, zu seiner Frau zurückzukehren und eine Schaar Reiter mitzunehmen. Dies that er. Hierauf gelangte er, von einer Reiterschaar begleitet, nach Stambul in sein väterliches Haus. Da wurde nun ein grosses Freudenfest gefeiert; der jüngste Bruder aber weigerte sich, daran Theil zu nehmen und wollte, als er seinen Bruder sah, nicht zu ihm kommen, sondern überlegte sich, wie er ihn, wenn es Abend geworden wäre, umbringen könnte. Als sich nun der Eigenthümer der Schachtel zum Schlafe niedergelegt hatte, kam in der That während der Nacht sein jüngerer Bruder, um ihn zu ermorden. Da sprangen aber die schwarzen Dämonen hervor, tödteten den Prinzen und warfen ihn vor's Haus. Als nun die Leute früh aufstanden, fand man den Prinzen ermordet und begann nachzuforschen und sich zu erkundigen, wer ihn getödtet haben könnte; aber man brachte es nicht heraus. Daher schickte man einen Boten an den Unhold; dieser kam, trat vor den König und erklärte ihm, er kenne die Mörder seines Sohnes. „Wer sind sie denn?" fragte der König. Der Unhold erwiderte: „Dein ältester Sohn besitzt eine Schachtel; er soll sie bringen und hervorziehen; die Personen, welche in der Schachtel verborgen sind, haben jenen ermordet". Da holte man die Schachtel; aber es sprangen aus derselben bloss sieben Gazellen heraus. In Folge davon schalt der König den Unhold einen Lügner; dieser aber wurde zornig und eilte weg. Die schwarzen

zōel waraḥ. waḳāmu sōbudet essūd billeil waraḥu jiḳtilūn eddēv. eddēv kān lēhu arbein wălād wakilmma kān jingibin min-estambūl jeḥuṭṭu fiehsartje (*Anm.* 10). waḳāmu sōbūdet essūd ḳataluhu waḳatalū arbein ibnu wamarátu wamā ḥallō minnin ši waḳaṭain unfin wa'eḏānin waḥaṭṭu'un fiṭure wagabu'en. waf'u ḳuddām estambūl kjāf emḳad hālbeit (*Anm.* 11) ǵau ḳališu alkāf waḥaṭṭu-tture taḥt alkāf wagau ḳōedu fi mozáōn. waṣār eṣṣubḥ ḳōed essulṭān wagā'u-lḫabar addēv wa'uladu maḳtulīn wa'anfin waḏānin maḳṭūin. waḳām essulṭān fallat dellēlīn filbālād waḳāl min ḳatal haddēv u'ulādu, sāndi sabe bānat taṭṭi'une. waṭala sōbudet essud waḳalu ja sulṭānūm naḥen ḳatalna eddēv wo'ulādu. ḳallin ani ūnfin waḏānin. ḳāmū rāḥu ǵābulu etture min taḥt elkāf. ḳām aṭṭāhin sabe bānātu waṭezauwegū wawuṣelū lemurādin.

VII.

kān fi'u sulṭān waṣāḥ eddellāl filbālād aḥad lá-jišāl la nār walā, ṣau essulṭān jedauwir tebdīl elleila. waḳām essulṭān wulwāzir dauweru billeil filbālād wa'aran ṣau fi-ḳāṣer sēl waḳām

---

Dämonen aber machten sich in der folgenden Nacht auf, um den Unhold umzubringen. Der Unhold hatte vierzig Söhne; so oft er über die Einwohner von Stambul ergrimmt war, fügte er ihnen grossen Schaden zu. Die schwarzen Dämonen aber tödteten den Unhold nebst seinen vierzig Söhnen und seiner Frau; Niemand liessen sie übrig. Ihre Nasen und Ohren schnitten sie ab und thaten sie in einen Sack, den sie mitnahmen. Vor den Mauern von Stambul lag ein grosses Felsstück, so gross als dieses Haus; diesen Felsblock wälzten sie weg, legten den Sack unter denselben und gingen an ihren Platz zurück. Als der König am andern Morgen früh aufstand, und die Nachricht vernahm, der Unhold sammt seinen Söhnen sei ermordet und ihre Nasen und Ohren abgeschnitten, schickte er die Ausrufer in der Stadt umher und liess verkündigen, denjenigen, welche den Unhold und seine Söhne getödtet hätten, wolle er seine sieben Töchter zu Frauen geben. Da kamen die schwarzen Dämonen hervor und bekannten sich als die Mörder des Unholds und seiner Söhne. „Wo sind denn aber ihre Nasen und Ohren?“ fragte der König. Da holten sie ihm den Sack, den sie unter dem Felsblock versteckt hatten. Hierauf gab er ihnen seine sieben Töchter zu Frauen; sie hielten Hochzeit und erreichten, was sie sich gewünscht hatten.

Es war einmal ein König, der liess durch den Ausrufer in seiner Stadt bekannt machen, Niemand solle ein Feuer oder ein Licht anzünden, denn der König wolle in der nächsten Nacht incognito herumstreifen. Während der Nacht machte sich der König in Begleitung des Ministers auf den Weg; bei ihrem

essulṭân wulwezir ḳallabu ila-lḳaṣer aran ṭâṭ bânat ḳâidîn fîlḳaṣer. bint elegbire ḳâlet ja aḫawâti jekûn allah jeḥôṭṭ errahem fi-ḳalb essulṭân kân jibʿaṯ jeṭlubni ta-sauwilu cadir ta-jûḳʿud huwe uas-kêru umâ-jinteli. ḳâlet bint elwusṭânije min-mâl allah jekun essulṭân jibʿaṯ jeṭlubni kûntu tesauwilu ṭerraḥa ta-jiḳʿad huwe uaskeru kulla umô tinteli. rigʿât bint elzġeijere ḳâlet min-mâl allah jekûn essulṭân jibʿaṯ jiṭlubni allah kân jaʿṭini minnu iben dâmbôḳa min-fiẓẓa udâmbôḳa min-ḏahab. rigʿai essulṭân aḫâd elwâzir urâḥ lilbeit waḳâl lâlwâzir nêšin halbeit lâ jeẓis. waṣâret miṣṣubḥ essulṭân ḳâl lâlwezir rûḥ eṭlubli bint elegbire beḳaul-allah ubeḳaul errasul. râḥ ṭalaba wateẓauwâǵ essulṭân waḳâl lâlmara ani-cedir laḳulti tesauwilek. ḳâlet kwâni-ssama. ṣâr têni jôm ḳâlet (*Anm.* 12) rûḥ eṭlubli bint elwusṭanije. ṭalaba uteẓauweǵ. ḳalla ani ṭerâḥet laḳulti tesauwilek. ḳalt-lkjâne arẓ allah. tâliṯ-jôm ḳâl lâlwezir

---

Herumstreifen durch die Stadt erblickten sie aber ein Licht in einem hochgelegenen Gemache. Da stiegen sie zu dem Gemache hinauf und fanden daselbst drei Mädchen: Das älteste Mädchen sprach: „O Schwestern! wenn Gott nur dem Herzen unsres König Zuneigung einflössen möchte, so würde er mich durch einen Boten zur Ehe begehren; dann würde ich ihm ein Zelt bereiten, unter welchem er mit allen seinen Soldaten Platz hätte, ohne dass es voll würde“. Hierauf sprach das zweitälteste Mädchen: „O möchte es doch Gott schicken, dass mich der König durch einen Boten zur Ehe begehrte: dann würde ich ihm einen Teppich bereiten, auf welchem er mit allen seinen Soldaten Platz hätte, ohne dass derselbe voll würde“. Zuletzt hob das jüngste Mädchen an: „O möchte es doch Gott schicken, dass mich der König durch einen Boten zur Ehe begehrte: Gott würde mir dann von ihm einen Sohn schenken, dessen Locken je eine von Silber, die andere von Gold wären“. Als der König diese Reden vernommen hatte, trat er mit dem Minister den Rückweg an; bevor er aber nach Hause ging, befahl er dem Minister, das betreffende Haus durch ein Merkmal zu kennzeichnen, damit man es wieder auffände. Am frühen Morgen befahl der König nun dem Minister, dorthin zu gehen und nach der Satzung Gottes und seines Profeten um das älteste Mädchen anzuhalten. Dies geschah, und die Hochzeit fand statt. Da fragte der König das Mädchen: „Wo ist denn das Zelt, das du mir zu bereiten versprochen hast?“ Sie jedoch antwortete: „Das Zelt ist der Himmel dort“. Am folgenden Tage befahl der König dem Minister um das zweitälteste Mädchen anzuhalten. Er that es, und die Hochzeit fand statt. Da fragte der König das Mädchen: „Wo ist denn der Teppich, den du versprochen hast mir zu bereiten?“ Da antwortete sie: „Der Teppich ist die Erde Gottes hier“. Am dritten Tag befahl der König dem Minister nochmals, hinzugehen und um das jüngste Mädchen anzuhalten. Dieser ging

rūḥ ǝṭlubli bint ǝlzǝġeijere. rāḥ ṭalāba waġābā-tzauwāġ. ḳalla ani ibǝl-laḳultili. ḳālet āna min-āllah ṭalabtu ḳādir āllah jaʿṭi watākmil ettisʿat āšhur. ṣār ila-mārt lǝzǝġeijere ibǝn. waġan-ḫąwātu wąkālū ilaġġidde erfaʿi-lwālād min-taḥt-elmāra waḫūḏi hande kālbein āssud ḥuṭṭiʿīn taḥt-elmāra (*Anm.* 13). uḫǝḏilki ānti minnena alf ġāzi uḳūli marǝt essulṭān ġābet kālbein sūd waʿṭeina-lwālād. aʿṭātin ālwālād wąṭąlaʿat eġġidde lǝʿand āssulṭān wakalla-ssulṭān eiš ʿamilti. ḳālet marātek ġābet kālbein sūd. ḳalla rúḥi ġibi márati ila bāb āsserai. ġābu-lmara waḏābaḥu ġūmāl wašāddu ġild eġġāmel ʿaleija waḫallau rāsa labarra walaḳau kil(l) jōm jeġibūla raġīf ḫubǝz jiṭʿamūʾa wāna lajefūt jibzeḳ fwuġġa wajeẓreba ḥaġar. waġābu-lwālād waḥąṭṭūʾa (*Anm.* 14) fi ṣāndūḳ wąwārru fi-ǝlbāḥǝr warāḥ essāndūḳ. wāḥid ḳājim jeṣīd sāmāk waʾara-ssāndūḳ ʿala wuġġ elbaḥǝr wąḳām ġāb essāndūḳ wąddāhu lālbeit wąfatāḥ essāndūḳ wajira wālād ibǝn jomein ṭālāṭe fi-ǝssāndúḳ wąḳāl lamarātu āllah min-bąṭneki mā aʿṭāna ibǝn lākin aʿṭāna ibǝn min-elbāḥǝr. wąḳāmet sabbaḥāt elwālād filmaḥąąb waṣār mōjetu dahab wabakau

---

und holte sie; und die Hochzeit fand statt. Darauf fragte der König: „Wie steht es mit dem Sohne, von welchem du gesprochen hast?“ Jene antwortete: „Ich habe ihn von Gott erbeten; Gott in seiner Allmacht kann ihn mir nach Ablauf der neun Monate schenken“. In der That gebar das jüngste Mädchen dem König einen Sohn. Als ihre älteren Schwestern dies erfahren hatten, befahlen sie der Hebamme: „Nimm der Frau den Knaben weg und lege ihr diese beiden schwarzen Hunde unter; dafür sollst du von uns tausend Thaler erhalten; dann musst du dem König sagen, seine Frau habe zwei schwarze Hunde geboren; den Knaben aber musst du uns bringen“. So geschah es: jene übergab den Schwestern das Knäblein und trat sodann vor den König. Auf dessen Frage, wie es stehe, erzählte sie, seine Frau habe zwei schwarze Hunde geboren. Da befahl der König, die Frau an das Thor des Palastes hinauszuschaffen. Dorthin brachte man sie; dann schlachtete man ein Kamel und band ihr die Kamelhaut um den Leib; bloss den Kopf liess man draussen. Von nun an brachte man ihr jeden Tag einen Brotfladen zur Nahrung, und jeder, der an ihr vorbeiging, spie ihr in's Gesicht und warf ihr einen Stein an.

Die Schwestern aber thaten das Knäblein in ein Kistchen und warfen dasselbe in's Meer (in den Fluss?); das Kistchen wurde von den Wellen weiter geführt. Ein Mann jedoch, welcher die Fischerei betrieb, erblickte das Kistchen, holte es herbei und brachte es nach seiner Wohnung; dort eröffnete er es und fand darin ein zwei bis drei Tage altes Knäbchen. Da sagte er zu seiner Frau: „Gott hat uns aus deinem Leib keinen Sohn geschenkt, aber aus dem Meere hat er uns einen solchen zu Theil werden lassen“. Als nun die Frau den Knaben in der Bütte badete, verwandelte sich das Wasser, welches in derselben war, in Gold. So zogen

irabbaun ālwālād waṣār ʿindin ēṭmān keṭīr. wạlwālād giber wabaka jiliab bein elulād, wajōm elwāḥid lulād katalūhu wạkālūlu ānt mānt-iben ṣijād essāmāk. biki uġā ʿand-abūhu wakāl ānu mḥakḳa māna ibnek. ḳālla lā min-ʿāla wuġġ elbaḥer ġibtúk. waḳām elwālād ʿenġabān wạkāl arūḥ edauwir ʿāla-beit abūi. rikib faras waṭalaʿ min elwilāje ubaka jedauwir fi-haccōl. rāḥ ʿala-ḳaṣer fātāḥ bāb elḳaṣer udaḥal laġauwa, ara daušak mabsōṭ ukūrsi maḥṭōṭ ukaljūn maʿlōḳ uﬁnġān cāi. širib finġān cai ukaljūn tetūn wutešaṭṭaḥ nām. hūwe finnōme waġit ḥamāme nezelet filḳaṣer wašalḥāt diiḳaha waṣāret bint waġit ḳāʿadetu min ennōm wakalitlu já-šāḥ(b) min ġābek lahaun. ḳālla āllah bāʿaṭni. ḳālet ebḳaul-allah ubkaul errasūl tāḥedni. ḳālla āḥūḏki lākin ta-mā aṣel labeit abūi mā āḥeḏki. ḳālitlu tōʿṭi maʿi ʿāhd ḳuddām allāh tāḥuḏni aġi maʿek. ḳālla āʿṭi maʿki ʿāhd taʿai maʿi āḥeḏki. ḳālitlu eš laḳultūlek fiddārb ta-teʿsauwi. ḳāllā naʿam wạḳāmu ġō ʿala-welājet beit abūhu wabāḳau barra ālwelāje wạnizelu filbestān. ḳālet jiġi-ssulṭān

---

sie den Knaben auf und wurden dabei sehr reich. Einst nun, als der Knabe schon gross geworden war und mit seinen Kameraden spielte, schlugen ihn diese, und behaupteten, er sei nicht der Sohn des Fischers. Da lief er weinend zu seinem Vater und fragte ihn: „Ist es denn wahr, dass ich nicht dein Sohn bin?“ Jener antwortete: „Nein, das bist du nicht, sondern auf der Oberfläche des Meeres habe ich dich gefunden“. Da wurde der Jüngling missmuthig und erklärte, er wolle ausziehen, um die Familie seines Vaters aufzusuchen. Er bestieg ein Pferd, ritt aus der Ortschaft weg und streifte in der Steppe herum. Da kam er zu einem Haus, öffnete die Thüre desselben und trat in das Innere: hier fand er, dass Polster ausgebreitet, ein Stuhl hingesetzt, eine Wasserpfeife angezündet und Thee zubereitet war. Er trank ein Tässchen Thee und rauchte eine Pfeife; dann legte er sich hin, um zu schlafen. Während er aber schlief, kam eine Taube und liess sich auf das Haus nieder; dort warf sie ihre Umhüllung ab und verwandelte sich in ein Mädchen; dann ging sie und weckte den jungen Mann. Sie fragte ihn: „Was hat dich hierher geführt?“ „Gott hat mich geschickt“, antwortete er. Da fragte sie ihn: „Willst du mich nach der Satzung Gottes und seines Profeten zur Frau nehmen?“ „Ja“, antwortete jener, „aber bevor ich meine Heimat gefunden habe, kann ich dich nicht heiraten“. Da sagte sie zu ihm: „Wenn du mir ein festes Versprechen unter Anrufung Gottes ablegen willst, dass du mich zur Frau nehmen wirst, so will ich mit dir ziehen“. Hierauf erklärte er: „Ja, ich schwöre es dir zu, ich will dich zur Frau nehmen, komm nur mit!“ Nun forderte sie ihn auf, alles dasjenige, was sie ihn unterwegs zu thun heissen würde, auszuführen, und er versprach ihr dies. So brachen sie auf und gelangten zu der Stadt, wo sein Vater residierte; sie blieben aber ausserhalb der Stadt in den Baumgärten. Da wies sie ihn an: „Wenn der

eljōm ʿalbistān jeḳūllek taʿān lahōne lā terūḥ laʿandu. auwalmā -ssulṭān ǵa wara elwälād má-baḳā iṭīḳ isäkkin bála (e)lwälād. rāḥ elwälād leʿand elbint waḳalla-sseltān arāni usạhni umá-ruḥtu léʿo. ḳālitlu ǵadā ila ǵā leʿandek rūḥ išrab finǵān ḳahwe uḳūm lā tesäkkin (*Anm.* 15). waǵa-ssulṭān ʿalbeit wabaḳa jiftekir. ǵō-ʿnniswān laʿāndu ḳālūlu jā sulṭān eiš tiftekir. ḳāl arsitu wälād šaʿb(b) dāmbōḳa min-fiḍḍa udāmbōḳa min-ḏahab. wanniswān ḳālū labaʿḍin ikūn wälād ällaḏi wärreina ʿilbaḥer ǵā. jeḳūmun jibʿaṯun meime ʿaǵūz ila-lḳaṣer walmara ḳatalet lemeime ʿaǵūz wamā deḫalita lāl-ḳaṣer. ṣāret ṯāni jōm essulṭān ḳaʿed rāḥ min-eṣṣubḥ ʿalbestān walmara ḳālet lälwälād āssulṭān eljōm jibʿaṯ jedʿīk ila beitu, rūḥ maʿu lakin ḫūllik hāda fürḫ essännōr waḥaṭṭu fi-ʿubbek waḫūllek hai bāḳet errīḥān, wakt lātidḫul ʿbāb esserāi fīʿu mara ḳāʿide fi-ǵild ǵamāl eẓruba bāḳet errīḥān waṭlaʿe ila-lḳaṣer leʿand essulṭān, ila-ǵābūlek akel lā tākel, ṭaʿam ila-ssännōr, ila-ssännōr akalet umā mātet kil waʾin-mātet lā-tākel. wakt lateḳūn tiǵī elpādišāh

---

König nun heute in dem Garten spazirt und dich auffordert, zu ihm zu kommen, so folge ihm nicht". Sobald hierauf der König den Jüngling zu Gesicht bekommen hatte, konnte er es nicht mehr aushalten, ohne ihn bei sich zu haben. Der Jüngling aber berichtete dem Mädchen, dass der König ihn gesehen und zu sich gerufen hätte; er hätte aber der Einladung keine Folge geleistet. Darauf wies sie ihn an: „Wenn der König morgen zu dir hinauskommt, so gehe zu ihm und trinke bei ihm ein Schälchen Kaffee; aber dann brich ohne weiteres Verweilen auf". Unterdessen aber kam der König in Nachdenken versunken nach Hause. Dort erzählte er, dass er einen Jüngling draussen getroffen hätte, dessen Locken je eine von Silber, und die andere von Gold seien. Da sprachen die Weiber untereinander die Befürchtung aus, es könnte dies etwa der Knabe sein, den sie hatten in's Meer werfen lassen; daher schickten sie ein altes Mütterchen in das Haus wo die Fremden abgestiegen waren; aber das Mädchen schlug (liess tödten?) das Mütterchen und liess sie nicht in das Haus hinein. Am folgenden Tage besuchte der König am frühen Morgen, sobald er aufgestanden war, den Baumgarten. Das Mädchen aber wies den Jüngling an: „Heute wird dich der König einladen lassen, in seine Wohnung zu kommen; dann gehe mit ihm; aber stecke diese junge Katze in deine Busentasche. Auch nimm diesen Blumenstrauss mit. Wenn du zum Thore des Schlosses hineingehst, so sitzt dort eine Frau mit einer Kamelshaut bekleidet; dieser wirf den Blumenstrauss zu, bevor du zum König hineingehst. Wenn man dir hierauf Speisen vorsetzt, so iss nichts davon, sondern gieb zuerst der Katze davon zu fressen; wenn die Katze davon frisst und am Leben bleibt, so iss auch du davon; wenn sie aber stirbt, so koste nichts von der Speise. Wenn du dann nach Hause zurückkehren

jeǵūr(r)-lek faras wakullu āna māli lāzim elfaras, inkān ᵉtrīd watᵉḫūb(b)ni aʿṭini hai (ᵉ)lmara lahija ālbāb. waḳām ālwālād rāḥ ila-ʿand-essulṭān waḳōʿed wabaḳa jiḳeimun. ǵābū kahwe ucai. širᵉbū ubaʿdū ǵābu ǵāda. ṭelaʿ fārḫ āssānnōr min-ʿabbu uḥaṭṭu fissēnije ḥaṭṭ ilakᵉl ḳuddām āssānnōr akalit umātet. ḳallu āferim jā sulṭān ḫōš ʿizze ʿazzeitni. wassulṭān inḫáǵal min-elwālād kᵉṯīr walwālād inǵāhān ḳām jerōḥ. waḳām essulṭān ǵār(r) lilwālād faras. walwālād ḳāl ana-má āḫud elfaras, inkān ᵉtrīd tᵉḫūb(b)ni aʿṭini hādi mart lāl-ǵild eǵǵāmāl. ḳallu halmara mā aʿṭīa ḳabāḥita kṯīre. ḳallu ʿala-kéfak ǵeir-elmára mā erīd. warāḥ elwālād wuṣil lanuṣ(ṣ) eṭṭarīḳ wabaʿaṯ ḫalfu-ssulṭān waḳallu taʿāu (ᵉ)wāddi-lmara. wariǵaʿ ālwālād ǵā wāddā-lmara urāḥ. ʿaiwalmā elbint arāt elmara ḳāmet nizᵉlet min-elḳāṣer ḳuddāma waǵābāt ǵas(s)ālita walābbesita ᵉḥwās essalṭana wabaḳat ḳāʾime ḳuddāmᵉha waǵalātlā cái watālātla ḳaljūn. waḳālet lālwālād rūḥ ǵādē ṣiḥ essulṭān laʿanna. warāḥ elwālād waṣāḥ essulṭān waḳallu rūḥ táǵi. waṣāret ṯāni jōm

---

willst, wird dir der König eine Stute vorführen lassen; dann sage ihm, du brauchtest die Stute nicht, sondern wenn er dir einen Gefallen thun wolle, so solle er dir die Frau, die am Schlossthore sitze, zum Geschenk machen". Nachdem der Jüngling dies vernommen hatte, ging er zum König, und setzte sich bei ihm nieder, um zu plaudern. Zuerst brachte man ihm Kaffee und Thee zu trinken; hernach trug man ein Frühstück auf. Da zog der Jüngling die Katze aus seiner Brusttasche, stellte sie auf die Tafel und legte ihr etwas von den Speisen vor; sobald die Katze davon gefressen hatte, starb sie. „Bravo König!" rief der Jüngling, „da hast du mir eine schöne Bewirthung vorgesetzt!" Der König aber gerieth in grosse Scham vor dem Jüngling, und als nun dieser sich missmuthig zurückziehen wollte, liess ihm der König eine Stute vorführen. Hierauf aber sagte der Jüngling: „Die Stute mag ich nicht; sondern wenn du mir einen Gefallen erweisen willst, so mache mir das Weib, das mit einer Kamelshaut umwickelt ist, zum Geschenk". „Nein", erwiderte der König; „dieses Weib kann ich dir nicht schenken; denn sie hat ein arges Verbrechen begangen". „Ganz nach deinem Belieben", sagte der Jüngling; „aber etwas anderes als dieses Weib mag ich nicht". Mit diesen Worten ging er weg; als er jedoch kaum die Hälfte des Weges zurückgelegt hatte, liess ihn der König zurückrufen und sagte zu ihm: „Komm, nimm das Weib mit!" Da nahm der junge Mann das Weib und ging weg. Sobald das Mädchen das Weib erblickte, stieg sie die Treppe hinunter und ging ihr von dem Hause aus entgegen; dann nahm sie sie in Empfang, bereitete ihr ein Bad und zog ihr königliche Gewänder an. Dann bediente sie sie, kochte ihr Thee und füllte ihr die Pfeife. Hierauf wies sie den jungen Mann an, er solle gehen und den König auf den folgenden Tag zu sich bitten.

ǵā essulṭān waǵāb ma‘u elkāḍi walmufti wakā‘edet elbint wakālet lassulṭān jā sulṭān elmara lēš kil-ḥaṭṭeita fi-ǵild eǵǵamāl. kāl hādi kabaḥetā-gbire. kālet ǝbꜥāt ǵib eǵǵidde uǵib ḥawāta. ba‘et ǵāb eǵǵidde wulḥawāt mnāṣṣabn-ššarǝ kuddām elkāḍi walmufti. walbint kālet lāǵǵidde ǝḥkeini ilamǝr fai-mārt ǵild eǵǵamāl. kālet āna mō-‘ǝrif ḥawāta ja‘refūn wakālu lilḥawāt ǝḥkaún elamǝr. wakālu nāḥǝn mā-nā‘rif. wariǵǝ‘āt elbint kālet ilā-ssulṭān wulkāḍi walmufti kāitlin hālwālād ibǝn essulṭānve ukālbein essūd ḥawāta ḥaṭṭū‘ūn taḥta waǵǵidde kil-a‘ṭaiia mit ǵazi. ker-rāḥet ṭammūtin fǝlān beit. waba‘et essulṭān kauwās labeit eǵǵidde waṭala‘a-lmit ǵazi waǵāb elǵazije uǵā wakām essulṭān katal āǵǵidde wakatāl marteinu wa‘aḥad māratū ūm(m) ǵild eǵǵemāl wakaṭa‘ nikāḥ elbint ‘alābnu wat‘zauweǵu wawuṣǝlū lamurādin.

VIII.

kān-fī‘u ‘ōšrin zeleme uḥwe wakān-lehin ‘ōšrīn eḥmār wākil(l) jōm hakan jiṭla‘ūn jedauwerūn fiččōl waḥmār ǝḥū‘in elwāḥid mō

Dies that er und der König sagte zu. Am folgenden Tag kam der König in Begleitung des Richters und des Grossrichters. Da setzte sich auch das Mädchen zu ihnen und begann den König zu fragen: „Warum hast du dieses Weib in eine Kamelhaut stecken lassen?“ „Sie hat ein arges Verbrechen begangen“, antwortete jener. Da bat das Mädchen, er möge die Hebamme nebst den Schwestern des Weibes vor sich berufen. Dies geschah, und nun machte man ihnen den Process im Beisein des Richters und des Grossrichters. Zuerst forderte das Mädchen die Hebamme auf, ihr über die Geschichte des Weibes zu berichten. Die Hebamme aber erklärte, sie wisse nichts, die Schwestern wüssten darum. Da forderte man die beiden Schwestern auf, zu erzählen; aber auch diese wollten nichts davon wissen. Nun aber wandte sich das Mädchen an den König, den Richter und den Grossrichter und erklärte: „Dieser junge Mann ist der Sohn des Königs, und die schwarzen Hunde haben jener Frau ihre Schwestern untergeschoben; der Hebamme haben sie hundert (sic) Thaler gegeben. Die Hebamme aber hat das Geld in dem und dem Zimmer versteckt“. Hierauf schickte der König einen Polizeidiener in das Haus der Hebamme; der fand die hundert Thaler und brachte sie dem König. Da liess der König die Hebamme nebst seinen beiden Frauen hinrichten, nahm die Frau, die in der Kamelshaut gesteckt hatte, wieder zu sich und liess das Mädchen seinem Sohne antrauen. Darauf hielten sie Hochzeit und erreichten das Ziel ihrer Wünsche.

Es waren einmal zwanzig Brüder, die besassen zwanzig Esel. Täglich zogen sie aus und streiften in der Steppe herum; aber der Esel des einen von den Brüdern wollte nicht mit denen der

-jimši maʿ-ʿleḥmir. ḳāl jā uḫweti šš ʿsauwi laḥmāri jimši ma-ḥemirkūn. ḳālu ukṭaʿ šūftu elfōḳānije. rāḥu tṭṭāni jōm mā-miši eleḥmār, ḳāl šš assauwi-lu jimši. ḳāl-ukṭaʿ ʿaṣōṣu jimši maʿ-eḥmīrna. waḳaṭaʿ ʿaṣōṣu wamā-miši. ḳāl jā uḫweti šš esauwi-lu ta jimši. ḳālu wạddī'u legeir-bālād bēʿu. ḳām aḥad elḥemār urāḥ leḥalāb waʿāḥadlu ōda waḥaṭṭu filōda wabaḳa jitḳaijād ʿaleʿo. ǵa leju ḳonṣer, ḳallu šš ethiʿ. ḳallu ʿāndi kissār elʿasākir (*Anm.* 16) abeʿu. waḳallu ṭalōʿu āḫudu minnek. waṭelaʿ eleḥmār waḳallu hāda kissār elʿasākir. waḫadu minnu ʿbmije uḫamsīn lira warāḥ ḥaṭṭu filḳaṣer wabaḳa jiṭaʿimu zebīb ulūk uǵauz. waṣimoʿ ḳanṣer min ǵēr bālād fī'u kissār elʿasākir ʿand-ḳanṣer ḥalāb baʿat-lu ḫabar ḥaẓẓir šuǵlak āna wāntek nitḳātal. baʿat-lu ḫabar ḳūm taʿān ānte uʿaskerek. waǵāb elʿasākir waǵā waḥaṭṭ ḥaul ilbālād waḳām elḳanṣer fallat ālḥemār waleḥmār kesser elʿasākir waʿasker hārāb. wariǵaʿ leḥmār fiṭṭarīḳ ara wēḥid rēkib faras wawarreʾzzālame min elfaras wanāk elfaras waṣāḥib elfaras hārāb. wabaʿd lanizil leḥmar min elfaras šāmm elarẓ waʿalla rāsu lafōḳ. waǵā rāʿi-lfaras ḳalūlu

---

andern laufen. Da fragte er seine Brüder um Rath, was er wohl seinem Esel thun solle, um diesem Umstande abzuhelfen. Sie riethen, dem Esel die Oberlippe abzuschneiden. Aber am darauf folgenden Tage wollte der Esel wiederum nicht laufen. Als er sie nun wieder um Rath fragte, was er mit dem Esel beginnen sollte, riethen sie ihm, den Schwanz desselben abzuschneiden. Aber der Esel wollte nicht laufen. Zum dritten mal riethen sie ihm, ihn in eine andere Ortschaft zu bringen und dort zu verkaufen. Da führte er den Esel nach Aleppo, miethete dort einen Stall, stellte den Esel in denselben und gab Acht auf ihn. Einst kam ein Consul zu dem Manne und fragte ihn: „Was hast du zu verkaufen?“ „Ich besitze einen Heerebesieger“, antwortete der Mann. Jener sagte: „So hole ihn heraus; ich will ihn dir abkaufen“. Da zog er den Esel heraus, sagte, dies sei der Heerebesieger, und der Consul kaufte ihn ihm um hundertfünfzig Goldstücke ab. Dann brachte er den Esel in sein Haus und befahl ihn mit Rosinen nebst Mandel- und Nusskernen zu füttern. Da hörte ein Consul aus einer anderen Stadt davon, dass der Consul von Aleppo einen Heerebesieger besitze; er sandte ihm daher Botschaft, er solle sich rüsten; sie wollten mit einander Krieg führen. Der Consul von Aleppo aber forderte jenen auf, er möge nur mit seinen Soldaten heranziehen. Als nun jener kam und mit seinem Heere Aleppo belagerte, liess der Consul den Esel los: dieser besiegte die Soldaten, so dass sie die Flucht ergriffen. Auf der Rückkehr traf der Esel einen Soldaten, der auf einer Stute ritt; da warf er den Mann von der Stute herab und besprang die Stute; der Besitzer derselben aber machte sich aus dem Staube. Der Esel aber beroch hierauf den Boden und hob dann seinen Kopf

ani farasek. ḳāl leḥmār ḳatálni waḫáḏa minni. ḳālū eiš sauwa filfaras leḥmār. ḳāl arētu naṭ(ṭ) ʿalfaras barbaʿ eǵrēn wanizil min-elfaras ṣārlū ḫams eǵrein waḥalāf bilarẓ ussāma in-kān hal ʿasker hânnakle ǵā lamm taktil elʿasker wamā aḫalli minnu wāḥid. wąssulṭān simāʿ filehmār baʿat ḫabar ila-lḳanṣer arīd leḥmār tebíʿnive. ḳāllu ana mó-bîʿu. waʾeiṣan baʿátlu ḫabar ki-lâzim halʿeḥmār tebîʿnive. wabaʿátlu ḫabar elḳanṣer ʿbiʿátli mīt taʿlāb uḫamsīn ǵazāle uḫamsīn ṭāzije waḥammil lakūl(l) wāḥid ḫakībet ḏahab ḫakībet ḏahab. waḳām essulṭān aḫállu mīt taʿleb uḫamsīn ṭāzije uḫamsīn ǵazāle waḥammel ʿala-kūl(l) wéḥede ḫakībet ḏahab ḫakībet ḏahab wabaʿatin ila-lḳanṣer wąbaʿatu el(l)eḥmār. wąssulṭān ṣār ʿaléʿu sāfār wamā-lūm(m) ʿasker. ḳāl ʿāndi kissār elʿasākir. waǵit elʿasākir ḥawāli stambūl wąbaʿatu ḫabar lassulṭān eljōm ḳauǵa. waṭâlaʿ kissār elʿasākir wąṭállūt kissār elʿasākir wąlʿaskār ṭâlaʿ dīb wąl(l)eḥmār hārab. ǵā daḫal ila stambūl waḳāl lessulṭān ḥammilni ḥimel laḥme āna ekṣir elʿasker. waḥammāl ḥimel laḥme lāleḥmār wąnizil labēn elʿasker wąwārr illaḥme lāddīb wąkesser

---

wieder in die Höhe. Der Besitzer der Stute ging seines Weges; da fragten ihn seine Gefährten, wo er denn seine Stute gelassen habe. Er antwortete: „Der Esel schlug nach mir und nahm sie mir ab". „Aber was hat denn der Esel mit der Stute angefangen?" fragten jene. Der Mann erwiderte: „Ich sah ihn mit vier Beinen auf dieselbe hinaufspringen; als er wieder abstieg, hatte er fünf Beine bekommen; dann schwor er bei der Erde und dem Himmel, dass, wenn die Feinde noch einmal dorthin zögen, er sie alle umbringen und keinen einzigen von ihnen am Leben lassen werde".

Hierauf erhielt der Kaiser Kunde von dem Esel und liess sogleich den Consul auffordern, ihn ihm zu verkaufen. Der Consul aber weigerte sich, ihn abzutreten. Da schickte jener nochmals einen Abgesandten mit der Botschaft, es sei unumgänglich nothwendig, dass er ihm jenen Esel verkaufe. Hierauf verlangte der Consul, der Kaiser solle ihm hundert Füchse und fünfzig Gazellen nebst fünfzig Windspielen schicken, und einem jeden einzelnen von diesen Thieren(?) einen Ranzen voll Gold aufladen. Der Kaiser brachte das Verlangte zusammen und sandte es dem Consul; dieser überschickte ihm dafür den Esel. Hierauf wurde der Kaiser in einen Krieg verwickelt; er sammelte jedoch kein Heer, sondern zählte auf den Heerebesieger in seinem Besitze. Als nun das feindliche Heer sich um Stambul gelagert hatte, sandten sie dem Kaiser Botschaft, heute müsse eine Schlacht geschlagen werden. Da befahl der Kaiser den Esel hervorzuholen und liess ihn gegen die Feinde los. Jene aber holten den Wolf, und der Esel nahm vor diesem Reissaus. Wieder nach Stambul zurückgekehrt, bat er den Kaiser, ihm eine Last frisches Fleisch aufzuladen, denn so würde er die Feinde besiegen können. Mit einer Last Fleisch beladen, eilte der Esel nun wieder auf den Kampfplatz; das Fleisch

el‘asker waḳatāl eddīb wạrigä‘ ila stambūl. wassulṭān keṯīr sauwa ḥaẓ(ẓ) min elehmār. wạṣār sāfār ‘ala-ḥălāb wạḳām elḳạnṣer keteb ila-ssulṭān ikūn tebeat-linā kessār el‘asākir. ḳạllū mā abeaṭu (*Anm.* 17) wạḳānū elġazālāt rākkābu-leklāb fi ẓahrūn waṭṭawāzi rekkebu -ttacālib wạrāho ila stambūl wa‘ara-ddīb fiṭṭarīḳ ḳāl-lil-lein elerō-ḥūn. ḳalūlu-rrōḥ nuǵib kessār el‘asākir laḥalāb. waḳạllin eddīb terūḥun edǵibūn hāda kessār el‘asākir laḳatāl aḫū‘i. ḳālūlu errōḥ neǵibu-niǵi. warāḥu ila stambūl waḥaṭṭu ‘ōnd essulṭān elmīt ṭaleb wulḫamsīn tāzje uǵābu lehmār elġazālāt wulkālb wạǵau fiṭṭarīḳ. waṭala‘ eddīb ḳuddāmin wạtekātilu ma‘-baeẓin. wạḳāl lilehmār ānta katālt aḫū‘i, eljōm ana eḳtūlek mbadāl aḫū‘i wafāllāt ettawāzi ala -ddīb wạddīb hārāb. waǵau ila ḥalāb wạdaḥalu ila ḥalāb wạṣār faraḥ fi ḥalāb ekṯīr. wạlpāša baeaṯ ḫabar ilā-lkạnṣer waḳallū ǵada ḳauǵaje. waǵā-ddīb le‘and el‘asker waḳạllū ana aḳtil elehmār. wạṣār ṯāni jōm waṭala‘ el‘asker unēs ḥalāb ṭela‘u elehmār wạt-kātalu ma‘-baeẓin wạl‘asker mā-ṭāḳ ‘ala-lehmār. wạḳānu ṭela‘u -ddīb wạddīb katal elhemār wạl‘asker ẓabaṭ ḥalāb wạrāḥ ḫabar

warf er dem Wolfe vor, besiegte die Feinde und kehrte, nachdem er auch den Wolf getödtet hatte, nach Stambul zurück. Der Kaiser aber bekam grosses Gefallen an dem Esel.

Hierauf wurde Aleppo in einen Krieg verwickelt; da liess der Consul durch einen Boten den Kaiser ersuchen, er möchte ihm doch den Heerebesieger zuschicken; dieser aber weigerte sich dessen. Da nahmen die Gazellen die Hunde auf den Rücken, und die Windspiele die Füchse und machten sich auf den Weg nach Stambul. Unterwegs aber trafen sie den Wolf. „Wohin geht ihr?“ fragte dieser. „Wir wollen den Heerebesieger nach Aleppo holen“, antworteten jene. Da fragte der Wolf: „Wollt ihr d e n Heerebesieger holen, der meinen Bruder umgebracht hat?“ Jene bejahten es und zogen weiter nach Stambul. Beim Kaiser angelangt, übergaben sie diesem die hundert Füchse und die fünfzig Windspiele; dafür erhielten sie den Esel und machten sich auf die Rückreise. Da trat aber den Gazellen und dem Hunde(?) der Wolf in den Weg und begann mit ihnen zu streiten, indem er dem Esel zurief: „D u hast meinen Bruder umgebracht; dafür will ich d i c h heute tödten“. Aber jener liess die Hunde gegen den Wolf los, so dass er die Flucht ergreifen musste. Als sie nun in Aleppo einzogen, entstand daselbst grosser Jubel. Nun schickte der Statthalter an den Consul Botschaft, morgen solle eine Schlacht geliefert werden. Unterdessen aber lief der Wolf zu dem Heere der Feinde und machte sich anheischig, den Esel umzubringen. Die Gegner jedoch schickten bei dem Kampfe den Esel vor, und die Soldaten konnten nichts gegen ihn ausrichten. Da schickten die Feinde den Wolf vor; dieser tödtete den Esel, und die Feinde besetzten Aleppo. Darauf erhielt der Kaiser die Nachricht, der Heerebesieger sei getödtet

lessulṭān kessār elʿasākir inḳatal waḥalāb ṣabaṭūʿa lāzim ʿeǵǵib ʿasker uteǵi laḥalāb. waḳām eṭṭaʿleb ḳāl lessulṭān ana aẓbuṭ ḥalāb waḳallu šiš-lōn tūẓbuṭa. waḳallu ǵibli mīt siǵara waǵiblu mīt siǵara waśādd fi-ḏanōb kūt-ṭaʿleb siǵara siǵara waṛikib essulṭān waǵā maʿʿu ila ḥalāb. ḥumman elʿasker ara min beʿīd ǵāiji ʿasākir unās bizzān walʿasker hārāb waḏaḫal essulṭān waṭṭaʿālib laḥalāb. waǵā ḫabar ila-ssulṭān min ʾstambul waṣār sāfār ʿala-stambūl waḳām essulṭān aḫad eṭṭaʿālib warāḥ ila stambul wadaḫal ara sāfār ʿala-stambūl waḳāl leṭṭaʿālib erīd tiksarūn halʿasker. waṛiǵʿa-ṭṭaʿleb ḳallu inkān tezauwiǵni aksir elʿasker. ḳallu ezauwiǵek. ḳallū min tāḫud-li. ḳallu ḳūl minne-terīd āḫud-lek. ḳallu erīd bint eddibbe. ḳallu ein etṣēr eddibbe. ḳallu beita fi-ǵābel ḳāf fi-nuṣṣ elbaḥer. ḳallu naʿam aḫaṭ eǵiblekje. waḥaʿaṯ sibbeḥīn ila-lbaḥer waḳallin erīd terōḥūn ila ǵābel ḳāf fi'n dibbe eǵǵibun binta ila-ṭṭaʿleb utiǵaun beḳaul allāh ūbeḳaul errasūl. waṣār-et(t)āni jōm ṭalaʿ eṭṭaʿleb lālḳauǵa waḳesser elʿasker waṛiǵaʿ ǵā ila stambul waḳal-les-

---

worden, und die Feinde hätten Aleppo besetzt; er müsse daher nothwendig mit einem Heere gegen Aleppo heranziehen. Da bot der Fuchs dem Kaiser an, er wolle Aleppo in seine Gewalt bringen. Auf die Frage, wie er dies ausrichten wollte, bat er, man möge ihm hundert Sträucher bringen. Die hundert Sträucher liess ihm der Kaiser herbeischaffen; der Fuchs nahm die Sträucher in Empfang und band jedem Fuchse einen Strauch an den Schwanz. Hierauf stieg der Kaiser zu Pferde und zog mit den Füchsen gegen Aleppo. Als die Feinde nun von weitem das Heer nebst den vielen Leuten(?) heranrücken sahen, bekamen sie Angst und ergriffen die Flucht; so konnte der Kaiser nebst den Füchsen in Aleppo einziehen.

Hierauf wurde von Stambul an den Kaiser Botschaft geschickt, Stambul sei mit Krieg bedroht; er zog daher mit den Füchsen wieder nach Stambul. Da nun in der That Stambul bedroht war, forderte er die Füchse auf, auch diese Feinde zu besiegen. Da erwiderte ihm der Anführer der Füchse: „Wenn du mir ein Weib verschaffst, so will ich die Feinde besiegen“. Der Kaiser versprach dies. Da fragte der Fuchs: „Was für eine Frau willst du mir denn verschaffen?“ „Welche du willst, werde ich dir geben“, erwiderte jener. Da sagte der Fuchs: „Ich möchte gern die Tochter der Bärin haben“. Der Kaiser fragte: „Wo wohnt denn die Bärin?“ Der Fuchs antwortete: „Sie wohnt auf dem Gebirge Kaf mitten im Meere“. Der Kaiser erklärte sich bereit, ihm die verlangte Braut herbeiholen zu lassen; sofort schickte er Leute, welche schwimmen konnten, an das Meer und befahl ihnen, sich nach dem Gebirge Kaf zu verfügen, und bei der Bärin, die dort wohne, um ihre Tochter anzuhalten nach der Satzung Gottes und des Profeten und das Mädchen herzuführen. Am darauffolgenden Tage zog der Fuchs zur Schlacht aus, besiegte die Feinde und kehrte nach Stambul

sulṭān ani mārati. ḳallu tiǵi waǵau essebbeḥīn waḳālu lessulṭān eddibbe má-taṭi binta. waṭṭaleb ḳāl illa erīd bint eddibbe wamá-ǵǵiblije eddibbē erīd bint elḳāẓi. baʿeṯ essulṭān ḫalf elḳāẓi waḳāl lālḳāẓi aʿṭīna bintek ila ṭaʿleb effändi. ḳallu šā-lōn aʿṭi binti ila-ṭṭaʿleb. ḳallu mā iḫalif ānt ḳāẓi wahú effändi. wakām elḳāẓi aʿṭa bintu ilā-ṭṭaʿleb wateʿzauwaǵ wawuṣil lámurādu.

IX.

kān-fī'u mālla ṭalaʿ lālmen(n)āre juwāḏḏen ḥaṭ(ṭ) ideiju ʿala wuǵǵu ḳāl allāhu akbār wašāf ṭeir-ennisʿr ḥaṭ(ṭ) ʿala-lmen(n)āra wafiǵru zāngīr dahab waǵlmālla misik ezzāngīr waṭṭeir ṭār(r) waddā-lmālla urāḥ. ḥaṭṭu fi-beitu waḳallu hādi arbʿīn bint uḳcim maʿīn ukeijif unikin lākin maʿ māret elegbīre lā-tigrí. ila gareit maʿ māret elegbīre awaddik ila-lmān(n)āre. wabaḳa elmālla fi-beit eṭṭeir mukdār sene wabaʿd essene misik mart-elegbīre unāka. waǵā-ṭṭeir waḳallu jā-mālla šā sauweit. ḳallu má-sauweitu ši. ḳallu

---

zurück. Hierauf fragte er den Kaiser: „Wo bleibt denn meine Frau?“ „Sie wird schon kommen“, erwiderte dieser. Nun kamen in der That die ausgesendeten Schwimmer zurück, aber mit der Nachricht, die Bärin willige nicht ein, ihre Tochter herzugeben. Da sagte der Fuchs: „Ich möchte freilich die Tochter der Bärin haben; wenn ihr mir diese nicht zuführen könnt, so verlange ich die Tochter des Richters“. Da sandte der Kaiser nach dem Richter und befahl ihm, seine Tochter dem Meister Fuchs zur Frau zu geben. Dieser aber rief: „Wie werde ich meine Tochter dem Fuchse zur Frau geben?“ Hierauf erwiderte der Kaiser: „Was thut das? du bist Richter und er ist ja doch Beamter“. Da gab der Richter dem Fuchs seine Tochter zur Frau; er hielt mit ihr Hochzeit und erreichte auf diese Weise das Ziel seiner Wünsche.

Es war einmal ein Priester, der stieg auf das Minaret, um zum Gebete zu rufen. Er legte seine Hände auf sein Gesicht und rief: „Gott ist gross“. Da erblickte er den Adler, wie er sich eben auf das Minaret herunter liess; an seinem Fuss trug er eine goldene Kette. Nach dieser griff der Geistliche; der Vogel aber begann zu fliegen und trug den Geistlichen auf und davon, bis zu seinem Neste. Dort setzte er ihn ab und sagte zu ihm: „Hier sind vierzig Mädchen; mit diesen darfst du plaudern und dich belustigen; aber mit der Oberfrau darfst du nichts zu schaffen(?) haben; sonst bringe ich dich wieder auf dein Minaret“. So verweilte nun der Geistliche ungefähr ein Jahr in der Behausung des Vogels, nach Verfluss dieser Zeit aber machte er sich an die Oberfrau und that ihr Gewalt an. Als nun der Vogel zurückkehrte, rief er: „Priester! was hast du gemacht?“ „Ich habe nichts gethan“, erwiderte dieser. Da befahl ihm der Vogel: „Komm, setze dich

ḳûm taʿân lıṣṣahri awaddîk ʿalā-lmennâra waḳąllu mâ-aǵi. waḳâm bezōr eṭṭeir waddâhu ʿalā-lmen(n)âra wąḳâm ālmâlla uwâddân āzzuher wanizil ila-ǵǵêmiʿ waʿeltemmu nâs elmusᵉlmîn waḳâlu jâ-mâlla ein-kint eḥkina fi-âmrek. waḳâl-lehin elmalâʾike ǵō waddanni ila-ssâma. warigʿu ellislâm tebâroku minnu. waḳąllin âna mâ baḳeitu esâkkin fi-elbâlâd. ḳąllin arûḥ ila-ccôl asôḳ feddân wanizil ila-ccôl waḳaffa-lehu ṯaʿlebein wabaḳa isôḳ feddân wajenṭer eṭṭeir jeǵi wajerûḥ maʿu. wabaʿd ʾaher ǵâ-ṭṭeir waḳallu eiš etsawi jâ mâlla haun. ḳallu misiktu min-eleffendawije eṯnein wasôḳ ʿaleijin feddân waʾanṭerek tewaddîni ila beitek. waḳąllu âna mâ baḳeitu uwaddîk ila beiti. rigʿe-ṭṭaʿlâb ḳallu jâ ṭeir ennisᵉr âǵi ana maʿek ila beitek wąḥdimek bilḥalâl. waḳâllu aḥâf minnek waddeitu ᵉlmâlla kiḏib ʿalei wânta effândi aḥâf minnek. ḳallu waddîni lâ teḥâf. waʿaṭâ maʿu ʿahd ḳuddâm allâh mâ jᵉḥûnu wąḳâm waddâhu aṭṭeir waḥaṭṭu fi-elbeit ḳallu maʿ-albenât. kûllân ʾgri wamaʿ-mart-elᵉgbire lâ tegri. ḳallu ʿala râsi, waṭṭeir ḳâm râḥ ʿala-boǵdâd.

---

auf meinen Rücken; ich will dich zu deinem Minaret tragen". „Ich mag aber nicht dorthin", sagte der Geistliche. Da hob ihn der Vogel mit Gewalt in die Höhe und trug ihn zu seinem Minaret. Dort angekommen, rief der Geistliche in gewohnter Weise zum Mittagsgebet; dann stieg er in die Moschee hinunter. Da liefen die Männer seiner Gemeinde herbei und fragte ihn: „Wo bist du denn gewesen? Erzähle uns, was dir passirt ist". Er aber behauptete, die Engel seien gekommen und hätten ihn in den Himmel getragen. Da wurden die Leute still und priesen Gott wegen des Geistlichen. Er jedoch erklärte: „Ich mag nicht mehr in eurer Ortschaft bleiben; ich will in die Steppe ziehen und Bauer werden". Nun zog er in die Steppe; dort verschaffte er sich zwei Füchse und pflügte mit ihnen, indem er stets darauf wartete, dass der Vogel kommen und ihn wieder mitnehmen würde. In der That kam nach Verfluss von zwei Monaten der Vogel und fragte ihn, was er hier treibe. Der Geistliche antwortete: „Ich habe mir zwei feine Herren gefangen und pflüge nun mit ihnen, indem ich wartete, bis du mich wieder nach deiner Wohnung bringen würdest". „Dies werde ich nicht mehr thun", erwiderte jener. Da hob der Fuchs an und erbot sich, er wolle mit dem Adler gehen und ihm ehrlich dienen. Der Vogel aber sagte: „Ich habe Angst vor dir; ich habe den Priester mitgenommen, und er hat mich hintergangen; du bist aus der Beamtenclasse; ich habe Angst vor dir". Der Fuchs jedoch bat, er möge ihn nur ohne Furcht mitnehmen, und verpflichtete sich durch ein Gelöbniss bei Gott, dass er ihn nicht betrügen wolle. Da nahm ihn der Vogel mit und brachte ihn in seine Wohnung. Dort gab er auch ihm die Erlaubniss, mit all den Mädchen sich abzugeben, versagte ihm aber die Oberfrau. Damit war der Fuchs zufrieden. Hierauf zog der Vogel weg gegen

wabaḳa eṯṯaʿleb fi-elbeit jeḥkim ʿalänniswân umin-baʿd-laraḥ eṭṭeir bkaher zamân eṯṯaʿleb mât. wabaḳau enniswân bâla riǵâl waṭalaʿu ila ǵebel warau ḏîb waḳâlûlu taʿân jâ-ḏîb ḳeʿad ʿândina ḥmân jiǵi riǵâlena. waǵa ḳôʿed ʿândin wakil(l)-jôm baḳa jâkil bint min-elbânât umbaʿd-ʿäšrîn jôm ǵâ-ṭṭeir wamin-beʿîd ara-ḏḏîb filkaṣer waḳâl hâda mâhu affândi laḥalleitu filbeit. waṣaʾal äḏḏîb waḳâllu änt min-änt. ḳallu âna ṣâḥib elkaṣer. wakallû halkaṣer mâli. wariǵaʿ eḏḏîb ḳallu hande mâli anahu. wariǵaʿ eṭṭeir ḳallu ʿṭlaʿ ḥûǵǵet ḳaṣrek. waḳallu hâda min-abûʾi areitahu (*Anm.* 18) wariǵaʿ aṭṭeir saʾal änniswân waḳallin ani affândi laḥalleitu ʿandkin. ḳâlu mât min-baʿd larûḥte-beʿaširîn jôm. ḳallin hâda min-ein-ǵâ. ḳâlu areinâhu fi-eṭṭarik rājiḥ waḳûlnâlu taʿân ûkʿad ʿänna lâmân jiǵi râgelna waǵâ ḳôʿed eljôm ṣârlu ʿôšrîn jôm waʾakel minnena ʿäšrîn bint min-elbenât. waǵâban eṭṭeir waṭâr(r) ʿalâ-ḏḏîb waḳatâlu woḳaʿid fi-elkâṣer wabâḳa mikdâr šahrein wabaʿda ḳâm ḳâl lamart ligebîre âna arôḥ adauwir ʿala zâleme waǵîbu abûṭṭu ʿandkin. ḳalitlu rôḥ waraḥ eṭṭeir waraḥ ila stambûl waʾara-lḳâẓi barrat älbalâd waʾaḫad elkâẓi waḫârrâbu hârâb wanâzzâlu ḥaṭṭu fi-eccôl wal-

---

Bagdad hin; der Fuchs aber wohnte in dessen Hause und führte die Aufsicht über die Weiber, starb jedoch einen Monat nachdem der Vogel weggezogen war. Da nun die Weiber ohne Mann waren, gingen sie hinaus in's Gebirge; dort trafen sie einen Wolf, und forderten diesen auf, bei ihnen Wohnung zu nehmen, bis ihr Mann wiederkomme. Der Wolf war es zufrieden und nahm bei ihnen Wohnung. Darauf frass er jedoch jeden Tag eines von den Mädchen, bis nach Verfluss von zwanzig Tagen der Vogel zurückkehrte. Schon von weitem erblickte er den Wolf in seiner Wohnung und dachte: das ist nicht der feine Herr, den ich in meinem Hause gelassen habe. Darauf fragte er den Wolf: „Wer bist du?“ Dieser antwortete: „Ich bin der Besitzer dieses Hauses“. „Nein“, sagte jener, „dieses Haus gehört mir“. Wiederum sagte der Wolf: „Diese Mädchen da gehören mir“. Hierauf aber erwiderte der Vogel: „Zeige mir das Dokument für dein Eigenthumsrecht“. Jener antwortete: „Dieses Alles habe ich von meinem Vater geerbt“. Hierauf fragte der Vogel die Weiber, wo der feine Herr sei, den er bei ihnen gelassen habe. Diese erzählten ihm alles, was geschehen war. Da wurde der Vogel ingrimmig, stürzte sich auf den Wolf und brachte ihn um.

Darauf blieb er ungefähr zwei Monate zu Hause; dann benachrichtigte er seine oberste Frau, er wolle nun wieder weggehen und ihnen eine Person suchen, die er bei ihnen lassen könnte. Sie war damit einverstanden. Nun flog der Vogel nach Stambul und traf dort den Richter ausserhalb der Stadt. Diesen ergriff er, flog davon und setzte ihn in der Steppe nieder. Da fragte der Richter: „Wohin willst du mich bringen? o Adler!“ „Fürchte dich

ḳâẓi ḳallu jâ-ṭêr emmisᵉr lein tᵉwaddîni. ḳallu lâ-tibza: awaddîk ila beiti waḥaṭṭîk :ând-niswâni. ḳallu einve beitek. ḳallu beiti fî-ġêbâl :abdel:azîz. elḳâẓi ḳallu ketîr eḫâf minnek. ḳallu lâ teḫâf. ḳâm waddâlu ila beitu waḳallu hâdi enniswân ettis:ata:š mara ôḳedîm ma:în umaret ligᵉbîre lâ tedukḳa. ḳallu :ala râsi. warâḥ eṭṭeir]wabaka elḳâẓi fi-elbeit kil(l) leile jenâm fi-ḥiḍbᵉ-wâḥede wabaḳa mâḳdâr šahrein waġâ-ṭṭeir wa'ara niswânu tamâm walḳâẓi ḳâllu jâ-ṭeir mâ tᵉwaddîni la'ahli. ḳallu lâ, arûḥ rôḥet luh wâġi. ḳâm elḳâẓi waḳa: :ala-ṭṭeir ḳallu arîd ᵗewaddîni :alahli, li-âḫ effândi ᵉbiâṭu jiḳ:ad :ândek. ḳâllu eḫâf mileffândawîje, ḳablik ġibtu wâḥid effândi umâ-ṭala: meliḥ. ḳâllu li âḫ mâllâ fi-ġġâme:ᵉ ḳâ:id abdat aḫû'i. ḳallu ḳablik ġibtu mâllâ wamâ nefô:ni. ḳâm eṭṭeir ḳallu âna tarôḥ lamân âġi awaddîk :alâhlak. wabaḳâ-lḳâẓi jiftekir fi nâfsu eiš ja:mâl waḳâm ḳâl lâmart ligᵉbîre ḳallâ âna :âġiztu warîd eṭla: edauwir fi-eccôl. ḳâlitlu ḳûm ᵉftâḥ hâlbâb watᵉfarraġ. fitaḥ elbâb ubaḳa jitfarrâġ :ala-d(d)ahab ulmâl lâffu.

---

nicht", erwiderte jener, „ich will dich in meine Wohnung bringen zu meinen Weibern". „Wo ist denn deine Wohnung?" fragte der Richter. „Auf dem Gebirge 'Abd el-'azîz", erwiderte jener, und brachte ihn nach Hause. Dort sagte er zu ihm: Mit diesen neunzehn Weibern darfst du scherzen; aber mit der Oberfrau darfst du nichts zu thun haben". Jener erklärte sich damit einverstanden, und der Vogel flog hierauf wieder weg. So wohnte nun der Richter in dem Hause des Vogels; jede Nacht aber schlief er in den Armen eines der Mädchen. Auf diese Weise brachte er zwei Monate zu; da kam der Vogel wieder und fand seine Weiber vollzählig vor. Der Richter jedoch bat den Vogel, er möge ihn doch wieder zu seiner Familie bringen. „Nein", antwortete jener; „ich will erst noch einmal wegfliegen und wieder kommen". Da bat der Richter inständig: „Ich bitte dich, mich wieder zu meiner Familie zu bringen; ich habe einen Bruder, der ist Beamter; den will ich dir schicken, dass er bei dir bleibe". Der Vogel jedoch erwiderte: „Nein; vor den Beamten fürchte ich mich; schon früher habe ich mir einen solchen geholt; der hat sich aber nicht gut erwiesen". Da sagte der Richter: „Ich habe noch einen Bruder, der ist Geistlicher an einer Moschee; den will ich dir schicken". „Nein", sagte der Vogel; „schon früher habe ich mir einen Geistlichen geholt; der taugte auch nichts für mich. Ich will jetzt abreisen; wenn ich wiederkomme, so will ich dich zu deiner Familie zurück bringen". Der Richter aber blieb da und verfiel in Nachdenken, was er beginnen sollte. Hierauf klagte er der Oberfrau, er sei es müde und möchte hinaus, um in der Steppe herumzustreifen. Sie aber hiess ihn eine der Thüren öffnen und sich die Merkwürdigkeiten besehen. Da öffnete er eine der Thüren und besah sich das Gold und die Kostbarkeiten, welche in dem Zimmer waren.

waṣāret ṯāni jōm ḳalla ʿaǵiztu aʿṭātu miftāḥ ḳālitlu ʾftaḥ hālbeit ᵉtfarraǵ wafitāḥ elbeit waʿara jiǵi miḳdār alf wāḥid killin maḳtūlīn. ḳalla aš ikunūn haude. ḳālet haude āina lajesākkin ʿāmm sāntein ᵉmbaʿd essāntein jiḳtulūn wajeḥuṭṭn fhālbeit. waḳām elḳāẓi baka jibki. waǵit marᵉt ālᵉghire waḳālitlu ʿaleiš tibki. ḳalla ebki ahāf aṭṭeir jiǵi ujéḳtelni. waḳālitlu terid mā temūt. ḳalla naʿam. ḳālitlu taʿān nām fi-ʿubbi wamá-ḥallik ᵉtᵒmūt. waḳām hāk elleile nām fi-ʿubb marᵉt lᵉgᵉbire wabaḳau jiǵaun enniswān el(l)uḥār laʿandu mā inām ʿāndin baḳa inām ʿānd-elᵉgbire ila-mān ǵa-ṭṭeir. waǵa-ṭṭeir ʿalālmara tibki waḳalla-ṭṭeir leš tibkein. ḳālitlu ābki min ḳāẓi laḥaṭṭeit ʿāndi. ḳalla leiš, ḳālitlu mo-ʿarif. ḳalla laʿikūn nákki. ḳālet e. ḳallu ḳum jā-ḳāẓi tawaddik ʿalāhlāk. ḳallu má-baḳeitu arūḥ. ḳallu ḳum aḳúllek awaddik ʿalahlāk. waǵit elmara lᵉgᵉbire waḳālitlu ḳum ja-ḳāẓi rūḥ fi-šuǵlek. waḳām elḳāẓi rikib ʿalāṭṭeir waǵābu il-āhlu. wabaḳa eṭṭeir idauwir ʿala zālime

---

Als er am folgenden Tage wiederum klagte, er möge nicht mehr dableiben, gab sie ihm einen Schlüssel und hiess ihn ein zweites Zimmer öffnen und die Merkwürdigkeiten besehen. Da schloss er ein zweites Zimmer auf und fand darin ungefähr tausend todte Menschen. „Was ist's mit diesen?“ fragte er. Die Frau erwiderte: „Wer zwei Jahre bei uns zubringt, den tödtet man nach diesem Zeitraum und legt ihn in dieses Gemach“. Da begann der Richter zu weinen. „Warum weinst du?“ fragte die Oberfrau. „Ich weine, weil ich mich fürchte, der Vogel möchte kommen und auch mich umbringen“, erwiderte jener. Da fragte sie ihn: „Willst du machen, dass du nicht umkommst?“ „Ja freilich“, antwortete er. Sie sagte: „So komm und schlafe in meinen Armen; dann will ich machen, dass du nicht getödtet wirst“. Jene Nacht legte er sich nun zu der Oberfrau schlafen. Da kamen die andern Weiber ihn fragen, warum er nicht bei ihnen schlafe; er aber pflegte von nun an fortwährend Umgang mit der Oberfrau, bis der Vogel zurückkehrte. Als dieser kam, fand er seine Frau in Thränen und fragte sie: „Worüber weinst du?“ Sie antwortete: „Ueber den Richter, den du bei mir gelassen hast, weine ich“. „Warum denn?“ fragte jener. „Ich weiss nicht“, erwiderte sie. Da fragte der Vogel: „Er wird dir doch nicht etwa Gewalt angethan haben?“ „Ja freilich!“ antwortete die Frau. Nun wandte sich der Vogel an den Richter: „Komm! ich will dich zu deiner Familie zurückbringen“. Aber der Richter erwiderte: „Jetzt mag ich nicht mehr von hier weggehen!“ Da wiederholte der Vogel: „Komm! sage ich dir, ich will dich zu deiner Familie bringen“. Auch die Oberfrau trat nun herzu und forderte den Richter auf, seines Weges zu gehen. Da stieg der Richter auf den Rücken des Vogels und wurde zu seiner Familie zurückgebracht.

Hierauf suchte der Vogel wiederum einen Mann, um ihn mit-

ta-iğibū wahūwa ḳāʿid ʿala ğebāl wa'ara dibbe waḳallā jā dibbe ʿā-ḳāʿede hann. ḳālet ḳāʿede ʿala ulādi. ḳalla mā-ʿandki ši-ṭṭaʿmini. ḳālet lā. eṭṭeir iftéker fi-náfsu ḳāl ana elleile abḳa fī-eğğébāl wa'ākūl ferāḫ eddibbe wabaḳa fi-eğğébāl. waṣāret billeil waḳām eṭṭeir rāḥ akāl ferāḫ eddibbe waḳāʿedet eddibbe meṣṣūbḥ wa'arat eṭṭeir kil-ğā akal ūlāda. ḳāmet rāḥet išṭáḳāt ʿand eṭṭaʿleb ʿala -ṭṭeir ennisr waḳālet eṭṭeir ğā embārḥa lanne wabilleil akal ulādi. waḳāl eṭṭaʿlib rūḥi ṭalleʿi beitū feim-mōṭaʿve āna esauwi ʿasker ʿaléʿu waroḥ āḫud ḥaḳḳi minnu. warāḥet eddibbe wadauwarāt fil-ğbāl wa'arat ṭaʿleb waḳālet ein beit ṭeir-ennisr. ḳāl beit ṭeir ennisr fi-ğebel ʿabdelʿaziz. waṛiğʿāt eddibbe lʿand eṭṭaʿleb waḳālitlu beit eṭṭeir fi-ğebel ʿabdelʿaziz. waḳām sauwa ʿasker warāḥ ʿala-ğebel ʿabdelʿaziz. wağā eṭṭēr (*Anm.* 19) ḳallū eš ʿasker ğibt ʿalei. ḳallu erid efrāḫ eddibbe. ḳāllū unik ümmek wūmm eddibbe. wuttaʿleb inğābān ketīr ʿalámmu. ḳaṭaʿu ḥaṭab ğebel ʿabdālʿaziz walāmmu pūš waḥaraḳu-ğğebāl wanniswān iḥtáraḳū waṭṭeir hārrāb mart ligbīre uhārāb. rādd eṭṭaʿleb melʿasker wa'ara mōlla fṭariḳ

---

zunehmen. Wie er nun einmal sich auf einer Bergspitze niedergelassen hatte, traf er daselbst eine Bärin und fragte sie, was sie hier treibe. Sie erwiderte ihm, sie hüte ihre Jungen. Da fragte er sie weiter: „Kannst du mir nicht etwas zu essen geben?“ Jene aber verneinte es. Da überlegte der Vogel, er wolle diese Nacht auf dem Gebirge zubringen und die Jungen der Bärin fressen. Dies führte er in der That aus. Als es nun Morgen wurde, fand die Bärin, dass der Vogel ihre Jungen gefressen hatte. Daher machte sie sich auf den Weg und ging bei dem König der Füchse über den Adler Klage führen. Da hiess sie der Fuchs ausziehen, um auszukundschaften, wo die Wohnung des Vogels wohl wäre, und erklärte sich bereit, ein Heer zu sammeln und gegen ihn zu marschiren, um ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Hierauf streifte die Bärin in den Gebirgen umher; dort traf sie einen Fuchs und fragte ihn, wo die Wohnung des Adlers sei. Der Fuchs gab ihr Kunde, sie liege auf dem Gebirge ʿAbd el-ʿaziz. Da kehrte die Bärin zum König der Füchse zurück und berichtete ihm dies. Nun bot der Fuchskönig Soldaten auf und marschirte gegen das Gebirge ʿAbd el-ʿaziz. Da kam der Vogel und rief ihm zu: „Warum bist du mit diesen Soldaten gegen mich ausgezogen?“ Der Fuchs antwortete: „Ich verlange von dir Ersatz für die Jungen der Bärin!“ Der Vogel aber erwiderte: „Möchte ich doch der Bärin Mutter und die deinige schänden!“ Da wurde der Fuchs sehr missmuthig über das, was der Vogel über seine Mutter gesagt hatte. Hierauf hieben sie das Holz auf dem Gebirge um, sammelten Reisig und zündeten ein grosses Feuer auf dem Berge an. In dem Feuer gingen die Weiber des Vogels zu Grunde; er selbst aber rettete seine Oberfrau und machte sich davon. Als nun der Fuchskönig von dem Feldzug zurückkehrte, traf er unterwegs einen Geistlichen

wakallu já-mölla lēn-ānt rājiḥ. ḳallu arūḥ ʿala-ṭeir ʿannisᵉr. ḳallu lēšān-eiš tatᵉrōḥ. ḳallu min-zemán kūntu mölla ᵉwāḏḏin fi-man(n)āret ligᵉbīre wağa-ṭṭeir waddāni ila beitu wabaḳeitu mukdār sentein ʿāndu. warāğğani ğabni ila beiti (*Anm.* 20) waḥassaʿ nᵉsītu kᵉtēb ʿāndu terōḥ ağībū. wakallu-ṭṭeir hārāb. wakallu arōḥ adauwir ʿaléu. ḳallu-ttaʿleb ᵉtrīd tāğī maʿek. ḳallu taʿāl. rāḥu dauwaru ʿala-ṭṭeir waraúhu fi-kaṣᵉr wa'iš lasauwau jiṭlaʿūn léju ma-ṭáku. waḳām ettaʿleb naḳab elkaṣᵉr min-táḥt wadaḥalu lilkaṣᵉr wakatalu-ṭṭeir wulmölla aḥad elmara waṭṭaʿleb kataʿᵉ-nnikāḥ wawuṣel lamurādu wänta-zē tuṣil lamurādek.

---

und fragte ihn, wohin er gehe. „Zum Adler“, antwortete dieser. „Zu welchem Zwecke?“ fragte der Fuchs. Da erzählte jener: „Vor Zeiten war ich Geistlicher und Gebetsrufer an der Hauptmoschee; da kam einmal der Vogel und trug mich in seine Wohnung. Dort blieb ich zwei Jahre lang; dann brachte er mich wieder nach Hause zurück. Nun aber habe ich bei ihm ein Buch liegen lassen und will es nun holen“. Da berichtete der Fuchs: „Der Vogel ist weggezogen“. „So will ich ihn aufsuchen“, erwiderte jener. „Wenn du willst, so komme ich mit“, sagte der Fuchs. „Komm nur!“ antwortete jener. So zogen sie zusammen weiter, um den Vogel aufzusuchen; endlich fanden sie ihn in einem Schlosse, aber wie sie es auch anfingen, um ihm beizukommen, sie vermochten nichts gegen ihn. Da machte sich der Fuchs daran, ein unterirdisches Loch zu graben; auf diese Weise drangen sie in das Schloss ein und brachten den Vogel um. Der Geistliche aber setzte sich in den Besitz der Frau des Vogels; der Fuchs gab sie ihm zur Ehe und so erreichte der Geistliche das Ziel seiner Wünsche. Möge es dir ebenso gehen!

Anmerkungen.

1) Statt arǵān wäre vielleicht eher raǵʿān رجعان oder etwas ähnliches zu lesen.

2) Statt sābʿain lies dem Zusammenhange der Erzählung nach arbaʿ sᵉbūʿa.

3) Im Folgenden wird die Einleitung zu dieser Geschichte durchaus ignorirt.

4) Vielleicht ist die Stelle verdorben; dem Zusammenhange der Erzählung nach würde es mir besser gefallen, wenn die Frau ihren Mann aufforderte, mit ihr vor Gericht zu gehen, um den Fuchs zu belangen; dann müsste man ḳalli streichen und ḳum waddin — u. s. w. lesen.

5) ḳâdd elġanam anticipirt wahrscheinlich bloss das folgende und ist daher zu streichen.

6) Im Manuscript steht falsch essâbi' statt elḳâṣi.

7) Löwenmilch: vgl. Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Ṭûr 'Abdîn Th. II, p. 91 und Sachregister.

8) Die Uebersetzung habe ich nach einer Originalbemerkung in meinem Manuscripte gemacht. Vielleicht ist zu lesen عليَّ تحليق „du kannst mir wohl gewaltsamerweise u. s. w.".

9) Statt aḫini ist wohl aḫina zu lesen.

10) Statt eḥsarije lies in Uebereinstimmung mit der Stelle p. 27. Z. 18 besser eḫsarije.

11) „dieses Haus", d. h. das Haus, welches ich in Mârdîn bewohnte. Vgl. Prym und Socin, Der neu-aram. Dial. des Ṭ. 'A. Th. I. p. XVII. Anm.

12) Statt ḳâlet rûḥ ist ḳâl edrûḥ zu lesen.

13) Zu dem Zuge, dass einer Frau ein Hund statt ihres Kindes untergeschoben wird, vergleiche Prym und Socin l. l. Th. II. p. 99 und Sachregister unter „Hund". Eine Reihe anderer übereinstimmenden Züge finden sich in No. LXXXIII ebds.

14) waḥaṭṭû'a ist wohl bloss ein Gehörfehler für waḥaṭṭûhu.

15) Der Bericht über das, was sich bei der zweiten Begegnung ereignete, ist in der Erzählung ausgefallen. Auch der Bericht über die dritte Begegnung ist stark zusammengezogen.

16) Auf die Redensart حمار الحرب لا يهرب bin ich durch Tuch's Genesiscommentar (II. Aufl. p. 494, Anm.) aufmerksam gemacht worden. Vielleicht hat sich aus dieser Redensart, in welcher „Esel" eine ehrenvolle Bezeichnung für einen tapferen Mann ist, die vorliegende Geschichte entwickelt.

17) Augenscheinlich fehlt hier der Bericht, dass der Sultan für den Esel wiederum hundert Füchse und fünfzig Jagdhunde fordert; doch ist ausserdem noch einiges verwirrt.

18) Statt areituhu möchte ich vorschlagen وربّتُه zu lesen.

19) Im Manuscript steht waġâb eṭṭêr, was ich in waġâ eṭṭêr verbessert habe.

20) Im Manuscript steht beitû, was sicher in beiti zu verbessern ist.

Beiträge zur Erklärung des Kitâb al-Fihrist.

Von

Ig. Goldziher in Budapest.

1. Ueber schî'itische und sunnitische Secten-benennungen.

Im Fihrist ed. Flügel p. ٢٣٦, 21 wird von Al-Faḍl b. Šâdân al-Râzî gesagt: وهو خاصّى عامّى الشيعة تدّعيه وقد استقصيت ذكره عند ذكرهم والحشويّة تدّعيه. Der sel. Flügel macht zu dieser Stelle folgende Anmerkung: „خاصّى عامّى الشيعة d. i. von aller Welt, von Gross und Klein, von Männern von Fach und von Laien unter den Schiiten geachtet = مهيب عند الخاصّة والعامّة u. s. w." Dass unsere Stelle diese Auslegung nicht erträgt, wird von vornherein jedem klar sein, der dieselbe über das Wort الشيعة hinaus betrachtet; was wäre nach Flügel's Erklärung mit den Worten تدّعيه وقد الخ und den folgenden Worten anzufangen? Man kann keinen Augenblick darüber in Zweifel sein, dass die Stelle so erklärt werden müsse: Er war خاصّى عامّى, die Šî'a nimmt ihn in Anspruch — (und ich habe über ihn bei der Erwähnung derselben ausführlich gehandelt) — und die Secte der Ḥašwijjâ nimmt ihn (als einen der ihrigen) in Anspruch (تدّعيه). Was ist aber das vorläufig unübersetzt gelassene خاصّى عامّى? Wir müssen uns vor allen Dingen vor Augen halten, dass der Verfasser des Fihrist, wenn auch kein fanatischer ġâlî des Imamismus, jedoch immer ein Mensch von šî'itischen Neigungen war; diese Neigungen hat er selbst in seinem hochwichtigen Buche

documentirt, und sie sind von muhammedanischen Lesern nicht unbeachtet geblieben (vgl. die Glosse Bd. II p. 85 Anm. 9). Nun ist an anderer Stelle bereits weitläufiger nachgewiesen worden, dass die Šî'iten den Sunnismus von ihrem Standpunkte مذهب العامّة nennen, d. i. die religiöse Richtung des gemeinen Volkes, und dass عامّى المذهب im Rahmen dieser Terminologie so viel ist als Sunnite, nicht aber, wie Flügel übersetzt „einer, der eine populäre Behandlungs- und Schreibweise hat“, Bd. II p. 102 (s. meine Beiträge zur Literaturgeschichte der Šî'â p. 25 und vgl. jetzt auch Loth, Catal. Ind. house p. 123a, 19 Rosen, Notices sommaires I p. 64, 19). Denn sunnî ist eine Benennung die der Šî'ite nicht als Bezeichnung des Gegensatzes gegen sein eigenes Bekenntniss gelten lassen könnte, da er der richtigen sunnâ, nämlich der سُنّة أهل البيت anzuhängen glaubt. Der Richtung der 'âmmâ gegenüber betrachten sich demnach die Šî'iten als châṣṣâ, und der Šî'ite ist im Gegensatze gegen den عامّى المذهب ein خاصّى المذهب[1]. 'Alî wird von beiden Secten mit Ausnahme der ultrasunnitischen nawâṣib als Chalife hoch geachtet; darum muss Abû Bekr al-Ṣûlî, der schmähende Nachrichten über 'Alî verbreitet, vor beiden Secten verborgen leben, da ihm die Anhänger einer jeden dieser beiden Parteien nach dem Leben trachten, oder wie unser Verf. sagt: فطلبته الخاصّة والعامّة ليقتله „es suchte ihn die châṣṣâ und die 'âmmâ um ihn zu tödten“ (Fihrist p. ١٥٠, 26). Wenn es also in demselben Buche p. ١٣٩, 10 von Abû-l-Faḍl b. Ṭejfûr heisst: كان مؤدّب (l. مؤدّبًا) كتّاب (l. كتّابًا) عاميًّا ثمّ تخصّص, so kann von dem Worte تخصّص in keiner Weise die Erklärung angenommen werden, die ihm Flügel in der Anmerkung zur Stelle beigiebt: „lebte als Privatmann“, denn ebensowenig wie عامّى einen Mann, der in der Oeffentlichkeit wirkt, bedeuten kann, kann خصّ V das Sichzurückziehen ins Privatleben bedeuten. Der Sinn der letzteren

1) Beiläufig sei zu dem Aufsatze de Goeje's ZDMG XXXIV p. 371 ff. bemerkt, dass man in der gewöhnlichen Verkehrssprache in Aegypten und Syrien das Wort شيعى stets mit *a* vor dem 'ajn aussprechen hört.

Stelle ist nach unseren obigen Ausführungen: „er war (anfangs) Anhänger der sunnitischen Richtung, später aber hing er der Šî'a an", so dass تشيّع = تخصّص. Ein Mensch aber, dessen Stellung zu den Secten nicht scharf genug ausgeprägt ist, um ihn der einen oder der anderen, bekanntlich mannigfaltige Uebergänge in einander zulassenden Bekenntnissclassen innerhalb des Islâm zuzutheilen, heisst folgerichtig ein خاصّى عامّى, mit anderen Worten: ein sunnitisch-šî'itischer Mensch, ein متردّد بين بين, wie der muhammedanische Schultheologe sagen würde. Dass der Bekenntnissstand des Al-Faḍl b. Šâdân ein solcher unausgesprochener, nach keiner Seite hin scharf abgegrenzter war und dass man ihn demnach, wie so viele Andere, von beiden Seiten als „Gelehrten der Secte" beanspruchte, dies will der Verfasser des Fihrist in der oben angeführten Stelle berichten. Dasselbe sagt er noch klarer von Ibn Abi-l-Talǵ p. ١٣٣, 27 خاصّى عامّى والتشيّع اغلب عليه „er war Châṣṣi-Âmmî mit vorwiegend šî'itischer Färbung". Wir verstehen nach der vorangegangenen Erklärung dieser termini des Sectenlebens auch, wess Inhaltes das Buch von Abû-l-'Abbâs al-Ṣajmarî (den auch Jâkût III ٤٤٣, 5 als ذو تزهّد bezeichnet) sein mag, dessen Titel der Fihrist an zwei Stellen, nämlich p. ١٥٣, 7 und p. ٣٤٨, 24 anführt: كتاب مساوى العوامّ واخبار السّفلة الاغتام.
Wenn dieses Buch nicht im Allgemeinen die Schilderung der Schlechtigkeiten des gemeinen Volkes zum Gegenstande hat, so könnte man daran denken, dass عوامّ auch in diesem Buchtitel besonders die sunnitische Welt bezeichnet, und zwar speciell jene Ultrasunniten, welche sich nicht mit der Hochachtung der von den Šî'iten geschmähten (dieses Schmähen wird gewöhnlich mit سبّ[1]) oder نال من bezeichnet) „beiden Schejche" — wie sie zu sagen pflegen[2]) — begnügen, sondern gegen den Geist

1) Die Šî'iten heissen davon auch سبّابون „Schmäher" Kutb al-Dîn, Chroniken der Stadt Mekka p. ١٧٤ ult., vgl. ١٧٦, 9 von den Fatimiden وكانوا ارفاضا سبّابين; von den Einwohnern Bahrejn's sagt Jâkût III p. ٧١٧, 19 روافض سبّابون.

2) „الشيخان" heissen in der muhammedanischen Sectenterminologie die beiden ersten Chalifen, welche von Seiten der Schî'iten Gegenstand beson-

des orthodoxen Sunnismus ihre Sympathie für die ersten Chalifen mit heftigen Antipathien gegen 'Alî und seine Familie verbinden, also die gewöhnlich mit dem Namen al-nawâṣib [1]) bezeichneten Fanatiker; dies folgt besonders aus dem Beinamen الاغتـام; dieses Wort steht wohl begrifflich in keiner Verbindung mit dem

---

derer Geringschätzung sind. Ibn Ḥaǵar al-'Askalânî (Hdschr. der Wiener Hofbibliothek) Bd. I fol. 335 recto sagt von Ḥasan b. Muḥammad al-Sakâkînî (st. 744) كان ابوه فاضلا في عدة علوم متشيعا من غير سبّ ولا غلو (cod. سبب ولا علو) فنشأ ولده هذا غاليا في الرّفض فثبت عليه ذلك عند القاضي شرف الدّين المالكي بدمشق وثبت عليه انّه اكفر الشيخين . . . فحكم بزندقته وبضرب عنقه; von Ḥasan b. Mûsâ al-Aš'arî (st. 776) fol. 343 recto قال الكمال بن جعفر ذكر لي حاتم بن النّقيس انّه خصّ معه في امر التشيّع فتبرّأ من ذلك وحلف انّه يحبّ الشيخين ويترضّى عنهم الّا انّه يقدّم عليًّا. Al-Ibšîhî, Kitâb al-mustaṭraf (ed. Kairo lith. 1275) I p. ١٧١ sagt der Verf. وقد رضيت عليًّا قدوة علمًا وما رضيت بقتل الشيخ في الدّار. Tausend und eine Nacht (ed. Bûlâk 1279 II ١١٣, 3 N. 266) وجد مكتوبًا على كعبيه الاثنين اسمي الشيخين فقال له يا وزير انّ علا الدّين كان سنّيا وهذا رافضي. In Ṭabakât al-Ḥuffâẓ ed. Wüstenf. X nr. 51 muss das كان رافضيًّا خرج مثال الشيخين في جزءين emendirt werden in: مثالب الشيخين في جزءين.

1) S. die Erklärung dieses Ausdruckes in meinen Beiträgen zur Literaturgeschichte etc. p. 56. Zu den dort angeführten Belegstellen können noch folgende hinzukommen: Kitâb al-Aġânî XI p. ٢٠, 7 واظهر خلافًا لابيه في سائر مذاهبه حتّى في التشيّع فطرد مروان لنصبه Al-Mas'ûdî, Murûǵ VII ٢٣٧ ult. كان يتنصّب ويظهر التسنّن والتحيّل وظهر عنه الانحراف وكان في نهاية النصب واللعنة Al-Fihrist p. ١٥٣, 23 عن امير المؤمنين وقتل بقصر ابن هبيرة وقد خرج لاخذ ارزاقه قتله قوم من الرّفضة سمعوه يتناول عليًّا a. a. O., vgl. de Goeje, Glossarium zur Bibl. geogr. s. v.

Sectenstandpunkte, sondern mit der Nationalität und Sprache (Jâkût II ٣٣٢, 1 وهم اهل غُتْمَة ولكنة فى الكلام الحميرىّ, Ibn al-Aṯîr al-Ǵazarî Al-maṯal al-sâ'ir ed. Bûlâķ 1282 p. ٣٥, 3 وكنت قصدت زيرة بعض الاخوان من الاجناد وهو من الاغتام الاعجام), ich lege jedoch hier Gewicht darauf, weil wir es auch als besonderes Epitheton von nawâṣib finden in der Stelle Al-Muķaddasî ed. de Goeje p. ١٠٣, 11 اهل الاحقاف نواصب غُتْم.

2. Ueber die Benennungen des Vulgärarabischen.

Im Fihrist p. ١٨٩, 5 lesen wir nach der Aufzählung der Schriften des Schî'iten 'Abdân فهذه الكتب بلغة وهى الموجودة المتداولة وباقى ما فى الفهرست فقلّ ما رأيناه او عرفنا الحسن انّه رآه. Zu dem Worte بلغة giebt Flügel die folgende Anmerkung: „d. h. in einer gewissen Art Sprache, wodurch die wirklich vorhandene allgemein gebräuchliche Sprachweise angedeutet wird" also, wenn ich die Worte recht verstehe, in der sogenannten vulgärarabischen Sprache. Diese Thatsache wäre von vorneherein selbst bei einem so alten Schriftsteller wie 'Abdân an sich nicht unmöglich, aber mehr als unwahrscheinlich ist es, dass man zur Bezeichnung der volksthümlichen Verkehrssprache im Gegensatze gegen die Schriftsprache den Ausdruck اللغة الموجودة angewendet habe. Denn موجود „vorhanden" ist der Gegensatz von معدوم und als „nicht vorhanden" wird wohl der Verfasser des Fihrist die klassische Schriftsprache in jener Zeit nicht gedacht haben. Es sei mir gestattet, die Terminologie der Araber, welche in Bezug auf Schrift- und Gemeinarabisch in der Literatur zu finden ist und vom Munde des Volkes gehört werden kann, zusammenzustellen. Man nennt das Schriftarabische: 1) اللغة الفصيحة oder الفُصْحَى, dieses ist die gebräuchlichste Bezeichnung desselben. 2) اللّغة الاصليّة, nicht etwa die „ursprüngliche" Sprache, von welcher das Vulgäre abgeleitet ist, sondern diejenige, welche den اصول, den Regeln, entspricht; man sagt von Jemandem, der diese Sprachart im gewöhnlichen Verkehre handhabt يتكلّم على الاصول

d. h. على قواعد النّحو, daher auch diese Sprache الكلام النّحويّ genannt wird, ebenso wie im Mittelalter die lateinische Sprache den vernacularen romanischen Dialecten gegenüber lingua grammatica genannt wurde (Comparetti, Virgil im Mittelalter p. 173) 3) Ibn Chaldûn, beiläufig der erste Gelehrte, der auf die wissenschaftliche Bearbeitung der von ihm zu allererst gewürdigten und als ebenbürtig geachteten Vulgärsprache drängte (Muḳaddimâ ed. Bûlâk I p. ٤٧١ De Sacy Anthol. gr. arabe I p. ١٧١ vgl. diese Zeitschr. XXXV p. 519) liebt es, das Schriftarabische لغة مُضَر zu nennen. — 4) العربيّة المحضة, das reine Arabisch, und zwar nicht nur im Unterschiede von den Volksdialecten, sondern auch vom Südarabischen (Al-Sujûṭî, Muzhir I p. ١٥), endlich 5) اللغة القديمة, die alte Sprache zur Unterscheidung vom Neuarabischen. Dieser Benennung begegnen wir bei Ibn Baṭûṭâ (Voyages ed. Paris II p. ٣٢٧), wo ein mit seinen arabischen Kenntnissen flunkernder Faḳîh in Jeznik, bei seinem Schwindel ertappt, die Ausrede gebraucht: Jene sprechen das alte Arabisch, ich aber kenne das neue (lisân 'arabî kuhna mîgûjend, we-men 'arabî nau midânem). Diesen Benennungen stehen folgende Bezeichnungen des Vulgärarabischen gegenüber: Vor allen Dingen 1) العامّة oder لغة العوامّ. Als der berühmte Ḥammâd al-râwijâ, der den Hofdichtern des Chalifen mit geschäftigem Eifer Plagiate nachwies, seine eigenen Gedichte recitirend dieselben mit allerlei Sprachfehlern verunzierte, wirft er dem bösen Rivalen, der dem strengen Kritiker seine eigenen Sprachsünden anrechnet, entgegen: انّا رجل اكلّم العامّة فتكلّم بكلامهم. „Ich bin ein Mensch, der mit dem gemeinen Volke verkehrt, darum rede ich auch seine Sprache" (Kitâb al-aġânî V p. ١٦٥). Hingegen wird von der Stadt Al-Ḥîrâ rühmend hervorgehoben, dass dort selbst die dienenden Klassen die Sprache der vornehmen Bewohner reden لغتهم لغة اهلها (Al-aġânî II ١٣٥). — 2) العربىّ الجديد (s. oben). 3) الاصطلاح oder اللغة المصطلحة scil. عليها, die conventionelle Sprache, eine Benennung, welche der kurzsichtige Gelehrtenstolz des Grammatikers zur Bezeichnung jener Aeusserung des Sprachgeistes gebraucht, von welcher er glaubt, dass sie nicht Naturproduct und φύσει entstanden sei, sondern ihren Ursprung der freien, willkürlichen Uebereinkunft des Volkes verdanke, dem die Fesseln der grammatischen Sprache unerträglich waren. Kein Terminus spiegelt

die sprachgeschichtliche Betrachtung der Araber lebendiger wieder, als diese Benennung der Vulgärsprache. — 4) اللغة الدّارجة oder المُتَدَرِّجة die gemeingebräuchliche Sprache. Dass zu diesen Benennungen noch اللغة الموجودة hinzuzufügen sei, wird durch eine literarische Stelle, oder durch den üblichen Sprachgebrauch kaum zu belegen sein. Aber ständen auch die geäusserten Bedenken nicht, so hätte wohl Ibn Abi-l-Nadîm für die durch Flügel in jener Stelle gefundene Bedeutung den Ausdruck gebraucht باللغة الموجودة, nicht بلغة وهى موجودة, ganz abgesehen auch davon, dass nach jener Erklärung der Stelle die Worte وبقى السج keinen gegensätzlichen Zusammenhang mit dem vorangehenden Satze bieten. Wir glauben demnach, dass überhaupt nicht بِلُغَة sondern بُلْغَةٌ gelesen werden müsse, dass sich وهى السج nicht auf eine Sprachform, sondern auf die aufgezählten Bücher des 'Abdân beziehe, und dass die ganze Stelle folgenden Sinn gebe: „Diese (eben aufgezählten) Bücher sind eine genügende Anzahl, es sind diejenigen (Werke 'Abdân's), welche vorhanden und allgemein verbreitet sind; alle übrigen, die im Catalog aufgezählt werden, haben wir kaum gesehen, auch hat uns niemand bekannt gegeben, dass er sie gesehen habe".

Das Eigenthumsrecht nach moslemischem Rechte.

Von

Baron von Tornauw.

Vorwort.

Noch in der ersten Hälfte unsers Jahrhunderts waren die nächstliegenden Länder Asiens hinsichtlich ihrer Rechtsverhältnisse eine terra incognita. Erst in neuerer Zeit kam man zu der Ueberzeugung, dass der Islam nicht nur eine neue religiöse und politische Welt, sondern auch neue Rechtszustände geschaffen und begründet hat, — Rechtszustände, mit der Religion so unzertrennlich verschmolzen, dass sie bestehen werden so lange die Moslemen Moslemen sind. — Hatte auch schon Chardin einige Andeutungen über die moslemischen bürgerlichen Gesetze gegeben, so wurden die europäischen Gelehrten auf die moslemische Gesetzkunde doch erst durch die Schriften Mouradgea d'Ohsson's und von Hammer's aufmerksam. Später erschienen verschiedene Werke über moslemisches Recht und Uebersetzungen moslemischer Rechtsbücher; aber jemehr man das moslemische Recht studirte, desto mehr musste man sich von der Unzulänglichkeit jener Arbeiten und von der Nothwendigkeit des Fortschritts über sie hinaus überzeugen. Kaum irgend eine Wissenschaft ist im Orient materiell so ausgebildet wie die Rechtskunde. Die Moslemen besitzen mehr als tausend Werke darüber. Dabei ist aber diese Wissenschaft doch nur einem geringen Theile der Moslemen selbst zugänglich. Die Schriften der vornehmsten Dichter, Geschichtsschreiber, ja sogar Mystiker und Astrologen sind Allen bis zum Maulthiertreiber herab bekannt, die Rechtsbücher hingegen sind nur in den Händen des geistlichen Standes. Selten kommt es vor, dass eine Persönlichkeit der höchsten Stände sich mit dem Studium solcher Schriften befasst. Die moslemische Geistlichkeit in allen Ländern hat das Vorrecht auf Aneignung der Gesetzkunde, und der fast ausschliessliche Alleinbesitz der Kenntniss von der Sprache und dem Inhalte der Scheriätbücher verschafft

ihr grosse Vortheile. Demnach war auch für die europäischen Gelehrten die Erwerbung genauerer Kenntnisse in dieser Beziehung mit manchen Schwierigkeiten verbunden; aber nur aus völliger Unkunde des Thatbestandes lassen sich in unsern Tagen noch Behauptungen erklären, wie die unlängst von einem Gelehrten(?) aufgestellte, wonach „die Moslemen nicht nur keine Rechtskunde, sondern auch keine Rechtsbücher haben" und „die Gesetzgebung der Moslemen ebenso wenig im Koran, wie die der Hebräer in den Psalmen und die der Christen in den Evangelien zu finden ist".

Gehen wir nun auf den Charakter des moslemischen Rechts näher ein, so ist vor Allem zu bemerken, dass dasselbe, unabhängig von der Verschiedenheit des Geburtslandes und der Nationalität der Moslemen, sich nur nach den Secten und Riten des Islams verschieden gestaltet. Es giebt kein Türkisches, Persisches, Egyptisches, Indisches, sondern nur ein Schiitisches und Sunnitisches, und in letzterem wiederum ein Hanefitisches, Schafiïtisches, Malekitisches und Henbelitisches Recht. Ausser den auch das politische und religiöse Dogma betreffenden Differenzpunkten zwischen Schiïten und Sunniten sind insonderheit die Verschiedenheiten zu bemerken, welche zwischen den genannten Riten in Betreff der auf die praktische Glaubenslehre und die bürgerlichen Verhältnisse bezüglichen Bestimmungen stattfinden. Daraus erwächst nun für die Forschungen über die Rechtsverhältnisse der Moslemen im Allgemeinen ein besonderer Uebelstand. Die oben angedeutete Unzulänglichkeit der bisherigen Arbeiten über das moslemische Recht hat nämlich ihren Grund darin, dass diese Arbeiten auf den Schriften irgend eines Ritus oder einer Secte beruhen, daher keinen Gesammtüberblick über das bürgerliche Recht der Moslemen geben können. Indessen würden sie immerhin genügen, durch Zusammenstellung und Vergleichung den europäischen Gelehrten zu einer vollständigen Kenntniss des moslemischen bürgerlichen Rechtes zu verhelfen, wenn darin Eines vermieden wäre, was zur Verwirrung der Ideen und zu falschen Ansichten führen muss, nämlich: die Beurtheilung und Besprechung der moslemischen Rechtsbestimmungen nach europäischen juristischen Begriffen, die Unterordnung der erstern unter die letztern und die Bezeichnung mancher orientalischen bürgerlichen Verhältnisse und Einrichtungen durch technische Ausdrücke der occidentalischen Gesetz- und Rechtssprache, z. B. die Unterordnung des Hhiâr[1] (Optionsfrist) unter die Verjährung, des 'Ârieh unter die Servituten, des Rehn unter die Hypotheken, — alles Begriffe, welche dem moslemischen Rechte fremd sind.

Das Zekât, die Sedekât und Nefekât werden sogar in Uebersetzungen des Korans mit dem allgemeinen Worte „Almosen"

---

1) Die hier befolgte Aussprache der arabischen termini technici ist die im nordwestlichen Persien übliche. D. Red.

bezeichnet, ohne dass der Unterschied angegeben wird, den die moslemischen Rechtslehrer zwischen diesen Dingen machen.

Besonders irreführend ist dieses Verfahren da, wo es sich um territoriale Rechtsverhältnisse handelt, und in jetziger Zeit, wo mehrere europäische Mächte in nähere Beziehung zu moslemischen Staaten getreten sind, scheint mir dieser Gegenstand auch von praktischer Wichtigkeit zu sein. Ich habe daher das moslemische Eigenthumsrecht in einem besonderen Aufsatze dargestellt und mich dabei nur an diejenigen Bestimmungen gehalten, welche auf die Scheriätbücher, nicht auch an die, welche auf Willkür oder obrigkeitliche Ausnahmsverfügungen gegründet sind. Zugleich habe ich verschiedene Rechtsinstitute, die nach der oben gemachten Bemerkung von europäischen Gelehrten zum Theil oder ganz irrthümlich aufgefasst worden sind oder durch occidentalische Benennungen einen ihnen nicht zukommenden Charakter erhalten haben, auf ihr wahres, den Darstellungen der moslemischen Rechtslehrer entsprechendes Wesen zurückzuführen gesucht. So das Beit-ul-môl, das Zekât, das Wâkf u. s. w.

In Folgendem erlaube ich mir die Hauptpunkte meiner Arbeit vorzulegen.

Hinsichtlich des Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden hat man den bis jetzt allgemein geltenden Satz aufgestellt, dass nach moslemischem Rechte auf solches Gut kein Eigenthumsrecht, sondern nur ein Nutzungsrecht bestehe; und weiter, dass alles Gut, welches das Beit-ul-môl, d. h. den öffentlichen Schatz bildet, Gemeingut der moslemischen Religionsgenossenschaft sei. Die Ergebnisse meiner Forschungen setzen mich dagegen in Stand, zu beweisen: 1) dass bei den Moslemen nach den Satzungen des Islams und den besondern Bestimmungen der Scheriätbücher ein volles Eigenthumsrecht auf Grund und Boden existirt, 2) dass der Begriff von den das Beit-ul-môl bildenden Gütern als Gemeineigenthum der Moslemen eine Ausdehnung erhalten hat, die mit den Scheriätverordnungen über das Beit-ul-môl unvereinbar ist. Die europäischen Gelehrten sind in ihren Ansichten über diese beiden Rechtsmomente irregeführt worden durch Stellen in einigen Capiteln der Rechtsbücher, die solche Ansichten allerdings kategorisch aussprechen, aber nur in Betreff der in diesen Capiteln behandelten Gegenstände. Eine erweiterte Interpretation von Rechtssätzen ist aber überhaupt unerlaubt, und dies um so mehr, wenn andere Sätze in denselben Rechtsbüchern das Gegentheil aussagen oder wenigstens eine jener Erweiterung entgegenstehende Interpretation zulassen. Solches finden wir nun in den Scheriätbüchern in Betreff des Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden und hinsichtlich der Güter des Beit-ul-môl.

Um zu den Schlüssen zu gelangen, die ich in Betreff dieser Gegenstände aufgestellt habe, musste ich alle Capitel der mir

zugänglichen Scheriätbücher verschiedener Secten vergleichen, in denen das Recht der Moslemen auf bewegliches und unbewegliches Gut besprochen wird, dann die Gestaltung der territorialen Verhältnisse von Mohammed bis auf die Zeit verfolgen, in welcher die Schriften der Stifter der religiösen Secten die Rechte und Pflichten der Moslemen festgestellt haben. Diese Schriften bilden das Scheriät, dessen Verordnungen für die vier sunnitischen Secten fest und unveränderlich sind, bei den Schiiten aber Veränderungen unter dem Namen „Erläuterung der wahren Kenntnisse" durch die Müdjtehiden als die autorisirten Gesetzesausleger unterworfen sind.

Nach der Schöpfung einer neuen religiösen, politischen und bürgerlichen Welt durch den Islam wirkte auf die verschiedene Gestaltung der territorialen Verhältnisse bestimmend ein: 1) die Religionsangehörigkeit, die der Stammmoslemen, die der Neubekehrten und die der Ungläubigen, 2) die Art und Weise der Einverleibung verschiedener Länder in den allgemeinen moslemischen Staat. Weiter wirkten auf jene Verhältnisse ein: die gesetzlichen Bestimmungen über den heiligen Krieg, Djehôd, die Kriegsbeute, Ghanîmet, und das unveräusserliche Stiftungsgut, Wâkf; endlich die Verträge mit den Ungläubigen nach der verschiedenen Art ihrer Unterwerfung.

Ausser der Besprechung der aus allen diesen Ursachen hervorgegangenen Rechtsverhältnisse musste ich den Begriff von der Oberherrschaft der höchsten geistlichen, resp. weltlichen Macht genau nach den moslemischen Rechtslehren feststellen. Durch Ausübung der Rechte dieser Oberherrschaft entstanden territoriale Verhältnisse, die, in Verbindung mit den Verordnungen über das Wâkf, hauptsächlich zur Negirung eines bei den Moslemen bestehenden Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden geführt haben.

Quellen.

Als Quellen haben mir folgende Werke gedient:

1) Der Koran und die Uebersetzungen desselben mit Erläuterungen von Wahl und Ullmann, die russische Uebersetzung von Gordi-Sablukof und eine persische interlineare Uebersetzung.

2) Die Einleitungen zum Koran von Wahl, Weil und G. Salo.

3) Neil-ul-merôm vom Mullah Ahmed Ardebili.

4) Bist bôb vom Hadji Mohammed Baghir Medjlisi.

5) Sewôl we djewôb vom Müdjtehid Seid Mohammed Baghir Reschti.

6) Scherô'e-ul-Islâm, das Hauptrechtsbuch der Schiiten; die französische Uebersetzung desselben von A. Querry, Consul in Tebriz; einige Capitel aus diesem Werke, ins Russische übersetzt und mit Commentaren versehen von Mirza Kazemberg und Dr. Gottwaldt.

7) Mühhteser-ul-wikâyet mit einer Einleitung von Kazembeg.

8) Hhelîl idjôz,

9) Keschf enwôr,

und 10) Ihhtelôfôt-ul-eïmmet il-erbe'e, sunnitische Rechtsbücher.

11) Abu Schudjâ's Compendium mit Commentaren des Ibn-Kâsim, ins Französische übersetzt von S. Keijzer. 1859.

12) Hhelîl ibn Is'hak, übersetzt von Perron: Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite, mit Annotationen des Uebersetzers. 1848—1852.

13) Einige Capitel desselben Werkes: arabischer Text mit erläuternder Uebersetzung von Seignette, unter dem Titel: Code musulman, rite malékite. 1878.

14) W. H. Macnaghten: Principles and precedents of Moohummudan Law mit Auszügen aus dem Texte. 1825.

15) Dulau et Pharaon: Droit musulman. 1839.

16) Eug. Sicé: Traité des lois mahométanes. 1841.

17) Worms: Recherches sur la propriété territoriale dans les pays musulmans. 1842, 1844.

18) Du Caurroy: Sur la propriété dans les pays musulmans. 1848, 1851.

19) Belin: Étude sur la propriété foncière et du régime des fiefs militaires dans l'Islamisme.

20) E. de Laveley: das Ureigenthum, deutsch von Bücher. 1879. — Capitel über das Eigenthumsrecht in Java und in der Türkei.

21) Baillie: A Digest of moohummudan Law; Law of Sale, — Law of Inheritance.

22) Mouradgea d'Ohsson: Tableau de l'Empire ottoman.

23) von Hammer-Purgstall: Geschichte des osmanischen Reiches; — des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung. 1815; über die Länderverwaltung unter den Chalifen. 1835.

24) Ubicini: Lettres sur la Turquie. 1853, 1854.

25) Gatteschi: Manuale di diritto publico e privato ottomano. 1865.

26) Aristarchi Bey: Législation musulmane. 1873.

27) Morley: Digest of Indian cases.

28) Menerville: Jurisprudence de la cour d'Alger.

29) G. Weil: Mohammed, der Prophet, sein Leben und seine Lehre. 1843.

30) A. Sprenger: Das Leben und die Lehre Mohammeds.

31) G. Weil: Geschichte der Chalifen.

32) Braun: Gemälde der muhammedanischen Welt. 1870.

33) A. v. Kremer: Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen.

34) A. v. Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islam.

Die deutsche Bearbeitung meiner gegenwärtigen Schrift haben die Herrn Professor Gustav Weil in Heidelberg und Wirkl. Staatsrath von Gottwaldt in Kazan ihrer gütigen Durchsicht unterworfen. Gestützt auf solche Autoritäten, erlaube ich mir, meine Arbeit dem gelehrten Publikum zu übergeben.

Das Eigenthumsrecht.

Das Sachenrecht wird in den moslemischen Rechtsbüchern nicht als ein besonderer Theil der Rechtslehre besprochen. Man findet in denselben keine Definition über proprietas und possessio, über usus und usufructus; die Begriffe über alle Verschiedenheiten der dinglichen Rechte können nur aus den partiellen Bestimmungen in Betreff der Handlungen, der Verpflichtungen und Verbindlichkeiten, die in verschiedenen Capiteln der Scheriëtbücher enthalten sind, herausgefunden werden.

Die Zusammenstellung aller Satzungen über das Eigenthumsrecht und ihre Beurtheilung nach Ansicht der moslemischen Rechtsgelehrten ist der Gegenstand vorliegender Arbeit, wobei wir von vorn herein erklären, dass unsere Forschungen uns zu Resultaten geführt haben, die von den Ansichten mehrerer europäischer Gelehrten über die dinglichen Rechtsverhältnisse unter den Moslemen verschieden sind.

Als zwei Hauptmomente in den Behauptungen dieser Art treten besonders hervor:

Erstens, dass unter den Moslemen kein Eigenthumsrecht auf Grund und Boden bestehe, sondern nur ein Nutzungsrecht,

Zweitens, dass alles Gut, welches das Beit-ul-môl (بيت المال) d. h. den öffentlichen Schatz bildet, ein Gemeingut der moslemischen Genossenschaft sei.

Im Folgenden zeigen wir, welchen Satzungen des Scheriët (شريعت) diese Behauptungen entnommen sind, und glauben durch eine umständliche Darstellung der gesetzlichen und gesellschaftlichen Zustände in den Ländern der Moslemen und durch eine kritische Beurtheilung derselben darthun zu können, dass die obenerwähnten Behauptungen nicht als juristisch richtig anzusehen sind.

Der Unterschied zwischen beweglichem und unbeweglichem Gute besteht in den Scheriëtbüchern, wie in allen übrigen Gesetzgebungen; doch sind die Verordnungen hinsichtlich der Erwerbung des Eigenthums- oder Nutzungsrechtes auf dieselben nicht geschieden und keinen besondern Formalitäten unterworfen.

Bewegliches Gut heisst nôkileh (نقله) oder môl (مال); unbewegliches: gheir nôkileh (غير نقله) oder mülk مُلك. Unter 'Ekôr (عقار) versteht man Grundstücke und Gebäude.

Eine besondere Kategorie der Güter bilden diejenigen Gegenstände, die auf Grund und Boden ohne menschliche Hülfe entstanden sind. Zu solchen werden gezählt: die Wälder, die nicht von Menschenhänden gezogenen und gepflegten Fruchtbäume, die Wiesen, Mineralien und offen liegenden Quellen, sowie alles Gewässer, Flüsse, Bäche, Seen. Nach dem Spruche des Korans (II. 27): „Alles was auf der Erde ist, hat Gott für euch erschaffen" und den Worten des Propheten des Islams: „die Menschen stehen zu drei Dingen in Beziehung: zum Wasser, zum Feuer und zum Grase", sind die obengenannten Gegenstände der Benutzung eines jeden Individuums zugänglich, — wobei die Scheriëtbücher ausdrücklich festsetzen, dass die Benutzung der Menschheit im Allgemeinen, nicht den Moslemen allein zukommt. Ausschliessliches Eigenthum eines Individuums können diese Gegenstände, auch wenn sie innerhalb der Grenzen eines privaten Besitzes liegen, nicht werden. Viele Rechtslehrer zweifeln sogar, ob der Beherrscher des Landes berechtigt ist, dieselben an Privatpersonen zur ausschliesslichen Nutzung zu übergeben.

Als Grundlage zur Beurtheilung der von dem Propheten des Islams festgestellten Beziehungen der Moslemen zu allen Gütern, welche von ihnen rechtlich erworben werden können, dient folgender von ihm ausgesprochene Satz: „Der Mensch hat alles nur von den Früchten seiner Arbeit zu erwarten". Alles, was ein Individuum durch seine Arbeit sich erworben oder geschaffen hat, ist sein Eigenthum. Nur mit seiner Einwilligung kann das erworbene oder geschaffene Gut auf einen Andern übergehen. Nach Mohammed hat Gott zu diesem Behufe im Koran die Verordnungen über Handel, über Verbindlichkeiten und Verträge jeglicher Art und über Erbschaft den Moslemen verkündigt.

Das Sichaneignen eines fremden Gutes ohne Einwilligung des Eigenthümers ist ein Religionsvergehen; das Gut kann nie als Eigenthum eines Musulmans, der sich dasselbe ohne Transaction angeeignet hat, angesehen werden, da es für ihn immer herôm (حرام) — ungesetzlich, verboten, — bleibt. Demnach ist der factische Besitz einer Sache an und für sich kein juristisches Merkmal des Eigenthumsrechts auf dieselbe und kann dem zeitlichen Besitzer nicht als Schutzmittel gegen die Forderungen desjenigen dienen, der sein Eigenthumsrecht auf die Sache geltend macht. Der zeitliche Besitzer muss durch Zeugenaussagen beweisen, dass er die Sache durch seine Arbeit erworben hat oder dass dieselbe durch Vertrag rechtlich auf ihn übergegangen ist.

Als Consequenz dieses Satzes über den factischen Besitz kennt das moslemische Recht auch keine Acquisitivverjährung. Für Verjährung haben die moslemischen Rechtslehrer keinen juristischen Ausdruck. Das Kriegsrecht allein stösst das Eigenthumsrecht der Privatpersonen um, und auch nur in Betreff der Güter, die denjenigen Ungläubigen angehören, welche durch die Waffen bezwungen sind.

Das Eigenthumsrecht wird nach dem Scheriät dermassen geschützt und geachtet,

dass gefundene Sachen, verlaufene Thiere und entflohene Sclaven dem Eigenthümer wieder zugestellt und im Falle, dass man denselben nicht ausfindig machen kann, verkauft werden müssen, um den Erlös im Namen des Eigenthümers als Almosen unter die Armen zu vertheilen;

dass der Depositar, wenn er erfährt, dass die bei ihm niedergelegte Sache vom Deponenten unrechtmässiger Weise erworben ist, die Verpflichtung hat, dieselbe nicht dem Deponenten, sondern dem wahren Eigenthümer auszuliefern,

dass kein Gläubiger aus dem Gute, welches ihm verpfändet ist, seine Forderung befriedigen oder dasselbe als Tilgung der Schuld sich aneignen darf. So lange der Verpfänder sein Gut dem Gläubiger nicht abtritt, verbleibt es sein Eigenthum, und auf diesen Zustand hat auch der Ablauf des Schuldtermins keinen Einfluss, da das Pfand nicht zur Sicherung der Schuld, sondern nur zum Beweise einer zwischen dem Gläubiger und dem Schuldner bestehenden Schuldverbindlichkeit dient.

Das Eigenthumsrecht auf jedes Gut äussert sich, nach den Rechtsbegriffen aller Gesetzgebungen, in der Machtvollkommenheit über dasselbe frei zu verfügen. Unstreitig muss derjenige als Eigenthümer eines Gutes anerkannt werden, der das Recht besitzt, dasselbe zu veräussern, zu verleihen, zu schenken, darüber zu testiren und es zum Gegenstande einer Stiftung zu machen. Dass ein solcher Zustand hinsichtlich der beweglichen Güter auch unter den Moslemen vorhanden ist und nothwendig vorhanden sein muss, bezweifelt keiner der europäischen Gelehrten, die sich mit dem Eigenthumsrechte der Moslemen beschäftigt haben. Es wären demnach nur die Rechtsverhältnisse der Moslemen zu den unbeweglichen Gütern, insonderheit zum Grund und Boden, zu erforschen und festzustellen.

Auf diesem Gebiete der Forschung begegnen wir dem von uns schon angeführten kategorisch ausgesprochenen Satze einiger europäischen Gelehrten: dass in den moslemischen Ländern kein privates Eigenthumsrecht auf Grund und Boden vorhanden sei und dass die Moslemen nur ein Nutzungsrecht auf dieselben haben.

Wir glauben nachweisen zu können, dass, wenn die euro-

päischen Gelehrten eine solche Ansicht aus einigen Satzungen der Scheriëtbücher deducirt haben, sie dadurch irregeführt worden sind,

1) dass sie den moslemischen Begriff der Oberherrschaft über alles Land auf Erden nicht geschieden haben von dem Begriffe partiellen Eigenthumsrechtes auf gewisse Theile des Landes, — eines Rechtes, das unter den Moslemen ebenso wie in jedem andern Staate vorhanden und durch ausdrückliche Verordnungen festgestellt ist, —

2) dass sie dem Ausspruche des Propheten des Islams: „die Güter der Moslemen kehren zu Gott, dem Schöpfer aller Dinge, zurück“ einen weiteren Sinn beigelegt haben, als ihm in Wirklichkeit zukommt.

Um dieser Aufgabe zu genügen, müssen wir die Verordnungen über das Eigenthumsrecht in den verschiedenen Phasen der gesellschaftlichen Verhältnisse der Moslemen verfolgen, wie sich dieselben vom Anfange des Islams und später nach seiner weltgeschichtlichen Verbreitung gestaltet haben.

Der Koran und die Tradition stellen den Satz auf, dass alles Gut auf Erden Gott, dem Schöpfer aller Dinge, gehört und dass dasselbe von Ihm unter die vertheilt wird, welche Er in Seiner Gnade erkoren.

Unstreitig muss dieser Satz als ein religiös-mystischer Gedanke aufgefasst werden, der dem Stifter des Islams dazu diente,

einerseits dem Rechte der Moslemen auf ein durch die Gnade Gottes verliehenes Gut eine religiöse Weihe zu geben. Dieser Gedanke ist in den Scheriëtbüchern consequent durch alle dinglichen Verhältnisse durchgeführt: dem Musulman ist verboten, fremdes Gut sich für immer ohne Zustimmung des Eigenthümers anzueignen; der wahre Eigenthümer verliert nie sein Recht auf dasselbe, u. s. w.

andererseits, dem Beherrscher der Moslemen eine Macht über jedes Land in Form eines Religionsdogmas zuzugestehen.

Wenngleich wir im Koran Stellen finden, die auf Verleihung der Güter durch Gott selbst hindeuten, so musste doch eine solche Handlung, um factisch ins Leben zu treten, durch dazu berechtigte Personen geschehen, und hieraus entstand, als Consequenz des ersten obenangeführten Satzes, folgender: „das Recht der Verleihung und Vertheilung der Güter ist von Gott Seinem Schatten auf Erden, dem Propheten, und dann dessen Stellvertretern, den Imamen, übertragen worden“. Den weltlichen Herrschern kömmt dieses Recht zu, insofern dieselben, nach religiöser Ansicht jeder Secte der Moslemen, rechtmässig an die Stelle des Imams getreten sind. In Sure XXII V. 42 ist gesagt: „Denen wird Hülfe zu Theil werden, die, wenn sie von Uns (Gott) einen festen Sitz im Lande erhalten (مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ, in persischer

Uebersetzung: (اگر تمکین دهیم ایشانرا در زمین), die Gebetsübungen treulich beobachten, das Zekât entrichten, gebieten was Recht ist und verbieten was Unrecht ist". Somit entstand aus dem Begriffe der Allmacht Gottes über alles Gut auf Erden der durch die Religion festgestellte Begriff der Oberherrlichkeit und Oberherrschaft des Propheten, der Imame und der weltlichen Herrscher über allen Grund und Boden auf Erden. Nach moslemischer Ansicht geht dieser Begriff so weit, dass alle diejenigen Länder, die noch nicht zum Complex der moslemischen Staaten gehören, nur durch Usurpation von nicht moslemischen Machthabern beherrscht und verwaltet werden, und dass daher diese Länder zu jeder Zeit durch die Waffen ihren Herrschern zu entreissen sind, wenn diese nicht sich den Moslemen unterwerfen.

Diesem Begriffe zu Folge ist alles Land auf Erden in zwei Kategorien getheilt:

das Dâr-ul-Islâm (دار الاسلام), das Land der Moslemen,

und das Dâr-ul-herb (دار الحرب), das Land der Ungläubigen.

Nehmen wir nun den oben angeführten Satz an, dass Gott, der wahre Eigenthümer — mâlik hekiki (مالك حقيقي) — aller Güter, Seine Herrschaft über jedes Land dem Propheten, den Imamen und den weltlichen Machthabern übergeben, so liegt uns ob zu erforschen, in welcher Art und Weise sich diese Herrschaft über Grund und Boden äussert.

Der Islam, der das ganze Wesen des staatlichen und bürgerlichen Lebens seiner Anhänger umgestaltete, schuf auch neue dingliche Verhältnisse und Zustände, die allein nach seinen Religionssatzungen zu reguliren waren. Alles vor der Befestigung der neuen Glaubenslehre Bestehende hatte keine Giltigkeit mehr, da dasselbe nicht auf die Offenbarungen des Korans gegründet war. Es entstand eine eigenthümliche, für sich bestehende, abgeschlossene Welt: die moslemische. Die Rechtsverhältnisse zum Grund und Boden wurden nach den Vorschriften des Korans und der Tradition als neu entstandene Verhältnisse angesehen und festgestellt. Alles Gut, speciell aller Grund und Boden, wird als Eigenthum Gottes anerkannt und unterliegt der Vertheilung, der Verleihung und Bestätigung im Besitze durch den Propheten und die Imame. Als weltlicher Gesetzgeber musste Mohammed das Recht des Grundbesitzes schon aus staatsöconomischen Rücksichten feststellen.

Der Grundbesitz war die Hauptquelle, aus der man die ersten Mittel zur Aufrechthaltung des Islam und zu seiner weiteren Verbreitung durch den Krieg entnahm. Das Zekât (زكوة = زكة), das 'Uschr (عشر) und das Hherâdj (خراج) hatten diejenigen zu

entrichten, die einen festen Wohnsitz in dem Lande hatten und dadurch die Möglichkeit besassen, die Felder und Gärten zu bebauen und Heerden von Kameelen, Schafen u. s. w. zu halten. Zu diesen Abgaben waren nur diejenigen verpflichtet, die das Land während einer bestimmten Frist als Eigenthum besassen. Die Scheriätbücher bestimmen ausdrücklich, dass die Nutzniesser des Grundes und Bodens die gesetzlichen Gebühren, 'Uschr und Kherâdj, nur in dem Falle zu entrichten haben, wenn der Eigenthümer des Landes sie dazu durch besondere Abmachung verbindlich gemacht hat. Die unbebauten, wüstliegenden Länder werden jedermann ohne Unterschied der Religion verliehen, damit die Classe der Moslemen aus denselben einen pecuniären Nutzen ziehen könne. Um die Möglichkeit zu haben, gemeinnützige Anstalten zu erhalten, die Armen zu unterstützen und die Mittel dazu sicher zu stellen, schuf der Islam das dieser Lehre eigenthümliche Institut des Wäkf (وقف), der Weihung. Grund und Boden war der vorzüglichste Gegenstand derselben. Zur Gesetzlichkeit einer solchen Stiftung wird ausdrücklich als erste Bedingung verlangt, dass der Gegenstand der Weihung ein unbestrittenes Eigenthum des Weihenden sei.

Wir glauben, mit Recht die Verordnung hinsichtlich der Wäkfstiftung als Beweis des Bestehens eines privaten Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden anführen zu können. Im Gegensatze zu dieser Behauptung haben einige europäische Gelehrte gerade aus dem Capitel über das Wäkf den Schluss gezogen, dass ein solches Recht nicht unter den Moslemen bestehe; in diesem Capitel nämlich ist der Satz ausgesprochen, dass „die geweihte Sache zu dem „wahren Eigenthümer aller Dinge auf Erden, zu Gott, zurück„kehrt". Wir werden diesen Gegenstand unten beim Wäkf umständlich besprechen; jedenfalls scheint es uns, dass man schwerlich berechtigt ist, aus einem speciellen, die Weihung allein betreffenden Satze einen allgemeinen Schluss auf das Eigenthumsrecht zu ziehen.

Der Islam, indem er, wie gesagt, die Vertheilung, die Verleihung und die Bestätigung im Besitze aller Ländereien dem Propheten, den Imamen, den weltlichen Herrschern übertrug, hat unstreitig dadurch die Oberherrlichkeit und Oberherrschaft über alles Land in die Hände dieser Herrscher gelegt. Doch diese Oberherrschaft der moslemischen Machthaber scheint keinenfalls eine andere als die der Machthaber in andern Staaten zu sein, d. h. die Bestätigung im Besitze der früheren Eigenthümer in den neu eroberten oder annectirten Ländern, die Verfügung über Ländereien, die keinem Privaten angehören, die unbebaut und wüst liegen und die, wie überall, Eigenthum des Staates oder dessen Oberhauptes sind, ferner das Recht der hereditas vacans, das in den Scheriätbüchern als das Erbrecht der Imams bezeichnet wird.

Das Entstehen des Privateigenthumsrechtes auf Grund und Boden hat sich unter den Moslemen auf einer von der in den Ländern des Occidents verschiedenen Basis gestaltet. Hier entwickelte sich dasselbe aus dem Gesammteigenthum in Folge staatlicher und bürgerlicher Interessen zur Wahrung der bestehenden Verhältnisse; in der moslemischen Welt wurde das Privateigenthumsrecht zur Neugestaltung der moslemischen gesellschaftlichen Verhältnisse nach den Verordnungen des Korans und der Tradition eingeführt und festgestellt.

Wenn aber die Entstehung verschieden ist, so sind doch die Consequenzen dieses Rechtes dieselben. Nach erfolgter Vertheilung oder Verleihung der Grundstücke oder auch nach Bestätigung im Besitze derselben erlangen die Moslemen entweder ein Verfügungs- oder ein Nutzungsrecht auf Grund und Boden, je nach der Verleihungsacte und je nach der Kategorie der Länder, zu der die Grundstücke gehören. Beim Verleihen des Nutzungsrechtes verbleibt das Recht der Verfügung über die Substanz der Sache selbstverständlich dem Herrscher, als Eigenthümer derselben; ist dasselbe aber als Eigenthum übergeben, so hört jedes Recht der Verfügung über die Sache von Seiten des Herrschers auf.

Im Folgenden besprechen wir die obenangedeuteten Verhältnisse und Zustände nach den Verordnungen, die sich auf die verschiedenen Kategorien der Länder beziehen.

Mohammed erklärte die Länder, in denen die Anhänger der neuen Religion ansässig waren, für Dâr-ul-Islâm, das Land der Moslemen. Anfänglich war es nur die arabische Halbinsel; sie sollte blos von Moslemen bewohnt werden, da nach dem Ausspruche des Propheten in Arabien der Islam die alleinherrschende Religion ist. Die Erklärung Arabiens und später einiger anderer Länder für Dâr-ul-Islâm führte folgerecht zur Bestätigung der Insassen derselben, der sogenannten Stammmoslemen, im Besitze ihrer Grundstücke mit vollem Verfügungsrechte. Den Imamen verblieb allein das Recht der hereditas vacans; die Eigenthümer des Grundes und Bodens hatten die Verpflichtung zur Zahlung des 'Uschr, des Zehnten, von den Einkünften.

In den Ländern der Ungläubigen, im Dâr-ul-herb, äusserte sich das Privateigenthumsrecht so wie das Recht der Oberherrschaft der Imame, resp. der weltlichen Herrscher, verschieden, nach folgenden drei Kategorien:

a) den Ländern, die durch das Schwert erobert waren,

b) den Ländern, die durch Unterwerfungsacte und durch Bündnisse dem moslemischen Staate annectirt waren,

c) den zu dem moslemischen Staate gehörigen unbebauten und wüstliegenden Ländern.

a) Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes an beweglichem und unbeweglichem Gute in den durch das Schwert eroberten Ländern.

Alles, was im Kriege durch das Schwert erobert und den Feinden abgenommen ist, bewegliches wie unbewegliches Gut, wird für Kriegsbeute (Ghanimet غنيمت) erklärt. Der Krieg gegen die Feinde des Islams ist für die Moslemen ein religiöses, heiliges Werk, zu dem jeder dazu befähigte Musulman verpflichtet ist. Himmlische Belohnung erwartet die Krieger im künftigen Leben; als zeitliche weltliche Belohnung ist ihnen die Theilnahme an der Kriegsbeute zugesprochen. Die Vertheilung der Beute unterliegt ausdrücklichen, im Koran und der Tradition ausgesprochenen Verordnungen. Die Bewohner des durch das Schwert eroberten Landes, die mit Waffen gegen die Moslemen gekämpft, müssen vertilgt, getödtet, oder zu Sclaven gemacht werden. Das erbeutete bewegliche Gut und die Sclaven werden unter diejenigen, die am Kriege Theil genommen haben, erst nach Rückkehr des Heeres ins moslemische Land vertheilt, und dies geschieht durch den Imam gemäss feststehenden Bestimmungen. Von selbst darf kein Musulman irgend eine feindliche Sache sich aneignen. Die unbeweglichen Güter im eroberten Lande, insonderheit die bebauten Grundstücke, unterlagen in den ersten Zeiten des Islam nicht der Vertheilung unter die Moslemen. Sie wurden für Maukûf (موقوف), geweihtes Gut, erklärt.

Durch die Weihung, Wâkf, wird die Substanz des Grundstückes immobilisirt und kann daher keiner Veräusserung und keiner Uebertragung des Eigenthumsrechtes auf die Moslemen unterliegen. Nur die Vortheile, die Früchte und Einkünfte von demselben fallen dem Beit-ul-môl, der allgemeinen Casse der Moslemen, zu und können vertheilt und verliehen werden.

Wir müssen hier bemerken, dass die Erklärung aller bebauten Grundstücke im eroberten Lande für Maukûf nicht unbedingt von allen Rechtsgelehrten angenommen wird. Die orthodoxen Malik und Henbel halten fest an diesem Satze. Nach Schafi'i können die Grundstücke, wie jede andere Beute, an die Krieger als Eigenthum verliehen werden. Abu Hanifa lehrt, dass es dem Imam anheim gestellt sei, die Grundstücke entweder für Maukûf zu erklären, oder unter die Krieger zu vertheilen. Die Möglichkeit, ja sogar die Nothwendigkeit der Vertheilung der Grundstücke in den eroberten Ländern unter die Moslemen wird darauf gegründet, dass 1) der Prophet des Islams solches selbst gethan, indem er das Land Khaibar, nachdem er die Juden bekriegt und vertilgt, seinen Anhängern verliehen hat, und 2) dass nach Vers 42 der XXII. Sure

die Moslemen einen festen Sitz im Lande haben müssen, wie Gott selbst ihnen einen solchen gegeben hat, um die Verordnungen des Islams ausüben zu können. Darauf wird erwiedert, dass Mohammed das Hhaibarland nicht als Kriegsbeute anerkannt habe und dass die Vertheilung desselben unter die Moslemen schon aus dem Grunde geschehen musste, um die göttliche Offenbarung durchzuführen, dass in Arabien nur die Bekenner des Islams ansässig sein können.

Festen Sitz im Lande mussten die Neubekehrten zur Ausübung der Religionspflichten bekommen, und dies war zu erreichen durch Bestätigung derselben in dem Besitze ihrer Grundstücke in den auf friedliche Weise dem moslemischen Staate annectirten Ländern; alles Land aber, das zur Kriegsbeute gerechnet wird, kann nicht an einzelne Personen als Eigenthum übergeben, sondern muss zum allgemeinen Nutzen des Islams verwendet werden.

Bei Erweiterung des moslemischen Reiches vom Atlantischen Meere bis zu den Himalayabergen mussten alle Länder thatsächlich als eroberte betrachtet werden. Alle diese für geweihtes Gut zu erklären, sie zu immobilisiren, keiner Verfügung zugänglich zu machen, sie von jeder Verbesserung, demnach von der vortheilhaftesten Bebauung auszuschliessen, war in späteren Zeiten nicht mehr ausführbar. Der modus der Bebauung und Bearbeitung der Felder durch Sclaven hat nie unter den Moslemen bestanden und man findet keine Verordnungen darüber in den Scheriëtbüchern. Der Ackerbau, wenn auch nicht so hoch gestellt wie im alten Perserlande, in Mesopotamien, in Syrien, in Egypten, wird dennoch von den Moslemen hochgeschätzt, da der Prophet den Ausspruch gethan: „der sich mit Ackerbau Beschäftigende wird von Gott besonders belohnt“.

Die moslemischen Araber fanden im Anfange des Islams ihre Beschäftigung nur im Kriege. Der Chalif 'Omar strebte danach, dass seine Krieger so lange als möglich Nomaden bleiben sollten, und liess die Beschäftigung mit Feld- und Ackerbau nicht zu. Gleichzeitig aber wird den Kriegern geboten, während der Kriegsführung die bebauten Landstriche ohne dringende Nothwendigkeit nicht zu verwüsten, auch nicht zu beschädigen, da dieselben später den Moslemen Nutzen bringen sollen. Um nun einen solchen Nutzen vom Grund und Boden ziehen zu können, der nach dem Koran und der Tradition nur in der Grundsteuer bestand, musste das Land an Individuen verliehen werden, die dasselbe bebauen, bewässern und verbessern konnten und solches in Berücksichtigung ihres eigenen Nutzens thaten.

Sollten nun alle eroberten Länder für Kriegsbeute und demnach für der Weihung unterliegende Grundstücke erklärt werden, so würde dadurch den Bebauern jede Möglichkeit des Besitzes derselben zu ihrem eigenen Vortheil und zum Nutzen ihrer Nachkommenschaft auf immer benommen sein; keine Vervollkommnung

der Bewirthschaftung, kein Streben nach Vermehrung und Verbesserung der wirthschaftlichen Mittel wäre zu erwarten.

Als sich die Eroberungen der Moslemen über die Grenzen Arabiens hinaus erstreckten, als in Folge dessen Schätze an beweglichem Gute erbeutet waren, wurde das bewegliche Gut allein als Kriegsbeute angesehen und der gesetzlichen Theilung unterworfen. Die feindlichen Staaten, Ländereien und alle übrigen unbeweglichen Güter wurden angesehen als durch Ausübung weltlicher Macht (nicht durch den religiösen Krieg) dem moslemischen Reiche annectirt und dadurch der Vertheilung, der Verleihung und der Bestätigung im Besitze zugänglich gemacht.

So fielen die Länder der thatsächlich eroberten Staaten in die Kategorie der annectirten Länder, von denen wir unten sprechen werden, und allmählich verschwand der Satz, dass alle eroberten Länder nur als Maukûf, geweihtes Gut, zu betrachten seien.

Wir wollen hier ausführlich zwei dem Islam eigenthümliche Einrichtungen, das Wâkf und das Beit-ul-môl, besprechen und ihre Einwirkung auf das Eigenthumsrecht an Grund und Boden nach den Scheriätverordnungen beleuchten und feststellen.

Das Wâkf, die Weihung.

Das Wâkf (Wukûf im Plural) ist ein Vertrag, mittelst dessen Jemand in frommen und Gott wohlgefälligen Absichten eine Sache immobilisirt, vor der Veräusserung sichert und den Nutzen von derselben bestimmten Zwecken weiht. Das geweihte Gut, das Object des Wâkfvertrages, heisst Maukûf; die Person welche die Weihung vornimmt heisst Wôkif.

Die Wâkfverträge zerfallen nach den Scheriätverordnungen in verschiedene Arten; wir heben hier das sogenannte legale und das Gewohnheitswâkf und das Hubs oder Hubus (حبس) hervor.

Ursprünglich trat das Wâkf nur in einer Form auf: die Substanz ward immobilisirt und die Einkünfte, Vortheile und Früchte von derselben waren zu gewissen Zwecken bestimmt, ohne weitere Betheiligung des Wôkif, des Weihenden, an deren Verwendung. Diese Art ist das eigentliche Wâkf, von Einigen „legales Wâkf" benannt. Später entstand das Gewohnheitswâkf, Wâkf ʿâdet (وقف عادت), bei welchem nur die Substanz der Sache geweiht wurde; die Einkünfte und Früchte verblieben dem Wôkif und seiner Descendenz zu ihrer Benutzung. Juristisch betrachtet ist das Wâkf ʿâdet nur eine Scheinweihung, eine Abtretung des Eigenthumsrechtes auf die Substanz der Sache an einen andern fingirten Eigenthümer, — sagen wir Gott, den Propheten und seine Stellvertreter auf Erden, — die jedoch dadurch kein Verfügungsrecht über die Sache

erlangen. Angeblich aus Frömmigkeit und in religiöser Absicht vollzogen, ist das Wākf 'ādet nichts anders als eine speculative Civilhandlung zum Schutze der Substanz der Sache gegen administrative Willkür der herrschenden Macht [1]). Unstreitig entstand das Wākf 'ādet in Folge der unter den moslemischen weltlichen Herrschern bestehenden Unsicherheit in Betreff des Eigenthumsrechtes auf unbewegliches Vermögen. Der Koran hatte keinenfalls einen solchen Zustand vorausgesetzt, doch enthalten die Scheriätbücher Verordnungen, die eine solche Art der Weihung zulassen, so z. B. das Wākf ewlād (وقف اولاد) zum Besten seiner Nachkommen, das Wākf ibn (وقف ابن) zum Besten der Söhne allein (eine Art von Fideicommiss). Wenn auch das Institut der Weihung im Allgemeinen offenbar schädlich auf die nationalöconomischen Zustände einwirkt, indem dasselbe die geweihten Gegenstände von dem bürgerlichen Verkehr ausschliesst, so wird es doch von der moslemischen Geistlichkeit, selbst von den Auslegern der religiösen Satzungen des Islams gebilligt und sogar gefördert, denn ihr eigenes Interesse ist damit verknüpft. Nach dem Koran und der Tradition ist die Aufsicht über die Wākfgüter im Allgemeinen den Herrschern der Moslemen und speciell der Geistlichkeit auferlegt und für die Ausübung einer solchen Aufsicht ist derselben eine Vergütung bestimmt (s. weiter unten).

Zur Gesetzlichkeit des Wākfvertrages wird vor allem verlangt, dass der Wōkif ein volles Eigenthumsrecht auf die zur Weihung bestimmte Sache habe.

Da nun Grundstücke den Hauptgegenstand des Wākf bilden, so dient gerade dieser Vertrag, — aus dem einige europäische Gelehrte den Schluss gezogen haben, dass unter den Moslemen kein privates Eigenthumsrecht auf Grund und Boden existire, — zum schlagendsten Beweise der Existenz desselben, indem nur derjenige den Grund und Boden zum Gegenstand der Weihung machen kann, der über denselben ein volles Verfügungsrecht hat.

Verlangt das Gesetz den Beweis des Eigenthumsrechtes auf die zu weihende Sache, so präsumirt es selbstverständlich die Möglichkeit, die Sache als Eigenthum zu besitzen.

Nehmen wir den Ausspruch: „dass das geweihte Gut zu Gott zurückkehrt" als eine Verordnung an, die factisch zu erfüllen möglich wäre, so kann nicht bestritten werden, dass bis zum Momente, wo Jemand sein Grundstück zum Besten des Islams weiht, er ein Eigenthumsrecht auf dasselbe besessen hat. Und wenn nun dieses Recht nur in Folge der Weihung zu Gott zurückkehrt, so

1) Nach A. Ubicini's Lettres sur la Turquie (Vol. I. p. 271) sollen mehr als $^3/_4$ der Grundstücke in der Türkei eine solche Art geweihter Güter bilden.

muss es dem Musulman verbleiben, so lange er die Weihung **nicht vollzogen hat**.

Zur Bestätigung unserer Meinung in Betreff der Existenz eines territorialen Eigenthumsrechtes führen wir noch folgende Verordnungen an, die wir dem Capitel der Scheriätbücher über das **Wäkf** entnehmen:

a) Eine der Hauptbedingungen des **Wäkf** ist, dass das Object lediglich zu dem in der Stiftungsurkunde bestimmten Zwecke verwendet werde. Ist die Möglichkeit einer solchen Verwendung vorhanden, so muss das Object auf unbeschränkte Dauer, für immer — **dewôm** (دوام) — dazu dienen. Die Veränderung des Objectes in seiner Form wird hierbei nicht in Betracht gezogen; wenn z. B. ein Gebäude einstürzt oder die Fruchtbäume im Garten zu Grunde gehen, so bleibt der Boden doch immer Maukûf, aus dem ein anderer Nutzen zu dem bestimmten Zwecke gezogen werden muss. — Tritt hingegen der Fall ein, dass der in der Weihungsurkunde bestimmte Zweck nicht mehr erreicht werden kann, oder dass die Personen, zu deren Nutzen das Gut ausdrücklich geweiht war, nicht mehr vorhanden sind, so hört die Wirkung der betreffenden Weihung auf und das Gut **fällt an den früheren Eigenthümer** oder seine Nachkommenschaft zurück. Die Scheriätbücher enthalten ausführliche Verordnungen über die Erbschaftsrechte an ein solches Gut (s. Hhelil Ibn Is'hak, Perron's Uebers. Vol. V, p. 40 u. w.; Scherâ'e ul-Islâm, Querry's Uebers. T. I, p. 583 Art. 59). Wir finden in diesem Passus den Beweis, dass sogar der angenommene Satz über „die Rückkehr aller geweihten Güter zu Gott, resp. zu seinen Stellvertretern auf Erden", keinen Einfluss auf das Eigenthumsrecht der Moslemen hat. Kehrt ein geweihtes Gut, sei es auch nur in einem speciellen Falle, zu dem Privateigenthümer desselben zurück, so hat selbstverständlich sein Eigenthumsrecht auch vor der Weihung bestanden.

b) Die Weihung wird nur dann als durchaus perfect anerkannt, wenn der Wôkif den Gegenstand der Weihung denjenigen ausgeliefert oder übertragen hat, welche das Recht der Entgegennahme der Sache haben. Stirbt der Wôkif vor der Uebertragung derselben, so hat die, wenn auch von ihm unterschriebene oder besiegelte Urkunde keine Gültigkeit und das Object der Weihung verbleibt in der Erbschaftsmasse des Verstorbenen (Scher. ul-Islâm, Querry, I. p. 583 Art. 62).

c) Die Malekiten (Perron, V. p. 30) lassen bei der Weihung eines unbeweglichen Gutes eine Jahresfrist zu, während welcher Zeit der Wôkif sein Eigenthum zurückfordern kann. Die Schiiten räumen solches Recht dem Wôkif nur im Falle seiner notorischen Verarmung ein.

Das Hubs ist bei den Schiiten als ein besonderer Vertrag in ihren Scheriätbüchern behandelt; die Sunniten besprechen den Hubs oder Hubus im Capitel über das Wäkf. Einige europäische Gelehrte sind der Ansicht, Hubus und Wäkf seien synonyme Ausdrücke für gleichartige Verträge. Die Identität dieser beiden Arten von Verträgen besteht aber nur darin, dass beide in religiöser Absicht, mit dem Willen eine Gott wohlgefällige Handlung zu vollziehen, geschlossen und in Folge davon unter den Schutz der Religion gestellt werden. Die Verschiedenheit zwischen ihnen äussert sich in Folgendem:

a) Beim Wäkf wird die Substanz immobilisirt; hinsichtlich der Früchte, der Vortheile und der Einkünfte von derselben ist beim legalen Wäkf dem Wökif, dem Weihenden, das Recht benommen einen Antheil daran zu haben; beim Wäkf 'ädet kann er sich dieses Recht vorbehalten. Beim Hubs wird die Substanz nicht immobilisirt; die Früchte, die Vortheile und die Einkünfte von der Sache werden als geweihte Gegenstände betrachtet, und um diesen Willen des Eigenthümers erfüllen zu können, wird die Substanz, aus der die Früchte und Vortheile gezogen werden, einem geweihten Gute gleichgestellt, wodurch dasselbe nach religiösen Verordnungen vor jeder Antastung gesichert ist.

b) Beim Wäkfvertrage ist die Abfassung einer schriftlichen Urkunde mit Zeugenunterschriften erforderlich; das geweihte Gut wird auf immer, so lange es besteht, vom Eigenthümer abgetreten. Beim Hubs ist die Abfassung einer Urkunde angerathen, aber nicht nothwendig; die Einkünfte können für eine bestimmte Frist, z. B. für die Lebenszeit des Gebers oder des Annehmers abgetreten werden.

c) Beim Hubs kann der Eigenthümer des Gutes dasselbe einem Dritten veräussern, unter Aufrechthaltung der eingegangenen Verbindlichkeit. Beim Wäkf verliert der Eigenthümer jedes Verfügungsrecht über die Substanz der Sache.

d) Da beim Hubs das Gut selbst dem Weihenden als Eigenthum verbleibt („la propriété du fond reste au gré de l'immobilisateur" sagt Hhelil ibn Is'hak, Perron's Uebers. Vol. V, p. 57), so muss er für die Erhaltung des Gutes in einem dem Zwecke des Hubs entsprechenden Zustande sorgen. Beim legalen Wäkf hört jede Beziehung des früheren Eigenthümers zur geweihten Sache auf.

Als ein religiöses Institut bezweckt die Weihung offenbar die Vollziehung einer Gott wohlgefälligen Handlung. Durch die Weihung werden den Moscheen und den gemeinnützigen milden Stiftungen zu ihrem Unterhalte, ihrer Erweiterung, Verbesserung und Verschönerung, sowie den Armen und Bedürftigen zu ihrer Existenz die nöthigen Mittel gegeben. Für dieses Alles verspricht der Koran den Moslemen Belohnung im künftigen Leben.

Zu gleicher Zeit hat die Weihung zur Folge auch weltliche Vortheile, die der Hauptgrund der Institution des Gewohnheitswäkf waren und noch gegenwärtig sind. Durch das Wäkf und

das Hubs ist die Unantastbarkeit des Eigenthums gesichert. Das geweihte Gut unterliegt keiner Sequestration und keiner Confiscation von Seiten der weltlichen Macht; es haftet für keine Forderung der Gläubiger, sogar nicht im Falle des Bankerottes des Schuldners.

Den schlagendsten Beweis für die Unantastbarkeit der geweihten Güter liefert uns folgende geschichtliche Begebenheit: als Haddjâdj, der willkürlichste Statthalter Welîd's in Irak, den persischen Dihkân (دهقان — دهقن) Feirûz gefangen nahm und zum Tode verurtheilte, um sich seiner grossen Reichthümer zu bemächtigen, erklärte Feirûz vor dem versammelten Volke, dass er nach dem Gebote des Propheten allen seinen Schuldnern ihre Schulden erlasse und den Rest seines Vermögens zu frommen Zwecken weihe. Durch diese Erklärung vor Zeugen kam das ganze Vermögen des Mannes als Wâkfgut unter die Verfügung der Geistlichkeit, und die weltliche Macht, bei aller unumschränkten Gewalt die sie sonst ausübte, konnte sich dasselbe nicht aneignen (S. v. Kremers Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen B. II, p. 162).

Das W â k f und das H u b u s sind, wie wir sehen, dem Islam vollkommen eigenthümliche Institute. Da sie hauptsächlich einen religiösen Character haben und somit nach den allgemeinen moslemischen Religionsverordnungen zu beurtheilen sind, so würde ein Vergleich derselben mit den ihnen analogen milden Stiftungen verschiedener Gesetzgebungen des Occidents, mit den Majoraten, Fideicommissen, Substitutionen u. dgl. zu keinem juristischen Resultate in Betreff des Eigenthumsrechtes an den geweihten Gütern führen. Wir wollen daher die rechtlichen Beziehungen der geistlichen und weltlichen Herrscher, so wie der moslemischen Genossenschaft, der D j e m ô ' e t (جماعت), zu den geweihten Gütern ausschliesslich nach Ansicht der moslemischen Rechtsgelehrten besprechen.

Unbestreitbar ist, dass durch die Stiftung des Wâkf der Wôkif sich seines Eigenthumsrechtes auf die geweihte Sache b e g i e b t. Dem allgemeinen juristischen Grundsatze zufolge, dass jedes Gut einen Eigenthümer haben muss, wird demnach die Fiction aufgestellt, dass das geweihte Gut zu Gott, dem wahren Eigenthümer aller Dinge, zurückkehrt und von Ihm als Eigenthum Seinen Stellvertretern auf Erden, den Imamen, den weltlichen Herrschern oder endlich der ganzen moslemischen Genossenschaft, der D j e m ô ' e t, übertragen wird.

Wie äussert sich nun factisch das Recht des Imams, des weltlichen Herrschers und des Djemô'et an dem geweihten Gute?

Die Weihungsurkunde bestimmt den Zweck der Stiftung, sie bestimmt, welchen Anstalten und welchen Personen die Einkünfte und Früchte von der geweihten Sache zu Gute kommen sollen oder kommen dürfen. Die Religionsverordnungen lassen keine Aenderung in dem Willen des Wôkif zu. Die Stiftung wird nur in dem Falle

aufgehoben, dass der bestimmte Zweck der Weihung nicht mehr erreicht werden kann. Tritt dieser Fall ein, so wird das geweihte Gut nicht als unumschränktes Eigenthum des Herrschers anerkannt, sondern kehrt zu dem frühern Eigenthümer oder dessen Erben zurück (s. oben S. 301).

Durch das Wâkf wird die Substanz der geweihten Sache immobilisirt; sie kann nicht der Gegenstand einer Civilverbindlichkeit sein und Niemand kann über dieselbe verfügen. Somit besitzen auch die Imame und die weltlichen Herrscher an dem geweihten Gute nicht das Hauptkennzeichen des vollen dominiums: das Verfügungsrecht; sogar das Nutzungsrecht an den Früchten kommt ihnen nur insofern zu Gute, als die Weihungsurkunde sie dazu berechtigt. Die Imame und weltlichen Herrscher könnten also höchstens als domini proprietatis, als Eigenthümer der nuda proprietas betrachtet werden: eigentlich aber äussert sich ihr Recht an den geweihten Gütern, wie über alle übrigen Güter, als ein Recht der Oberherrschaft, als ein Recht an die hereditas vacans.

Nach den Verordnungen über das Wâkf sind die Imame, resp. die weltlichen Herrscher und in neuerer Zeit die Geistlichkeit, nichts anderes als dessen Verwalter, die Aufseher über die Wâkfgüter und die gesetzlichen Vertheiler der Einkünfte von denselben. Ihre Beziehung zu den geweihten Gütern ist vielmehr eine Obliegenheit, eine Pflicht, als ein Recht. Es scheint, dass sie auch selbst in Wirklichkeit ihre Beziehung dazu aus diesem Gesichtspunkte betrachten. Die Verwalter, im Koran 'Ômil (عمل), später Mütewolli متولّي und Nâzir ناظر benannt, haben für ihre Mühe ein Anrecht auf Belohnung oder Vergütung aus den Einkünften der geweihten Güter. Die Geistlichkeit und die Herrscher selbst theilten sich diese Vergütung zu, und thaten dies nicht auf Grund eines Eigenthumsrechtes an den Wâkfgütern, sondern als Verwalter derselben. Sultan Mahmud erklärte den Staat für den Obernâzir aller Wukûf [1]. In mehreren Schriften der moslemischen Rechtsgelehrten werden die weltlichen Herrscher ausdrücklich die Verwalter der Wâkfgüter genannt.

Bedeutungsvoll ist in dieser Hinsicht das Fetwô (فتوا ، فتوى), die Entscheidung oder das gesetzliche Rechtsgutachten des Scheich Ibn Abi-Asrûn auf die Anfrage der Sultane Nûreddîn und Selâh-

---

1) Nach Ubicini's Lettres sur la Turquie (V. I. p. 271) bestätigte der Sultan die höchsten geistlichen und weltlichen Chargen in dem Amte der Nazire. So war der Grossvezir Nazir von 3 Moscheen, der Scheich-ul-Islam von zweien, der erste Eunuch des Palastes war Nazir der Wakfs der beiden heiligen Städte (el-Haremeïn). Die Einkünfte der Wakfs der Moscheen betrugen jährlich mehrere hunderttausend Piaster. Die eine Hauptmoschee in Constantinopel hatte allein bis 2 Millionen Piaster Einkünfte. Von allen diesen Einkünften fiel den Naziren wenigstens ein Drittel zu.

eddin über die Vollmacht der Sultane, Ländereien für Maukûf, geweihtes Gut, zu erklären. Der Scheich fand eine solche Handlung, wenn auch lobenswerth und nützlich, doch nicht dem Scheriāt entsprechend; denn der Hauptgrundsatz des Wâkf bestehe darin, dass der Gegenstand der Weihung volles Eigenthum des Wôkif, des Weihenden, sei; der Imam oder der Sultan aber sei nicht Eigenthümer des Grundes und Bodens, sondern blos der Verwalter (économe) der Staatsgüter[1].

Noch weniger richtig scheint uns die Ansicht, dass die geweihten Güter als Eigenthum der moslemischen Genossenschaft anzusehen oder dass sie ein Gemeingut der Moslemen seien. Eine solche Behauptung, wie sie einige europäische Gelehrte aufstellten (v. Hammer, Worms, Perron u. a.: „les wakufs deviennent la propriété de la communauté musulmane"), findet keine Bestätigung in dem Texte des Korans, der Tradition und der Scheriātbücher. Hier ist gesagt, dass die Vortheile und die Früchte von den geweihten Gütern der Djemô'et, der moslemischen Gesammtheit, zu Gute kommen und dass dieselben unter die Moslemen zu vertheilen sind nach dem Willen des Stifters des Wâkf oder nach den gesetzlichen Bestimmungen des Scheriāt; über die Substanz der Weihung kann die Djemô'et noch weniger als die Herrscher verfügen. Der Antheil, den jedes einzelne Individuum der Genossenschaft an den Früchten und Vortheilen von den geweihten Gütern hat, ist jedenfalls ein bedingter, indem nur derjenige dazu berechtigt ist, der zu einer der Kategorien der Gesellschaft gehört, zu deren Nutzen das Wâkf gestiftet ist.

Zum Schlusse unserer Besprechung über das Wâkf führen wir noch folgenden Satz des Scheriāt an: Alles, was ein Individuum aus den Wâkfgütern auf dem gesetzlichen Wege der Vertheilung oder Verleihung erhalten hat, ist sein volles Eigenthum; in seinem Verfügungsrechte über dasselbe unterliegt es keiner Beschränkung. Demnach können auch die weltlichen Herrscher nur über diejenigen Einkünfte von den Wâkfgütern frei

---

1) Ubicini l. c. I p. 274; Worms, Journ. Asiat. 1844. — Belin, französischer Generalconsul in Constantinopel, der gleich anderen Gelehrten die Behauptung aufstellt, dass unter den Moslemen kein Privateigenthumsrecht an Grund und Boden vorhanden sei, sagt selbst in seinen Schriften „Étude sur la propriété foncière dans les pays musulmans" und „Du régime des fiefs militaires" Folgendes: „le sol appartient à la nation ou mieux au souverain, en sa qualité de conservateur, de gérant de la fortune publique". Die Stellung, die Herr Belin dem Herrscher als Verwalter und Aufseher gibt und die richtig die Beziehung desselben zum Grund und Boden bezeichnet, kann nicht als identisch mit einem Eigenthumsrechte des Herrschers auf denselben angesehen werden. Ein Recht des Herrschers als Eigenthümer kann nicht juristisch dadurch bewiesen werden, dass er der „conservateur", der „gérant" eines Gutes ist. Man könnte vielmehr den letzten Satz der Aeusserung des Herrn Belin als Beweis für das Gegentheil anwenden, nämlich dass, da die Herrscher Verwalter des Gutes sind, sie nicht die Eigenthümer desselben sein können.

verfügen, die ihnen nach der Stiftungsurkunde bestimmt sind oder für die Oberaufsicht über diese Güter zukommen, aber nicht über alle Einkünfte von denselben.

Das Beit-ul-môl.

Das Beit-ul-môl ist kein besonderes für sich bestehendes Institut, keine besondere staatlich fungirende Casse; es ist nach moslemischer Ansicht der Inbegriff aller derjenigen Güter, die auf Grund religiöser Verordnungen einkommen und zum Nutzen des Islams und zur Förderung bestimmter Zwecke verwendet werden müssen. Im Koran findet man den Ausdruck Beit-ul-môl zur Bezeichnung eines besonderen Institutes nicht. Von einem solchen Institute konnte auch zu Mohammeds Lebenszeit nicht die Rede sein: in seinen Händen allein concentrirte sich alles, was den Islam betraf, demnach auch alle Einkünfte und deren Verwendung: und da nur ihm allein die Koranverse eingegeben wurden, so erschienen auch keine solche, die in dieser Hinsicht seine Macht beeinträchtigen konnten. Als nach der Schlacht von Bedr ein heftiger Streit über die Vertheilung der Beute entstand, brachte der dienstfertige Erzengel Gabriel die Offenbarung vom Himmel herab: „Die Beute gehört Gott und Seinem Gesandten" (Sur. VIII, V. 1). Somit war Mohammed durch Gottes Wort der einzige Empfänger und Vertheiler auch dieser speciellen Einkünfte. Vordem hatten ebenfalls göttliche Offenbarungen festgestellt, dass die Rechtgläubigen — zu ihrem geistigen und materiellen Besten, so wie zum allgemeinen Wohle des Islams und aller Angehörigen desselben, also zur Förderung und Befestigung der neuen Religion — einen Theil ihres Gutes und ihrer Einkünfte zu spenden hätten.

Diese Spende war vollkommen religiöser Natur. Am häufigsten kommen im Koran die Ermahnungen vor: „Vollzieht die Gebete und gebt von dem, was Gott euch verliehen, den Armen, den Nothleidenden und für den Weg Gottes"; „was ihr von eurem Gute spendet, wird euch im künftigen Leben vielfach vergolten werden", — und endlich die Versicherung, dass durch das Spenden eines Theiles des Vermögens alles übrige Besitzthum gereinigt werde und so geheiligt ein weiteres Gedeihen und Anwachsen seiner selbst bewirke. In Folge solcher Zusicherung im Namen Gottes von Belohnung im künftigen Leben und schon im Leben auf Erden unterwirft sich jeder Musulman willig den Spenden aus seinem Vermögen.

Mohammed, der zugleich Religionsstifter und Staatsmann war, benutzte den durch den Koran angeregten und geregelten Trieb zur Wohlthätigkeit, um daraus einen Nutzen für den Staat zu ziehen. Einzelnen Armen, einzelnen Nothleidenden durch milde Gaben Hülfe zu leisten, wird als eine Gott wohlgefällige Handlung hoch gepriesen; doch dadurch konnte der Masse aller moslemischen

Armen, aller Hülfsbedürftigen, der Waisen und der Pilgrime nicht geholfen werden; noch weniger konnten einige Wohlthätigkeitsgaben zur Förderung und zur Befestigung des Islams dienen; dies konnte nur durch denjenigen oder diejenigen geschehen, die in ihren Händen die oberste geistliche und weltliche Macht hatten: nach europäischer Ansicht durch den Staat, nach moslemischer Ansicht durch den Propheten und seine Nachfolger.

Demnach ersieht man hinsichtlich der Spenden der Moslemen aus dem Koran (durch die Tradition von dem Propheten des Islams bestätigt und festgestellt), dass dieselben zweierlei Art sind. Wenn auch im Koran die Ausdrücke Nefekat, Sedekat und Zekât öfter promiscue gebraucht werden, so ersieht man doch, dass diese Benennungen auf verschiedene juristische Verhältnisse hindeuten und dieselben thatsächlich feststellen. Die europäischen Gelehrten übertragen die drei Ausdrücke Nefekat, Sedekat und Zekât mit demselben Worte: „Almosen", „aumône" [1]. In den schiitischen Scheriëtbüchern tritt der Unterschied zwischen den zwei Arten der Spenden deutlich hervor.

Die eine Art wird mit den Ausdrücken Nefekat (نفقه) und Sedekat (صدقة) bezeichnet, die andere ist das Zekât.

Nur die als Nefekat, d. h. Unterhalt, Versorgung, und die als Sedekat, d. h. mildthätige Gabe, bezeichnete Spende kann mit dem Worte „Almosen" übersetzt werden.

Die als Zekât bezeichnete Spende ist eine festgesetzte, normirte Abgabe vom Vermögen und von dessen Einkünften. Da dieselbe eine dem Islam eigenthümliche Anordnung ist, so könnte sie eigentlich nur mit dem arabischen Worte Zekât bezeichnet werden. Wir stimmen auch nicht dem von Herrn Sablukof angenommenen Ausdrucke „reinigendes Almosen" bei, obgleich in den Scheriëtbüchern das Wort Zekât lexicalisch als Reinigung: tezkiyet (تزكيه) bezeichnet wird. Im sunnitischen Scheriëtbuche Keschf enwâr finden wir folgende Deutung des Wortes Zekât: „Zekât bedeutet lexicalisch (der lughat در لغت) Reinigung, Heiligung (tezkiyet) des Ueberschusses; in der Rechtslehre (Scherë شرعا) bezeichnet man damit das Abgeben (Ihhrâdj اخراج) oder das Ausscheiden eines Theiles des Vermögens, wie solches gesetzlich bestimmt ist".

---

1) Wahl übersetzt nur in einigen Stellen das Zekât mit „Abgabe" und das in Sure CVII vorkommende Wort: „mâ'ûn", mit „Gebühr". Der vortreffliche Uebersetzer des Korans ins Russische, Hr. Gordi Sablukof, übersetzt, um den von ihm angenommenen Unterschied zwischen Sedekat und Zekât zu bezeichnen, den letzteren Ausdruck „reinigendes Almosen".

Aus demselben Buche, im Capitel über die Vertheilung — Kismet (قسمت) — des Zekât (p. 131) ersehen wir, dass dasjenige, was von dem Zekât vertheilt wird, als Sedekat anzusehen ist, wodurch zugleich der Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen angedeutet ist.

Wenn nun aber in den sunnitischen Rechtsbüchern das Sedekat in dem Capitel über das Zekât besprochen wird und in demselben des einen wie des andern gleichzeitig Erwähnung geschieht, so ist das kein Beweis dafür, dass die sunnitischen Rechtslehrer das Sedekat und das Zekât für identisch ansehen. Unter anderen Commentatoren der Scheriatbücher spricht Firuzabadí sich folgendermassen in seinem „Kâmûs" über diesen Gegenstand aus: „Sedakah ist das, was man, um Gott wohlgefällig zu sein, von seinem Gute den Armen gibt, wie Zekât; ersteres ist aber eine freiwillige Gabe, letzteres eine Verpflichtung. Einige gebrauchen Sedakah auch für gesetzlich vorgeschriebene Gabe".

Endlich finden wir, dass der Unterschied zwischen den Spenden als Almosen und dem Zekât im Koran selbst angezeigt ist. Im Vers 172 der II. Sure ist gesagt: .... „Gerecht ist Der, der an Gott glaubt und an den jüngsten Tag und an die Engel und an die Schrift und an die Propheten, und mit Liebe (zu Gott) von seinem Vermögen gibt (Almosen) den Anverwandten, Waisen, Armen, Pilgern, überhaupt Jedem, der darum bittet, der Gefangene löset, das Gebet verrichtet, Almosen (Zekât) spendet, der da festhält an eingegangenen Verträgen, der geduldig Noth und Unglück und Kriegsgefahr erträgt. Der ist gerecht, Der ist wahrhaft gottesfürchtig" (Uebersetzung des Dr. Ullmann). Dieser Vers, der in sich den Inbegriff der Glaubensartikel und der religiösen Sittenlehre enthält, erwähnt das Almosen und das Zekât gesondert. Professor Dr. Weil übersetzt in seinen Werken das Zekât mit: „Armensteuer". Wir können uns in diesem Falle seiner gelehrten Autorität nicht unterwerfen. Zekât ist zwar „Steuer", aber nicht speciell Armensteuer, da dasselbe auch andern Zwecken dienen muss. (Sieh Zekât im Moslemischen Rechte).

Unserer Meinung nach können mit dem Worte „Almosen" nur die im Koran und dem moslemischen Rechte gebrauchten Termini Nefekat, als Spende zur Versorgung, Sedekat, als allgemeiner Ausdruck für jede freiwillige Gabe zur Unterstützung der Armen und Nothdürftigen jeder Art, und endlich auch Mô'ân (Sur. CVII), als Gabe von nöthigen Geräthschaften u. s. w. (nach der Ueberlieferung der 'Aïscha), bezeichnet werden. (Dr. Ullman übersetzt Mô'ân die „Zuflucht"). Für das Zekât, das eine dem Islam eigenthümliche Steuer ist, wird am besten dieser Ausdruck beibehalten.

Der Unterschied zwischen dem Sedekat und dem Zekât äussert sich:

1) Durch den Zweck für den jedes bestimmt ist. Das Sedekat, das eigentliche Almosen, kommt nur den Armen und Nothleidenden zu ihrem Lebensunterhalte und zu ihrer Versorgung, Nefekat, zu. Das Zekât, obgleich auch ein Theil desselben für die Armen bestimmt ist, dient zugleich zur Deckung der Ausgaben, die für staatliche Zwecke bestimmt sind. So erhalten Unterstützung aus dem Zekât die Moslemen, um sich Waffen anzuschaffen für den Krieg gegen die Ungläubigen, und sogar Ungläubige, deren Hülfe man bedarf, allerdings in der Voraussetzung, dass sie sich zum Islam bekehren werden, oder aber wenn sie sich als Freunde der Moslemen bewähren und gegen andere feindlich gesinnte Ungläubige in den Krieg ziehen; auch werden aus dem Zekât die Spione besoldet, um die Bewegungen und die Absichten des Feindes zu erforschen. Ferner sind aus dieser Quelle der Einkünfte die 'Ômil, Einnehmer und Eintreiber der Zekâtgebühren, zu besolden, die Sclaven, insonderheit die gebrechlichen, alten und blinden, loszukaufen, die unverschuldeten Schuldner und endlich auch die momentan bedürftigen Pilgrime und Fremdlinge zu unterstützen, damit dieselben ihre Religionsverpflichtungen erfüllen können. Die Nothwendigkeit der Gabe des Zekât zu diesen Zwecken wird im Koran im Allgemeinen durch die Worte „für den Weg Gottes" ausgedrückt.

2) Durch die Art und Weise der Verabfolgung, der Erhebung und des Eintreibens der Spenden. Das Sedekat ist eine vollkommen freiwillige Gabe, wobei die Vertheilung der Almosen im Geheimen der öffentlichen Vertheilung vorgezogen wird (Sur. II, V. 273). Das Zekât hingegen ist eine gesetzlich vorgeschriebene Steuer, der jeder Musulman unterworfen ist. Als freiwillige Gabe wird das Almosen Sedekat den Armen direkt verabfolgt; zum Empfange desselben muss der Arme seine Zustimmung aussprechen; in Folge davon zählen die schiitischen Rechtslehrer das Sedekat zu den bilateralen Verträgen. Das Zekât wird von keinem Rechtslehrer als Vertrag betrachtet; in den Scheri'atbüchern aller Secten bespricht man das Zekât nicht in der Abtheilung der Verträge, 'Ukûdôt, sondern in der der religiösen Verpflichtungen, 'Ebôdôt. Das Sedekat kann aus jeder beliebigen Vermögensquelle genommen werden; nur in einer Stelle des Korans (Sur. LVII, V. 7) ist gesagt: „gebt den Armen zum Unterhalt — Nefekat — von dem, was euch durch Gott von euren Nächsten (durch Erbschaft) zugefallen ist". Dagegen sind hinsichtlich des Zekât die Gegenstände genau bezeichnet, von denen diese Steuer bezahlt werden muss. Zur Eintreibung des Zekât sind besondere Einnehmer bestellt, denen für ihre Mühe Vergütung zukommt. Sie sind verpflichtet über die Zahlung des Zekât eine Bescheinigung auszustellen. Die Verabfolgung der Gaben direkt an die Armen kann als Zekâtgebühr nur dann anerkannt werden, wenn der Musulman durch einen Eid bestätigt, dass er die Gabe dem Armen

nicht als Almosen, Sedekat, gegeben, sondern dies in der Absicht gethan habe, seine Zekât-Verpflichtung zu erfüllen.

Endlich bestimmen die Scheriätbücher, dass das Zekât im Falle der Zahlungsverweigerung auf executorischem Wege eingetrieben werden kann; selbstverständlich ist dies bei einer freiwilligen Gabe, beim Sedekat, unzulässig.

Die Verschiedenheit der zwei Arten von Spenden tritt besonders hervor in dem von uns hier zu besprechenden Gegenstande, nämlich hinsichtlich des Beit-ul-môl.

In das Beit-ul-môl kann nur das Zekât einfliessen, dagegen nicht die Spende, die als Sedekat oder Nefekat den Armen direct gegeben wird. Die Vertheilung des Sedekat unterliegt keiner Controle; die geheimen Spenden werden, wie gesagt, den öffentlichen vorgezogen. Die Zahlung des Zekât muss jedem Musulman bescheinigt werden, und nur auf diesem Wege, als eine zu controlirende Abgabe, konnte das Zekât die erste Quelle der Staats- und Privatcasse Mohammeds werden.

Die zweite Quelle des Einkommens war die Kriegsbeute, das Ghanimet (غنيمت) oder Enfôl (انفال).

Nach Vers 42 der VIII. Sure ist der fünfte Theil jeder Beute, der sogenannte Gottestheil, speciell für den Gesandten Gottes und seine Verwandten im Allgemeinen, ferner für die Waisen, Armen und Pilgrime bestimmt. Die Vertheilung der ganzen Beute behielt sich Mohammed, auf Grund des 1. Verses derselben Sure, vor. Erst nach dem Tode des Propheten, obgleich die vier ersten Chalifen sich die weltlichen Rechte desselben aneigneten, und als ausser dem Zekât und der Beute Einkünfte aus andern Quellen zuflossen, entstanden die Benennungen des Beit-ul-môl, des Feï und anderer Cassen, je nach dem Modus des Einkommens der Einkünfte und deren Verwendung. Die Scheriätbücher aller Secten erwähnen das Beit-ul-môl, aber nur, wie schon gesagt, als Inbegriff aller Einkünfte zum Besten des Islams auf Grund religiöser Verordnungen [1].

Der Dîwân (ديوان), eingesetzt vom Chalifen 'Omar nach dem Beispiele Persiens, wo eine Controlbehörde für die Staatseinkünfte in vorislamischer Zeit existirte, bezog sich nur auf die Kriegsbeute. Dieses Institut bezweckte die Stämme, Familien und Personen aufzuzeichnen, die ein Anrecht auf die Beute hatten, und dann die Vertheilung derselben unter ihnen zu vollziehen und aufzuzeichnen [2].

---

1) In einigen Rechtsbüchern findet man den Ausdruck „Hhezânei Beit-ul-môl“ (خزانهٔ بيت المال), d. h. Casse des Beit-ul-môl; so hätte dasselbe also ein besonderes Verwaltungsorgan, wäre aber selbst kein solches.

2) Die durch 'Omar eingeführten Civilstandsregister, — eine Volkszählung aller Moslemen, — ist, wie A. v. Kremer in seiner Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (Th. 1, p. 79) bemerkt, eine der eigenthümlichsten Er-

Je mehr sich das moslemische Reich erweiterte und je mehr die Staatsangelegenheiten den Vorzug vor den religiösen Verhältnissen erhielten, desto mehr trat die Nothwendigkeit hervor, die Bedürfnisse des Staates von denen der Religion zu scheiden.

Der Ausdruck Beit-ul-môl blieb als Name aller Einkünfte zum Besten des Islams und zur Unterstützung der Nachkommenschaft des Propheten, der Armen, der Waisen und der Pilgrime; aber je nach den Händen in welche die Einkünfte flossen, nach den Zwecken zu welchen sie verwendet und nach den Personen an welche sie vertheilt wurden, erhielt jede Klasse der Einkünfte eine besondere Benennung. So entstanden das Feï (فيء) (von europäischen Gelehrten Friedensschatz genannt), das Mîrî (ميرى) oder Beylik (بيلك), und die verschiedenen Cassen Hhâs (خاص) oder Hhezônet (خزانه).

Du Caurroy in seiner Schrift „Sur la propriété dans les pays musulmans" (die Perron als Autorität anführt, Vol. V, 556) behauptet, dass das Beit-ul-môl „von dem Gesetze" als der Mittelpunkt der Administration der Güter und Einkünfte, welche der moslemischen Genossenschaft angehören, angesehen werde (La loi considère le beit-ul-môl comme centre de l'administration des biens de la communauté musulmane). Diese Administration zerfällt in 4 Abtheilungen (chambres): 1) das Beit-el-sadakat, 2) das Beit-el-ghanaim, 3) das Feï oder chambre des hharadjes und 4) das Beit-el-amouâl el-dâ'a. Ein solches Bestehen administrativer Behörden könnte der gelehrte Verfasser obengenannter Schrift schwerlich durch Citate aus den Scheriëtbüchern nachweisen. Die Vertheilung der Einkünfte unter diese Chambres und ihre Verwendung, wie Herr Du Caurroy sie anführt, zeigen eine Verwirrung der Begriffe hinsichtlich Einnahme und Verwendung, die in Wirklichkeit nicht bestehen kann. So soll z. B. die „chambre du feï" einnehmen: alle persönlichen und territorialen Abgaben oder hharadj, die Tribute als Preis des vergönnten Friedens und dann noch die zehnten und halbzehnten Abgaben. Daneben kommen in die „chambre des aumônes", Beit-el-sadakat (Almosenkasse), die Zehnten von den Ländereien, die den Moslemen und den neubekehrten Ungläubigen überlassen sind, die Zehnten von den Rayas und den Ungläubigen die unter dem Schutze der Moslemen stehen (diese Zehnten sind ebenfalls Hherôdjabgaben); dann noch das Fünftel

---

scheinungen der Geschichte. Ueberall sonst wurden die Volkszählungen vorgenommen um Auflagen und Steuern oder sonstige Verpflichtungen den verschiedenen Classen der Einwohner und Unterthanen nach Massgabe ihrer Zahl aufzuerlegen. 'Omar führte seinen Census im entgegengesetzten Sinne durch, um allen denen, die sich zum Koran bekannten (Stammmoslemen — sarych, Bundesgenossen — halyf, und Neubekehrten), aus dem Staatseinkommen den, nach den damals herrschenden Ansichten, ihnen rechtlich gebührenden Antheil anzuweisen.

der Beute und endlich die Zekâtgebühren. Die als Beutecasse, Beit-el-ghanaïm, genannte Casse empfängt also nicht das Fünftel der Beute, d. h. den einzigen Theil derselben, der in das Beit-ul-môl kommen kann? Nach Herrn Du Caurroy kommen in die Beutecasse alle herrenlosen Güter, dann die Einkünfte von den Bergwerken und die gefundenen Schätze, die schwerlich den Character einer Beute haben.

Dr. Worms bemerkt, dass nach den Commentaren über die Gesetzbücher, die er in Händen gehabt, das Feï als gleichbedeutend mit dem Beit-ul-môl angesehen werde, und doch giebt er selbst Auszüge aus Mâwerdi's „Kitâb ul-ehkôm is-sultâniye" — Buch über das was hinsichtlich der Sultane Rechtens ist —, in denen das Feï als besondere Casse besprochen wird.

Im Werke Hhelîl Ibn Is'hak's (Perron's Uebersetzung) ist an einer Stelle (Vol. V, p. 505) gesagt: „die Güter eines Apostaten kommen dem Feï oder, anders gesagt, dem Beit-ul-môl zu"; an einer anderen Stelle (Vol. II, p. 264. 265) finden wir eine Verordnung, nach welcher das Vermögen eines im moslemischen Lande ohne Erben verstorbenen Fremden, sogar das Sühnegeld für seine Ermordung, dem Feï und nicht dem Beit-ul-môl zufällt. Dabei setzt Perron in einer Anmerkung hinzu, dass das Feï den Gegensatz zur Beute und insonderheit zu dem Fünftel derselben bilde, das Gott bestimmt ist und daher zum Beit-ul-môl gehört.

Man sieht, welche Verwirrung in den Ideen der europäischen Gelehrten hinsichtlich dieses Gegenstandes herrscht. Dies kommt nur daher, dass man das Beit-ul-môl, das nach moslemischer Ansicht blos ein zusammenfassender Ausdruck für die Gesammtheit aller Güter zum Besten des Islams ist, als ein Verwaltungsorgan nach europäischem Muster darstellt. Die Tradition und die Scheriëtbücher enthalten ausdrückliche Verordnungen über alles dasjenige, was dem Beit-ul-môl zufällt, und über die Verwendung, Vertheilung und Benutzung der Güter desselben. Zum Beit-ul-môl werden gerechnet:

die Zekâtgebühren,

der fünfte Theil der Kriegsbeute,

die Abgaben von Grund und Boden und von den Früchten desselben in den eroberten Ländern,

das Feï, der Friedensschatz,

und alle Einkünfte von den Gütern, die für Mauküf (geweihtes Gut) erklärt sind.

Das Feï ist der Theil des Beit-ul-môl, der zur Bestreitung der Ausgaben für die Bedürfnisse des Staates bestimmt ist. Es kommt dem Herrscher der Moslemen, dem Imam, resp. dem weltlichen Herrscher zu. Nach dem Scherô'e-ul-Islâm (Querry's Uebers. T. I, p. 179. 180) sind dem Imam dieselben Einkünfte und Güter überlassen, welche für den Propheten bestimmt waren. Die Rechte der Imame sind wieder auf die weltlichen Herrscher

übergegangen, nach der Fiction, dass die zeitlichen weltlichen Herrscher die Stellvertreter der Imame sind, wie diese letzteren Stellvertreter des Propheten waren und er selbst Stellvertreter Gottes auf Erden. Die Stellvertretung der Imame, wenn sie als solche anerkannt sind, wird von allen Religionssekten angenommen. Dagegen wird die Stellvertretung der weltlichen Herrscher, wenn sie auch als Oberhaupt eines moslemischen Staates fungiren, von mehreren Rechtslehrern bestritten. In einigen Ländern herrschen sie über die Moslemen, nach Ansicht der Orthodoxen, nicht, so zu sagen, durch Gottes Gnade, sondern nur durch weltliche Uebermacht. Dessenungeachtet verfügen sie doch über das Feï. Das Feï wird gebildet aus den Einkünften von den annectirten (nicht durch Waffen eroberten) Ländern: Abgaben von Grund und Boden und vom Vermögen, Kopfsteuern, dem Tribute, als Preis des vergönnten Friedens, aus den gefundenen Schätzen, aus den Einkünften der Bergwerke und aus allem herrenlosen Gute [1]. Die Schiiten rechnen zu den Feigütern noch alles bewegliche und unbewegliche Vermögen, das persönliches, privates Eigenthum des Herrschers eines eroberten Landes war. Der moslemische Herrscher hat das Anrecht auf solches Vermögen, wovon aber das Gut ausgeschlossen ist, welches früher einem Musulman angehörte und das der besiegte feindliche Herrscher sich gewaltsam angeeignet hat. Ein solches Gut kehrt zu dem früheren rechtmässigen moslemischen Eigenthümer zurück [2].

Obgleich die Feigüter der Verfügung der weltlichen Herrscher anheim gegeben sind, so bezeichnen die Scheriëtbücher dieselben dennoch nicht als unbeschränktes Eigenthum der Herrscher. Ihr wirkliches Privateigenthum sind die Güter Emwôl 'ômere (اموال عامره) oder humâyûn (اموال همايون). Die Güter und Einkünfte des Feï müssen, nach Verordnungen der Tradition und der Scheriëtbücher, zu bestimmten Zwecken verwendet werden. Da aber eine solche Verwendung der Feigüter durch den Herrscher nicht derselben Controle, wie bei den übrigen Gütern des Beït-ul-môl, unterliegen kann, so artet das Recht der Herrscher über die Feigüter zu einem unbeschränkten Verfügungsrechte, wie über eigenes Gut, aus. Die orthodoxen Rechtslehrer erklären, um dieser Usurpation des Rechtes Einhalt zu thun, dass die von den Herrschern verliehenen Güter, welche ihnen selbst nicht als volles Eigenthum angehören, für die Moslemen stets muharram (محرّم) verbleiben, also nie ihr Eigenthum werden können.

---

1) Alle diese Güter werden Enfôl, auch Eflô (plur. von Feï) benannt.

2) Wir führen diesen Passus als den schlagendsten Beweis dafür an, wie streng und sorgsam die Scheriëtgesetze das Privateigenthum der Moslemen schützen und darüber wachen.

Die Scheriätbücher unterscheiden drei Arten des Zekât: Wôdjib (زكاة واجب), Sunnet (زكاة سنت) und Fitr (زكاة فطر). Das Zekât wôdjib ist eine ebenso ausdrückliche religiöse Verpflichtung, wie das Gebet. Im Koran werden immer bei Ermahnung zur Erfüllung der von Gott den Moslemen auferlegten Pflichten das Selât (Gebet) und das Zekât zusammen erwähnt (Sur. II, 104, 172; Sur. LXXIII, V. 20; Sur. XCVIII, 4; Sur. CVII, V. 6, 7 u. a. m.). Das Zekât Sunnet wird nur angerathen, aber nicht geboten. Alles was als ein solches Zekât zu höherer Seligkeit des Spenders der Abgabe im künftigen Leben entrichtet wird, fällt dem Beit-ul-môl zu. Das Zekât Fitr besteht in einer gesetzlich vorgeschriebenen Vertheilung von Almosen unter die Armen nach Beendigung des Ramazân-Fastens (رمضان). Diese Art des Zekât kommt, da es direkt den Armen gegeben werden kann, nicht dem Beit-ul-môl zu. Bei den Schiïten besteht die Verordnung, dass die Nachkommen 'Alî's, die jetzt gewöhnlich Seïden (سيّد) genannt werden oder auch den Titel Mîr (مير) führen, keine Unterstützung aus den Zekâteinkünften zu erhalten haben; für dieselben ist eine besondere Abgabe, das Hhûms, eingesetzt. Das Hhûms besteht aus dem Fünftel des Vermögens, das die Schiïten auf Grund besonderer Berechnung ein- für allemal entrichten. Die Sunniten zählen das Hhûms zu den Zekât-Gebühren, von denen einige bis zum Fünftel des Vermögens steigen. Nach dem Handbuche des Ibn Kâsim über die Vertheilung des Hhûms muss dasselbe folgendermaassen vertheilt werden: ein Theil für den Propheten und nach seinem Tode für das Wohl des Islams, als Besoldung der Richter, für Festungsbau, Kriegsrüstungen und dergl.; ein anderer Theil für die Nachkommen der Söhne Häschims und Muttalibs (nämlich für die Seïden); ein dritter für Arme; ein vierter für Waisen, und ein fünfter Theil für Wanderer (Weil's Gesch. der Chalifen, B. I, S. 72 Anm.). Der Zahlung des Zekât unterliegt nicht das Vermögen, dessen der Musulman bedürftig ist zu seinem Unterhalt. Von den Häusern, den Wohnungen, wie gross sie auch sein mögen, wird keine Abgabe verlangt: dieselben sind ein Heiligthum der Familie und können von Niemand taxirt werden. Als zum Unterhalte nothwendig wird ein Minimum der Einkünfte angenommen, nämlich ein Einkommen von 200 Dirhem (120—130 Francs). Von allem übrigen Vermögen, das während eines Jahres (nach Andern während 11 Monaten) im Besitze eines Musulmans ist, wird das Zekât erhoben. Das Vermögen ist entweder Zôhir, ein offenbares, oder Bôtin, ein verborgenes.

Die vom Zôhir-Vermögen, als von den Erzeugnissen des Land- und Gartenbaues und von den Hausthieren zu leistenden Abgaben sind festgesetzt und unveränderlich. Die Zahlung des

Zekât vom Bâtin-Vermögen, als vom Gelde, ist dem Gewissen der Moslemen überlassen.

Nach den Scheriâtbüchern sind die Einkünfte des Beit-ul-môl zu Folgendem zu verwenden:

zur Kriegsführung und Anschaffung aller dazu nöthigen Mittel,

zum Unterhalte der Nachkommen des Propheten und der Imams,

zur Besoldung und Belohnung der Einnehmer der Einkünfte des Beit-ul-môl,

zur Besoldung der Richter,

zur Erbauung, Erhaltung und Reparatur der Moscheen, der Lehr- und Wohlthätigkeitsanstalten, der Brücken, Häfen u. s. w.,

zum Unterhalte und zur Versorgung der dürftigen Kranken und der Waisen,

zur Unterstützung der Pilger und Reisenden, die zufällig von den Mitteln zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten entblösst sind.

Anmerkung 1. In Perron's Uebersetzung des Werkes Hhalil Ibn Is'hak's (Vol. II, 270) finden wir angeführt, dass der Herrscher aus den Mitteln des Beit-ul-môl die Staatsschulden bezahlen könne (payement de la dette publique). Dieser Passus kann nur von dem Uebersetzer eingeschaltet sein. Hhalil Ibn Is'hak konnte von einer Staatsschuld nicht sprechen, da eine solche zu seiner Zeit weder in Egypten noch anderswo existirte und erst in neuester Zeit entstanden ist (S. Ubicini's Lettres sur la Turquie, I. Lettre XIII, XIV).

Anmerkung 2. Seit einigen Jahren ist oft die Rede davon, dass die Wâkfgüter, die ein Theil des Beit-ul-môl sind, als Hypotheken für die Staatsschulden dienen sollen und dass die Zahlung dieser Schulden aus den Einkünften der Wâkfgüter geschehen soll. In Betracht der Immobilisirung des geweihten Gutes, des Verbotes seiner Veräusserung und des Anrechtes des Herrschers nur auf einen ihm zuerkannten Theil der Einkünfte von demselben, glauben wir nach den oben angeführten bis jetzt bestehenden Verordnungen über die Wâkfverhältnisse, dass die Eintragung einer Hypothek auf die Wâkfgüter und die Anordnung von Bezahlung der Staatsschulden aus den Einkünften derselben schwerlich zu einem befriedigenden Ergebnisse führen könnten. Das Wâkf ist nicht eine einfache Civilhandlung, sondern ein religiöses Institut; dazu kommt noch, dass das moslemische Recht keine Bestimmung über Hypothekenrecht enthält; selbst das Faustpfand dient nicht zur Tilgung der Schuld, sondern nur zum Beweise eines bestehenden Schuldverhältnisses. Endlich sind die Einkünfte der Wâkfgüter nur zu den in der Weihungsurkunde bestimmten Zwecken zu verwenden. Ob die in neuester Zeit (1871 & 1872) erlassenen Verordnungen der Hohen Pforte über die Verwaltung der Wâkfgüter hinreichen, dem Verfügungsrechte über dieselben einen anderen Character zu geben, vermögen wir hier nicht zu

beurtheilen. Es sind Fälle von Einziehung einiger Wâkfgüter durch die weltlichen Herrscher und von Einverleibung derselben in die Staatsgüter in den moslemischen Staaten vorgekommen; doch geschah dies sogar von dem mächtigen Nadir-Schah in Persien erst nachdem er von der geistlichen Oberbehörde das Gutachten eingeholt hatte, dass eine solche Massregel den religiösen Satzungen nicht zuwiderlaufe, und nachdem die an dem Wâkf betheiligten Personen eine Vergütung erhalten hatten. Der mächtige und energische spanisch-arabische Sultan Mansur war genöthigt, eine Verordnung von ihm über Einziehung eines Wâkfgutes zu widerrufen, da sich der Clerus derselben durch die Erklärung widersetzte, dass, wenn er, der Sultan, auf seinem Vorhaben beharre, alle seine Regierungsverfügungen und alle Verträge, die er abschliessen werde, als ungültig anzusehen seien. Nur durch Zustimmung und Zeugenschaft des Clerus seien diese rechtskräftig (s. v. Kremer: die herrschenden Ideen des Islam, p. 464. Dozy: Hist. des Musulmans d'Espagne). Demnach müsste man, um die Wâkfgüter zur Tilgung der Staatsschulden heranziehen zu können, einen Ausspruch der höchsten geistlichen Behörde erlangen, entweder: dass die Immobilisirung der Wâkfgüter keine Religionssatzung, oder: dass die Tilgung der Staatsschulden zum Wohle des Islams nothwendig sei und daher dem wahren Sinne der Wâkfstiftung nicht widerstreite.

Nach allem hier gemäss den Scheriâtverordnungen über das Beit-ul-mōl Gesagten halten wir uns für berechtigt zu behaupten:

1) dass die Bezeichnung des Beit-ul-mōl als einer allgemeinen Casse der moslemischen Genossenschaft nur in sehr uneigentlichem Sinne zu verstehen ist,

2) dass für die Güter in diesem allgemeinen Sinne kein besonderes Institut oder Verwaltungsorgan besteht,

3) dass die Beit-ul-mōlgüter ebenso wenig, wie speciell die Wâkfgüter, als ein Gemeingut der moslemischen Genossenschaft (de la communauté musulmane), auf welches jeder Musulman ein unbedingtes Anrecht habe, zu betrachten sind.

Die Verwendung und Benutzung dieser Güter ist an feste Bestimmungen gebunden. Wenn auch der grösste Theil der Beit-ul-mōleinkünfte zum allgemeinen Besten des Islams zu verwenden ist, so können wir dieselben doch nicht als ein Gemeingut der moslemischen Genossenschaft betrachten, so dass dieser ein Verfügungsrecht über dieselben zustände. Selbstverständlich kann auch das Feї (der *Friedensschatz*), welches einen Theil des Beit-ul-mōl bildet, nicht als Gemeingut der Moslemen bezeichnet werden.

---

b) Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes auf bewegliches und unbewegliches Gut in den annectirten Ländern.

Unter den Ländern, die nicht durch Waffenmacht erobert sind und die wir mit dem allgemeinen Namen „annectirte Länder" bezeichnen, müssen wir zwei Kategorien unterscheiden.

In die erste fallen die Staaten, deren Herrscher sich unter den Schutz der Moslemen gestellt und durch Friedensbündnisse ihnen tributär gemacht, dabei aber das Recht der Verwaltung ihrer Länder behalten haben. Die Oberherrschaft der Moslemen über diese Länder besteht in dem Rechte der Investitur der tributpflichtigen Herrscher und der Einziehung des Tributs als Kaufpreis des bewilligten Friedens. Zur Zahlung des Tributs nach festgesetzter Norm und zu bestimmten Fristen ist der Herrscher des Landes verpflichtet; die moslemische Regierung mischt sich nicht in den Modus der Vertheilung und Eintreibung desselben von den Unterthanen des betreffenden Staates. Die Tribute dieser Art fallen dem F e ï, dem sogenannten Friedensschatze, zu.

Die andere Kategorie der annectirten Länder bilden diejenigen, die sich freiwillig den Moslemen ergeben haben, dem moslemischen Staate einverleibt sind und von dem Herrscher desselben verwaltet und regiert werden. In diesen Ländern finden verschiedene territoriale Zustände statt, theils in Folge religiöser Verhältnisse, theils in Folge der Verleihungsweise der Ländereien durch die Imame oder durch die weltlichen moslemischen Herrscher. In religiöser Beziehung theilt sich die Gesellschaft in die drei Classen der moslemischen Eroberer, der Neumoslemen und der geduldeten Andersgläubigen.

Obgleich nach den Grundsätzen des Islams die Neubekehrten ganz dieselben Rechte geniessen wie die Vollblut-Araber, da alle Moslemen Brüder sind und eine Genossenschaft bilden (Koran Sur. III, V. 98. 100), machen doch die Tradition und später die Scheriëtbücher hinsichtlich der Rechte auf Grund und Boden einen Unterschied zwischen den Stammmoslemen und den Neubekehrten [1]. In den moslemischen Staaten, wo im Allgemeinen keine Vorrechte des Standes und der Geburt bestehen, wo die Gleichberechtigung aller Moslemen zu allen Handlungen ein religiöses Grundprincip ist, bestimmt doch die Angehörigkeit zu einer der oben erwähnten Kategorien der Gesellschaft die Steuerpflichtigkeit des Individuums, d. h. die Art und die Norm der zu zahlenden Abgaben und Gebühren.

---

1) Unsere Aufgabe in diesem Aufsatze ist nur die Besprechung der auf die territorialen Zustände bezüglichen Verhältnisse; in Betreff der übrigen Verhältnisse der verschiedenen Unterthanen der moslemischen Staaten unter sich verweisen wir auf das treffliche Werk v. Kremers: „Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen".

Wir wollen daher hier in allgemeinen Zügen die Arten der Abgaben und der Gebühren darstellen, ohne in eine specielle Besprechung derselben in den verschiedenen Ländern einzugehen, da dieselben, welche verschiedenen Benennungen sie auch haben mögen, doch in folgenden vier Arten begriffen sind: im Zekât, 'Uschr, Hherôdj und Djezjeh [1]).

Das Zekât haben wir schon besprochen (S. 307 u. f.).

Das 'Uschr (der Zehnte) ist die Einkommensteuer. Es ist die am wenigsten drückende, nur den Stammmoslemen auferlegte Abgabe, indem dieselbe von den Grundstücken derjenigen Länder zu entrichten ist, welche für 'Uschriyet d. h. Zehntenländer erklärt worden sind. Mohammed erkannte als solche nur die arabische Halbinsel an. Später wurden ihnen auch die Ländereien zugezählt, die den arabischen Eroberern in den durch die Waffen unterworfenen Reichen verliehen worden waren. Das 'Uschr besteht in der Zahlung des Zehntels von den Einkünften der Erzeugnisse, die der Eigenthümer des Grundes und Bodens aus demselben zieht. Einige Erzeugnisse sind blos mit einem Zwanzigstel besteuert, das der Halbzehnte genannt wird (dîme et demi-dîme): dies bezieht sich insonderheit auf die Erzeugnisse, die von künstlich bewässerten Landstrichen gewonnen werden. In den Scheriâtbüchern ist keine bestimmte Grenzlinie zwischen den Zekât- und den 'Uschr-Abgaben gezogen. Die Verordnungen über die 'Uschr-Abgaben sind im Kapitel über das Zekât verzeichnet. Wenn in andern Kapiteln, z. B. in denen über das Wâkf und den Krieg, von dem 'Uschr gesprochen wird, so geschieht dies um anzugeben, in welchen Fällen man bald diese Art der Abgabe, bald das Hherôdj zu verlangen hat. Die moslemischen Rechtslehrer sind getheilt in ihren Ansichten darüber, ob das 'Uschr und das Zekât gleichbedeutende, oder von einander verschiedene Verpflichtungen sind. In Erwägung, dass das Zekât eine Abgabe rein religiösen Charakters ist — zur Reinigung, wie die Moslemen sagen, jedes erworbenen Gutes vor Gott —, das 'Uschr aber den Charakter einer Staatsabgabe hat, glauben wir zur Annahme berechtigt zu sein, dass jede derselben eine besondere, für sich bestehende Art gesetzlicher Abgabe bildet, wenngleich der Modus der Berechnung für beide Arten derselbe ist. Die 'Uschr-Abgaben fallen dem Beit-ul-môl zu und bilden nach orthodoxer Ansicht nicht einen Theil des Feï.

Die dritte Art der Abgaben ist das Hherôdj; die europäischen Gelehrten nennen es die Grundsteuer. Diese Steuer wird

---

1) In der vorliegenden Arbeit sprechen wir nicht von den Abgaben und Steuern, die von der weltlichen Macht auf administrativem Wege als besondere Quellen der Staatseinnahmen eingeführt worden sind, so z. B. die Zoll-, Patent-, Stempel-, Wege- und Brückensteuer u. s. w. Diese Steuern sind nicht durch den Koran und die Tradition vorgeschrieben und daher nicht in die Scheriâtbücher als religiöse Verpflichtungen aufgenommen.

in den annectirten Ländern vom Grund und Boden und von den Hausthieren gezahlt. Dem Hherôdj unterliegen die zum Islam Neubekehrten, so wie die geduldeten Andersgläubigen, die im Besitze eines Grundstückes bestätigt sind. In einigen Rechtsbüchern findet man besondere Benennungen für verschiedene Arten der Hherôdj-Abgaben: Wezifet heisst die Steuer für das Recht des Besitzes eines Grundstückes; Mükôsemet mâllet (in Persien) die Steuer von den Erzeugnissen, Hherôdj ez tschehôrpô die von den vierfüssigen Hausthieren u. s. w. Der normale Betrag der Grundsteuer ist nicht durch bestimmte Zahlen festgesetzt. Nach dem allgemeinen Sinne der Verordnungen des Islams hinsichtlich der Abgaben und Steuern müsste die Norm der Zekâtgebühren diejenige sein, welche auf alle übrigen Abgaben anzuwenden wäre. Die Unbestimmtheit in Betreff der gesetzlichen Höhe der Hherôdjabgaben veranlasst willkürliche Auflagen und Erpressungen; es wird sogar die Verordnung der Tradition nicht beobachtet, nach welcher eine einmal bestimmte Hherôdjsteuer niemals mehr erhöht werden soll. In Betreff der Steuererhebung giebt v. Kremer (Culturgesch. der Or. I, p. 276 u. f.) folgende Systeme an: 1) nach der Messung, misâhah, d. h. nach dem Maasse des Flächeninhaltes, mit festem Betrage in natura und in Geld; 2) nach den Erzeugnissen mit Erlegung in natura, Mükôsemeh; 3) nach unveränderlichem, auf alten Abmachungen oder Pachtverträgen zwischen der Regierung und den Privatpersonen beruhenden Uebereinkommen. Das Mükôsemeh-System, von Mansur, dem zweiten Abbasidenchalifen, eingeführt, durch Mahdy und Mamun erleichtert, hielt sich in seinen wesentlichen Grundzügen bis zur Zeit des Chalifen Mustandjid, der die alte Grundsteuer, das Hherôdj mit festem Betrage, wieder einführte. Die Hherôdjabgaben fallen dem Feï zu.

Die vierte und letzte Art der Abgaben ist das Djezjeh, auch Hherôdje ruûs genannt, die persönliche oder Kopfsteuer. Das Djezjeh wird nur von den in moslemischen Staaten lebenden geduldeten Ungläubigen erhoben. Durch die Zahlung dieser Abgabe erkaufen sie sich den Schutz der Moslemen nicht nur für ihre Person, sondern auch für jedes ihnen angehörige oder ihnen als Eigenthum überlassene Gut. Die Norm dieser per Kopf und jährlich zu zahlenden Steuer ist zwar in den Scheriëtbüchern nach dem Minimal- und Maximalbetrage bestimmt (von 1 Drachme bis 4 Dinar = 40 Drachmen), da aber die Höhe des Djezjeh nach dem Vermögen des Ungläubigen bestimmt wird, so gibt dieser Berechnungsmodus ebenso wie bei den Hherôdjabgaben Anlass zu Ungerechtigkeiten und Erpressungen. Um solchen Ungerechtigkeiten möglichst vorzubeugen, sucht jede Gemeinde der Ungläubigen die Höhe der Kopfsteuer durch einen Vertrag festzustellen. Diese en bloc auf die Gemeinde fallende Summe soll nach dem Scheriët für immer unverändert bleiben; die Zunahme oder die Abnahme

der Zahl der Gemeindeglieder hat darauf keinen Einfluss; die Gemeinde ist solidarisch für ihre Zahlung verantwortlich. Stirbt ein Ungläubiger, Ehle zimmet, in einem Lande, wo die Djezjehsteuer en bloc entrichtet wird, ohne Erben zu hinterlassen, so fällt sein Vermögen und darunter auch die Grundstücke, die er als Eigenthum besass, an seine Glaubensgenossen. Auf ein solches Gut hat der Imam nicht das Recht der hereditas vacans. Wird die Djezjehsteuer aber nach Köpfen und im Verhältniss zu dem Vermögen der einzelnen Ungläubigen erhoben, so steigt oder fällt die Summe der Abgabe je nach der Vermehrung oder Abnahme der Zahl der Steuerpflichtigen. (Die Kinder, die Greise, die Frauen, die Geisteskranken, die Sclaven, die Mönche und Anachoreten sind von der Djezjehsteuer befreit). Bei dieser Art der Zahlung des Djezjeh können die Ungläubigen, die durch die Hherödjabgabe vom Grund und Boden ein Eigenthumsrecht auf denselben haben, dennoch nicht über ihr ganzes Vermögen testamentarisch verfügen. Hinterlassen sie keine Erben, so sind die Testamentsverfügungen nur in Betreff eines Drittels ihres Vermögens gültig. Der Rest desselben oder auch das ganze Vermögen eines ohne Erben verstorbenen Ungläubigen, der kein Testament hinterlassen hat und auf dessen Kopf die Djezjehsteuer lag, fällt alsdann dem Beit-ul-mâl als Wäkfgut zu. Hinsichtlich der Djezjehsteuer haben wir die besondere Verordnung der Hanefiten anzuführen, kraft deren jeder ungläubige Fremde, der sich länger als ein Jahr in einem moslemischen Lande aufhält, verpflichtet ist, eine persönliche Kopfsteuer zu zahlen (Worms l. c.). Die Zahlung des Djezjeh fällt von dem Augenblicke an hinweg, wo der Ungläubige den Islam annimmt. Die Djezjehsteuern fliessen in das Fei.

In Betreff der verschiedenen Arten der Verleihung der Grundstücke, wodurch besondere territoriale Zustände gebildet werden, ist folgendes zu bemerken. Die Nothwendigkeit einer Verleihungsurkunde, um sich den Besitz eines Landstriches oder eines Grundstückes zu sichern, entspringt aus dem religiösen Princip der Oberherrschaft über alles Land, wie wir es p. 10 besprochen haben. Die Verleihungsurkunde heisst Iktâ'a und wird von dem rechtmässigen Oberhaupte der Moslemen ertheilt. Die Ausfertigung des Iktâ'a findet statt entweder auf Grund gesetzlicher Verordnungen, oder gegen eine Geldvergütung, oder endlich als Belohnung für geleistete Dienste. Das Iktâ'a temlik verleiht das volle Eigenthumsrecht, das Iktâ'a istighlâl das Recht der Nutzniessung, das Iktâ'a istirfâk das Nutzungsrecht. Von Rechtswegen wird das Iktâ'a temlik gegeben bei Belassung der Grundstücke in den annectirten Ländern im Besitz der früheren Eigenthümer, bei Bebauung wüster Ländereien und bei Vertheilung der eroberten Länder, wenn solche Vertheilung der Beute zugelassen wird. Ist das Iktâ'a temlik eine Art von Investitur als Ausstellung einer Urkunde über die Belassung von Grund und Boden im Besitze

der Erben des frühern Besitzers, so geschieht dies in den meisten Fällen gegen Vergütung, ebenso wie die Verleihung der Güter zur Nutzniessung und zur zeitweiligen Benutzung.

Nach der allgemeinen, so zu sagen orthodoxen Ansicht der moslemischen Rechtsgelehrten kann der Grund und Boden in den annectirten Ländern keinem Musülman als neu erworbenes Gut, d. h. als Privateigenthum verliehen werden. Bleiben die Insassen dieser Gegenden im Lande, so werden die Grundstücke ihnen dadurch verliehen, dass man sie im Besitze derselben bestätigt. Diese Bestätigung geschieht durch das Iktâ'a temlîk, indem durch dasselbe die Insassen, die frühern Besitzer des Grundes und Bodens, das volle Eigenthumsrecht auf denselben erhalten: sie können ihre Güter verkaufen, verschenken, verpfänden und vermachen. Die Scheriätverordnungen aller moslemischen Staaten erkennen das Eigenthumsrecht der Insassen auf Grund und Boden an, ohne Rücksicht darauf, ob dieselben sich zum Islam bekehrt, oder ihre frühere Religion, wenn es eine von den Moslemen tolerirte ist, beibehalten haben. (Die Götzendiener geniessen in den moslemischen Staaten keine Rechte). Die Bekehrung zum Islam und das Festhalten an der früheren Religion haben in Hinsicht auf den Besitz von Grund und Boden nur die Verschiedenheit der Abgabe zur Folge, welche die Insassen zu zahlen haben, um sich dieses Recht zu sichern. Die Neubekehrten sind zur Zahlung des Hherôdj verpflichtet, die Andersgläubigen entrichten ausser dem Hherôdj noch das Djezjeh, die Kopfsteuer. Nur in zwei Fällen tritt eine Beschränkung des Verfügungsrechtes der Andersgläubigen hinsichtlich ihres Vermögens ein: erstens im Falle des Todes ohne Erben, bei der Zahlung des Djezjeh nach Köpfen, wie wir p. 320 bemerkt haben; zweitens in Betreff der Weihung, Wâkf. Die streng orthodoxen moslemischen Rechtsgelehrten sind der Ansicht, dass weder ein Musulman zum Besten eines Ungläubigen, noch dieser zum Besten eines Musulmans einen Gegenstand weihen kann. Andere geben die Weihung nur unter der Bedingung zu, dass dieselbe nicht zu religiösen Zwecken, wie zur Erbauung oder Erhaltung von Moscheen, beziehungsweise von Kirchen, bestimmt sei, sondern nur die Förderung allgemeiner Wohlfahrt bezwecke.

Die Verordnung, den Grund und Boden in den annectirten Ländern den Insassen und nicht den moslemischen Eroberern zum Eigenthum zu überlassen, gründet sich offenbar auf öconomische Rücksichten. Der Grund und Boden und die zur Bebauung desselben dienenden Hausthiere waren die Hauptquelle der beständigen und sichersten Einkünfte des Staates; die Erzeugnisse des Bodens und die Zahl der Kamele, Stiere und Schafe konnten leicht übersehen und taxirt werden. Die bebauten und die der Bebauung fähigen Landstriche waren für die Moslemen von jeher Gegenstände besonderer Aufmerksamkeit und Sorgfalt. Wir haben schon die Vorschrift erwähnt, sogar noch während der Kriegsführung diese

Landstriche zu schonen; umsomehr musste dieses in den annectirten Ländern geschehen, in denen die Hherâdj- und die Djezjehabgaben, die den Moslemen allein zu Gute kamen, von dem mehr oder weniger guten Zustande des Landes abhingen. Den Ausspruch der Tradition und der Scheriétbücher, dass die Insassen der eroberten und annectirten Länder zum Besten der Moslemen arbeiten, können wir nur in dem Sinne verstehen, dass den Moslemen durch die Abgaben Vortheile erwachsen, nicht aber als einen Beweis dafür ansehen, dass das Eigenthumsrecht auf Grund und Boden den Moslemen oder der moslemischen Genossenschaft und nicht den Insassen, den Bebauern des Bodens, angehöre. Die öconomischen Verhältnisse gestalten sich in allen Ländern nach denselben Principien: nur Sicherheit des Besitzes und ein volles Verfügungsrecht über das Vermögen führen zur Vervollkommnung des Wirthschaftbetriebes und zum Streben nach Vermehrung und Verbesserung der wirthschaftlichen Mittel. Mehrere Verordnungen der moslemischen Herrscher in den ersten Zeiten des Islams beweisen, dass hinsichtlich des Grundeigenthums sogar die religiösen Rücksichten den öconomischen weichen mussten. So verordnete der Chalif 'Omar: wenn nach der Annexion eines Landes und nach erfolgter Feststellung der Grundsteuer ein ungläubiger Insasse den Islam annimmt, geht er des Rechtes auf seinen Grund und Boden verlustig; das Grundstück fällt seinen frühern Religionsgenossen zu, wodurch die Grundsteuer nicht geschmälert wird (v. Kremer's Culturgesch. B. II, p. 154). Die Ungläubigen sind nicht zur Zahlung des Zekât und des Hhûms verpflichtet, die blos von den Moslemen erhoben werden. Wenn nun der (von den Schiiten für zulässig erklärte) Fall eintritt, dass ein Musulman sein Grundstück einem Ungläubigen verkauft, so ist der Kaufvertrag nur dann gültig, wenn dabei das Hhûms, ein Fünftel des Werthes, ausgezahlt wird (Scherô'e-ul-Islâm, Querry's Uebers. I, p. 177). Wir finden keinen andern Grund des Verbotes, das Eigenthumsrecht auf Grund und Boden in den annectirten Ländern den Moslemen zu verleihen, als den, dass eine solche Verleihung für die öconomischen Verhältnisse nachtheilig ist. Wird ein Grundstück in diesen Ländern einem Stammmusulman (nicht einem Neubekehrten) verliehen, so unterliegt dasselbe nicht der Grundsteuer, Hherâdj, der für den Staat vortheilhaftesten Art der Abgaben, sondern dem 'Uschr, der Einkommensteuer, wodurch die Staatseinkünfte nicht nur vermindert, sondern auch unsicherer gestellt werden.

Die Verleihungsweise durch Iktâ's istighlâl und istirfâk gibt das Recht der Nutzniessung von Grund und Boden, des Bezugs aller derjenigen Einkünfte, Vortheile und Früchte, die dem Staate, dem Imam oder dem Herrscher des Landes zukommen. Die auf diese Art verliehenen Güter heissen Zi'âmet, Timâr, Tiyûl, und die damit Belehnten Zemîndâr, Timârdâr (Timariot), Tiyûldâr (Tiyûlist). Da nun hiermit, wenn nicht immer, so doch grössten-

theils dem Nutzniesser auch administrative und obrigkeitliche Rechte, sogar das Recht richterlichen Erkenntnisses über polizeiliche und Criminalvergehen und Verbrechen zufallen, und dies sich nicht nur auf einzelne Dörfer und Gemeinden, sondern auch auf ganze Landstriche und Complexe von Gütern erstreckt, so konnte der Gedanke aufkommen, dass so belehnte Persönlichkeiten in den moslemischen Staaten als Grossgrundbesitzer anzusehen seien. Dr. Worms hat in seiner Schrift über die territorialen Zustände in den moslemischen Staaten die irrige Meinung, dass die mit Timár und Zi'âmet Belehnten Grundeigenthümer seien, treffend widerlegt. Darin stimmen wir vollkommen mit ihm überein. Die mit Timár, Zi'âmet und Tiyûl Belehnten verwalteten zwar die Ländereien, sie konnten, gestützt auf ihre persönliche Macht, besondere Abgaben erpressen oder auch erlassen, sie konnten sogar die einzelnen Besitzer des Grundes und Bodens persönlich verfolgen und strafen, aber sie besassen keinenfalls ein Verfügungsrecht über Grund und Boden, ein Recht, das einzig und allein dem Eigenthümer desselben zusteht. Wir sagen, dass das Verfügungsrecht diesem letzteren allein zusteht, und schliessen damit auch das Recht des Herrschers oder der moslemischen Genossenschaft, über Grund und Boden zu verfügen, aus; denn wenn solches in Wirklichkeit bestände, so könnte der Imam oder der Herrscher ein derartiges Recht durch die Verleihungsurkunde auch einem Andern überlassen. Dieses geschieht nie und kann nie geschehen durch Iktâ'a istighlâl und istirfâk. Volles Eigenthumsrecht auf Grund und Boden wird, wie schon gesagt, durch Iktâ'a temlîk verliehen, und diese Verleihung wieder kann nur in festgesetzten bestimmten Fällen (s. oben) stattfinden, in Beziehung auf herrenlose Güter oder endlich auf Güter die dem Herrscher persönlich gehören.

Das Recht der Nutzniessung kann von dem Imam oder dem Herrscher auf bestimmte Zeit oder auch erblich verliehen werden. Bestimmung hierüber und zugleich über die Bedingungen der Verleihung enthält die Urkunde. Unter diesen Bedingungen befindet sich selbstverständlich die Pflicht, dem Herrscher treu und gehorsam zu sein. Jede präsumirte Verletzung dieser Pflicht giebt letzterem das Recht, das Iktâ'a zu vernichten oder zu widerrufen, und so entstehen die im Orient häufig vorkommenden Fälle der sogenannten Güterconfiscation, d. h. der Entziehung der verliehenen Einkünfte und der oben erwähnten Verwaltungsrechte. Durch diese letzten Rechte wird den Inhabern der Zi'âmet, Timár und Tiyûl zwar eine besondere Stellung im Staate hinsichtlich der agrarischen Verhältnisse eingeräumt, doch werden sie dadurch keinenfalls Eigenthümer der ihnen verliehenen Ländereien. Herr Belin (l. c.) nennt neuerdings die durch Iktâ'a istighlâl und istirfâk verliehenen Grundstücke fiefs militaires. Diese Benennung ist insofern richtig, als in früheren Zeiten eine der

Verpflichtungen der Belehnten darin bestand, eine gewisse Anzahl von Kriegern zu stellen und auf Befehl des Herrschers an den Kriegen Theil zu nehmen. Doch aus dieser Verpflichtung durfte der Herr Verfasser nicht den Schluss ziehen, dass diese Lehnsgüter Eigenthum des weltlichen Herrschers seien. Vor Allem müssen wir bemerken, dass Belehnung mit einem fief militaire nur in den Ländern des Dâr-ul-herb stattfinden kann. Im Dâr-ul-islâm ist alles bebaute Land volles Eigenthum der Stammmoslemen und unterliegt keiner weiteren Verleihung.

In den durch das Schwert eroberten Ländern des Dâr-ul-herb sind die Grundstücke als Wâkfgut und, wie schon gesagt, nicht als Eigenthum der weltlichen Herrscher zu betrachten. In den annectirten Ländern werden die bebauten Grundstücke den Insassen als Eigenthum belassen. Die Herrscher können ihr Recht auf die Einkünfte von denselben, ebenso wie alle herrenlose Grundstücke als fiefs militaires verleihen; weiter aber geht das Recht der Herrscher nicht. Nach v. Kremer (die herrschenden Ideen des Islams, p. 329) gaben die von 'Omar gegründeten Militairstationen, Amsâr, den Kriegern kein Eigenthumsrecht auf das Land, in welches sie gelegt waren. Sie erhielten einen monatlichen Sold und die unterworfenen Völker leisteten die Naturalverpflegung.

Das Recht der weltlichen Herrscher, die durch Iktâ'a istighlôl und istirfôk Belehnten — mag das Lehngut Zi'âmet oder Timâr oder Tiyûl heissen — ihrer Rechte verlustig zu erklären, ist auf die Scheriätverordnungen gegründet. Alles was dem Herrscher zukömmt, kann er verleihen. Geschieht solches unter gewissen Bedingungen und werden dieselben nicht erfüllt, so kann der Herrscher die Confiscation, nicht des Grundstückes, das nicht sein Eigenthum ist, sondern der Rechte der Belehnten anbefehlen. Das Grundeigenthum eines jeden Musulmans, durch das Iktâ'a temlik bestätigt, kann nur durch einen Gewaltact des Herrschers confiscirt werden, da nach den Scheriätverordnungen der Musulman das Recht auf sein Eigenthum nur durch das Verbrechen des irtidôd, des Abfalls vom Islam, verliert.

Wie wir aus dem Werke v. Kremer's (Culturgeschichte u. s. w. B. II, 160) ersehen, bestanden solche Verhältnisse besonders im alten Perserlande durch die Dihkâne, die, selbst Grundbesitzer, an der Spitze einzelner Landgemeinden standen, die Interessen derselben gegenüber der Provinzial- oder Centralregierung vertraten, die Erhebung der Steuern besorgten und alle die Vorrechte ausübten, welche durch die Natur der Verhältnisse einem Grossgrundbesitzer inmitten der ihn umgebenden Bauerngemeinden zukommen[1]. Obgleich diese agrarischen Verhältnisse während der

---

1) Richardson in seinem Lexicon giebt dem Worte Dihkân folgende Bedeutung: „the chief man or magistrate of a village; the prince or head of the farmers".

Herrschaft der türkischen Praetorianer in Persien unterdrückt waren, so finden wir doch bis jetzt noch dieselben Zustände unter den Nomadenstämmen Persiens, in denen die erblichen Stammeshäuptlinge mehr oder weniger die Rechte der frühern Dihkâne inne haben.

Im Allgemeinen zerfällt das Land im jetzigen Persien in drei Kategorien:

1) Die Staatsländer unter den Namen Mûkefet (von Wâkf abstammend) oder Memâlik (von Mülk). Die Einkünfte von diesen Ländern sollen zum Unterhalte der Provinzen und der Krieger (der Armee) dienen. Die Eintreibung derselben und ihre Verwendung sind den Statthaltern der Provinzen anvertraut, grösstentheils ihnen verpachtet.

2) Die Domänenländer, Hhâss, Eigenthum des Schahs. Aus den Einkünften sollen die Beamten und Diener besoldet und die Ausgaben des Hofstaates bestritten werden.

3) Land, dessen Grund und Boden Privatpersonen angehört (Mülk), sei es Mewôt, Wüstliegendes, nach dem Rechte des Erstbesitzes, oder durch Verträge oder durch Erbschaft erworbenes Culturland.

Die Staatseinkünfte heissen Rusûm (Plur. von Resm Vorschrift, Befehl, Abgabe, Tribut, Taxe). Die Urkunde über Verleihung der Einkünfte eines Dorfes, einer Gemeinde, eines Districtes, eines ganzen Landstriches, sei es im Staats- oder im Domänenlande, heisst Tiyûl. Eine Anweisung zur Erhebung eines Theiles der Abgaben und Gebühren wird Barât genannt. In Afrika heisst sie Tezkire.

Ueber die jetzigen territorialen Verhältnisse im Ottomanischen Reiche verweisen wir auf das Werk „Législation ottomane", 1873, von Grégoire Aristarchi Bey, T. I, p. 57. 64. 241. 274 u. s. w. Das Tanzimet vom Jahre 1839 hatte nach Ubicini „Lettres sur la Turquie" 1853, zum Zwecke, die Regierungsverordnungen der weltlichen Macht mit den Vorschriften und Geboten des Korans in Uebereinstimmung zu bringen. Vor allem sollte, nach dem Hattischerif von Gülhhâneh (3. Nov. 1839), die Sicherheit der persönlichen und materiellen Rechte aller Unterthanen des Reiches festgestellt und dann ein auf den Koran, die Tradition und die Scheriâtbücher gegründeter regelmässiger Modus der Abgaben, Steuern und Gebühren eingeführt werden. Aristarchi Bey giebt 5 Classen der Ländereien an:

1) die Mülk-Länder, die volles Eigenthum der Privatpersonen sind (propriété appartenant de la manière la plus absolue aux particuliers),

2) die Mirie-Länder, die Eigenthum des Staates (du domaine public) sind,

3) die Mevkûfe-Länder, die geweihten und immobilisirten Güter,

4) die Metrûke-Länder, die zum allgemeinen Nutzen bestimmt sind,

5) die Mewôt-Länder, die unbebauten wüstliegenden Landstriche.

Die erste Classe, die Mülk-Länder zerfallen in 4 Kategorien:

a) Landtheile, die im Innern eines Stadtbezirkes, Kassaba, oder einer Dorfmark, Karye, liegen und die, innerhalb eines halben Dönüm von den Wohnungen befindlich, als zu denselben gehörig betrachtet werden (1 Dönüm = 40 Schritte in die Länge und Breite).

b) Ländereien, die als Mülk wâlide aus den Staatsdomainen einem Individuum mit vollem Eigenthumsrecht übergeben worden sind (pour en jouir dans toutes les conditions du plenum dominium); solche Grundstücke heissen milkiyet.

c) Die Zehntenländer, Üschrie, die unter die moslemischen Eroberer vertheilt sind.

d) Die Hharâdjie-Länder, die den Insassen der eroberten Staaten als ihr früheres Eigenthum belassen und mit der Hharâdjsteuer belastet sind. Hinsichtlich der zwei letzten Kategorien bemerkt der Verfasser, dass dieselben an das Beit-ul-môl, den Staatsschatz, zurückfallen, wenn der Eigenthümer derselben ohne Erben verstirbt. Diese Länder werden alsdann Mirie-Länder.

Die Mirie-Länder, die früher als Zi'âmet und Timâr mit der Kriegssteuerpflicht, und später dem jeweiligen Mültezim und Muhassil zur Nutzniessung verliehen wurden, werden jetzt gegen Vorauszahlung von der Regierung durch das Tapu (طابو), ein schriftliches, mit dem Sultanssiegel versehenes Document, an verschiedene Individuen auf festgesetzte Termine abgetreten. Mirie-Länder sind nach Aristarchi Bey: Weide- und Wohnungsplätze für den Sommer und Winter, Staatswälder, auch bebaute Felder, die nicht Privateigenthum sind.

Die Mevkûfe-Länder sind die durch das Wâkf, die Weihung, immobilisirten Grundstücke. Aristarchi Bey behauptet wohl richtig, dass diese Länder nicht von der Civilverwaltung abhängen, nicht nach den Kânûn, den Civilgesetzen, verwaltet werden (ne sont point régies par le kanoun, la loi civile), sondern der Verwaltung der Wâkfgüter nach den Scheriätverordnungen unterliegen, fügt aber schwerlich richtig hinzu, dass die geistliche Verwaltungsbehörde über die Mevkûfe-Länder alle Eigenthumsrechte ausübt (exerce sur ces terres tous les droits de propriété). Er selbst definirt die Mevkûfe-Länder als solche, die keiner Veräusserung unterworfen sind (terres de main-morte, non sujettes à mutation). Die Metrûke-Länder sind die Weideplätze, die zur Benutzung aller Bewohner eines Stadtbezirkes oder einer Dorfmark angewiesen sind, ferner die Wege und Strassen für den allgemeinen Verkehr. Die Mewôt-Länder, die wüstliegenden, in keinem Privatbesitze befindlichen, sind nach Ari-

starchi Bey solche, welche von der äussersten Grenze der bewohnten Landestheile in einer Entfernung von einer halben Stunde Weges liegen, so dass man bis dahin die Stimme eines Rufenden nicht hören kann.

---

c) Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes auf unbewegliches Gut in unbebauten Ländereien.

Mewôt, todtes Land, wird im Gegensatz zu dem bebauten, 'Ômere, dasjenige genannt, welches wüst liegt, sei es aus Mangel an Wasser, oder wegen ungünstiger Lage, oder wegen starker Bewaldung u. dergl.; endlich auch das, welches früher bebaut und zum Bebauen geeignet war, aber von den frühern ungläubigen Eigenthümern aus Furcht vor den Moslemen verlassen ist. Die Theile des Grundes und Bodens, welche zum Ackerbau und zu Anpflanzungen geeignet sind, werden Ghurûs genannt; die zu Aufführung von Gebäuden geeigneten heissen Benö'e.

Alles Mewôt-Land gehört dem Imam. Um das Recht zur Behauung eines solchen Landes zu erlangen, ist nach Ansicht der Mehrzahl der moslemischen Rechtsgelehrten die Bewilligung des Imams, resp. des Herrschers erforderlich. In Persien kann die Bewilligung auch von dem Statthalter des Schahs in der Provinz eingeholt werden (s. Chardin, Dr. Worms l. c.). In Gegenden, die von bebauten Ländern und Wohnungen weit entfernt sind, können nach den Malekiten (Hhelil ibn Is'hak, Perron's Uebers. Vol. V, p. 11) die wüsten Ländereien auch ohne vorher eingeholte Erlaubniss sogar von jedem Ungläubigen bebaut und bearbeitet werden. Die Rechtslehrer dieser Secte nehmen überhaupt die vorläufige Einholung der Erlaubniss zur Bebauung wüster Ländereien nicht als unbedingt nothwendig an. Ist eine solche Bewilligung durch das Iktâ'a des Herrschers erfolgt, so geht das neubebaute oder, wie es in den Scheriëtbüchern heisst: „das zum Leben erweckte Land" (vivifiée et revivifiée) mit dem vollen Eigenthumsrecht auf den Bebauer über. Dabei ist nur folgendes in Acht zu nehmen:

1) Dass das Grundstück nicht bereits zum Zwecke der Bebauung im Besitze eines Musulmans sei.

2) Dass es nicht die vom Gesetze bestimmten Grenzen eines andern Besitzes verletze[1]).

3) Dass nicht, nach Anordnung oder mit Genehmigung des geistlichen Oberhauptes, die Aufführung einer Moschee, einer Medrese oder irgend eines andern Gott wohlgefälligen Gebäudes auf dem wüstliegenden Platze beabsichtigt werde.

---

1) Diese Grenzen sind in den Scheriëtbüchern aufs Genaueste angegeben.

Nach Beschlagnahme eines Grundstückes muss die Absicht es zu bebauen factisch bewiesen werden, nämlich durch Ausroden, durch Besäen des Bodens, durch Umzäunen und durch Aufführung von Gebäuden. Uebrigens wird je nach dem Landesbrauch, 'Örf we 'Âdet, verschieden verfahren, um dem Mewôt-Lande den Charakter eines Culturlandes zu verleihen. Wird dies im Verlauf von drei Jahren nicht ausgeführt, so kann das Grundstück auf einen Andern übertragen werden; doch ist in diesem Falle ein besonderes Iktâ'a unerlässlich, da das frühere Recht des ersten Bebauers für den zweiten ein positives Hinderniss der Erlangung des Eigenthumsrechtes auf das Grundstück ist. Offenliegende, ohne Beihülfe des Menschen auf der Oberfläche der Erde sichtbare und ihr Vorhandensein deutlich anzeigende Quellen, wie Süsswasser-, Salzwasser- und Naphta-Quellen, so wie Flüsse, Bäche und Seen können nicht das Eigenthum von Privatpersonen werden; es zweifeln sogar viele Rechtslehrer, ob der Beherrscher des Landes berechtigt ist, dieselben an Privatpersonen zur ausschliesslichen Nutzung zu übergeben.

Von den wüstliegenden Ländereien kann der Imam einige Theile für Wâkf erklären, um dieselben zu Weideplätzen für die Pferde der Krieger und für die als Zekât eingegangenen Heerden zu benutzen, um auf denselben kirchliche Gebände und Wohlthätigkeitsanstalten zu errichten u. s. w. Diese reservirten Landestheile werden in den Scheriëtbüchern Himâ genannt. Wir finden die Bestätigung davon in Mâwerdi's Kitâb ul-ehkôm issultânieh (Ueber das, was hinsichtlich der weltlichen Herrscher Rechtens ist), wo diese Reservation als Recht der weltlichen Herrscher bezeichnet wird. Im Falle der Erklärung eines Landestheiles für geweihtes Gut wird derselbe zum Beit-ul-môl gezogen, unterliegt keiner weiteren Verleihung und kann zu keinem andern Zwecke verwendet werden als zu dem, welcher bei jener Erklärung bestimmt worden ist. Die wüsten Ländereien können ohne Rücksicht auf die Religion den Stammmoslemen, den Neubekehrten und den geduldeten Andersgläubigen zur Bebauung verliehen werden. Werden die Ländereien von Moslemen bebaut, so unterliegen sie der Zahlung des 'Uschr, des Zehnten, der auf die Hälfte herabgesetzt werden kann, wenn der Boden künstlich bewässert wird. Die neubekehrten Moslemen zahlen das Hherôdj, die Grundsteuer, die Andersgläubigen das Hherôdj und das Djezyeh. In allen Fällen aber erlangt derjenige, welcher Mewôt-Land in 'Ômere-Land umwandelt, volles Eigenthumsrecht auf dasselbe. Er ist der erste Besitzer des Grundstückes, und jeder erste Besitz schliesst nach dem Ausspruche aller moslemischen Rechtslehrer das volle Eigenthumsrecht auf das Object in sich. Die Besitznahme eines bebauten Mewôt-Landes mit vollem Eigenthumsrechte unterliegt keinem Zweifel, nach dem Ausspruche des Propheten des Islams: من

احيى ارضا ميتة فهى له, Belebt jemand todtes Land, so ist es sein".

Das durch ein Iktâ'a verliehene Land kann von dem Inhaber dieser Urkunde auf jede für ihn vortheilhafte Art bebaut und benutzt werden. So kann er das Land nicht nur durch gemiethete Leute bebauen und bearbeiten lassen, sondern auch durch Arbeiter, die er zu diesem Behufe auf seinem Grund und Boden ansiedelt. In mehreren Gegenden findet man eine ansehnliche Zahl von übergesiedelten Familien, die festen Wohnsitz auf dem Lande erhalten und so lange behalten, bis sie die über Bebauung des Bodens mit dem Eigenthümer geschlossenen Verträge erfüllt haben; oder sie müssten diesen Boden durch einen besonderen Vertrag, wie durch Kauf oder Schenkung, für sich selbst erwerben. Ist der Grund und Boden, auf dem die Angesiedelten ihren Sitz haben, nicht durch einen gesetzlichen Vertrag an sie übergegangen, so kommt der durch das Iktâ'a belehnte Eigenthümer für die Zahlung des Hherödj auf, beziehungsweise, wenn der Eigenthümer ein Stammmusulman ist, für die Zahlung des 'Uschr. In den Scheriêtbüchern sind zwei Arten von Verträgen über Bestellung der Felder und Fruchtgärten angeführt: das Müzöre'eh, مزارعه, und das Musököt, مساقات. Nach diesen werden die Felder und Gärten zur Bestellung dritten Personen auf eine bestimmte Frist übertragen. (Die Rechtsgelehrten rathen eine lange Frist an.) Die Besitzer des Grundes und Bodens werden Ssâhibe erz, Ssâhibe zemîn (Herr des Bodens, des Landes), und Mâlik (Eigenthümer) genannt; sie sind für die Zahlung des Hherödj verantwortlich, wenn nicht hierüber ein besonderes Abkommen getroffen worden ist.

Wir halten es für unsere Pflicht, hier noch von den Beschränkungen des Eigenthumsrechts zu sprechen, die von europäischen Gelehrten als Servitute bezeichnet werden. Auch über diesen Gegenstand sind Ansichten geltend gemacht worden, die weder aus dem Wortlaute noch aus dem Geiste des moslemischen Rechtes hergeleitet werden können. Das moslemische Recht enthält keine besondern Verordnungen über die Servitutverhältnisse, es hat sogar keinen allgemeinen Ausdruck für den Begriff der „servitus", wie dieselbe nach dem römischen Rechte verstanden wird. Die sogenannten persönlichen Servitute — Nutzniessung, Gebrauch, Wohnungsrecht und Dienste fremder Sclaven und Thiere — sind bei den Moslemen wie bei andern Völkern auf besondere Verträge gegründet. Was die Prädial-Servitute betrifft, so existiren auch bei den Moslemen solche, wie sie das römische Recht als gesetzliche Prädial-Servitute kennt, und die nichts anderes als gesetzliche Beschränkungen des Eigenthumsrechts an einer Sache zu Gunsten eines Andern sind,

die nicht durch Bestimmungen über Servitutverhältnisse erworben, regulirt und verloren werden können. Nach dem moslemischen Rechte finden diese Beschränkungen oder Servitute, wenn man sie so nennen will, ihren Grund, ihre „ratio legis", in religiösen Rücksichten. „Seid wohlwollend gegen eure Nachbarn", hat der „Prophet des Islams gesagt, „thut ihnen was ihnen Nutzen bringt, „hütet euch ihnen Schaden zuzufügen, bedecket mit einem Schleier „alles was sie angeht; wer böse und eigennützig gegen seine „Nachbarn handelt, wird nicht die Freuden und Wonnen des Para-„dieses geniessen". Besonders hervorzuheben ist der Umstand, dass das moslemische Recht jede Vergünstigung, jede Selbstbeschränkung von Seiten des Grundbesitzers zum Vortheil seines das Vorkaufsrecht besitzenden Nachbars (Schefi'e) oder seines Mitbesitzers (Scherik) als Folge eines unter ihnen zu Stande gekommenen Leihvertrages (Ârieh) betrachtet, also als eine Handlung ohne Vergütung, deren Dauer vom Willen des Eigenthümers des Grundstückes abhängt (s. Mosl. R. S. 108, Perron Vol. IV p. 205). Demnach kann in diesem Falle schwerlich von einer „causa perpetua", von einem Ersitzungsrechte die Rede sein.

Drei Rechtsmomente, die ihren Ursprung gleichfalls in religiösen Rücksichten haben, verhindern oder erschweren wenigstens das Entstehen neuer Servitute. Dies sind:

1) das Wâkf, die Weihung,

2) das Recht der allgemeinen Benutzung aller derjenigen Gegenstände, die nicht durch Menschenarbeit, sondern von der Natur erzeugt sind,

3) das Recht des ersten Besitzes.

Da in den Wâkfverträgen die Substanz, das Grundstück, immobilisirt wird, keiner Veräusserung noch Beschränkung unterliegt, und die Einkünfte von demselben nur zu bestimmten Zwecken verwendet werden können, so ist das Entstehen neuer Servitute bei den Wâkfgütern ausgeschlossen. Einem Ausspruche Mohammeds zufolge steht alles von der Natur Geschaffene der Benutzung eines jeden Menschen frei. So die natürlichen Gewässer, Meere, Seen, Flüsse, so Wälder, Wiesen, alle offenliegenden Quellen, sogar Metalle und Mineralien; so alle Wege, alle Strassen. Einige streng orthodoxe Rechtslehrer nehmen dieses Recht der freien Benutzung auch innerhalb der Grenzen des Privateigenthums an und bestreiten das Recht der Imame oder Herrscher, über solche Gegenstände zum ausschliesslichen Nutzen einzelner Persönlichkeiten zu verfügen. Demnach fällt die Möglichkeit der Erwerbung oder Zulassung aller der Servitute des römischen Rechtes hinweg, welche sich auf Objecte beziehen, die nicht durch die Arbeit des Grundeigenthümers entstanden sind. Zu dem Rechte der allgemeinen Benutzung oben angedeuteter Gegenstände tritt nun noch das des ersten Besitzes hinzu, ein Recht, das in Bezug auf Erwerbung des Eigenthumsrechtes so wie der Nutzniessung bei den Mos-

lemen von grosser Wichtigkeit ist. Nach diesem Rechte wird dem ersten Besitzer, wenn der von ihm zuerst, vor allen Andern, eingenommene Gegenstand nicht als Eigenthum erworben werden kann, die volle Befriedigung seiner Bedürfnisse aus demselben eingeräumt. Er erhält ein Vorrecht zur Ausübung seines Nutzungsrechtes, das nach seinen Bedürfnissen modificirt wird; er erwirbt aber kein exclusives Recht, das nur er benutzen oder nicht benutzen könnte, wie solches in den Servitutverhältnissen besteht: ein Recht, welches bei Nichtbenutzung der Servitut durch das praedium dominans keinem andern eingeräumt wird. Nach moslemischem Rechte geht im Falle, dass der erste Besitzer von seinem Nutzungsrechte keinen Gebrauch macht oder seine Bedürfnisse befriedigt hat, die Benutzung des Gegenstandes an andere nach ihm berechtigte Personen über; so z. B. in Betreff des Holzfällens im natürlichen, nicht angepflanzten Walde und des Ableitens des Wassers aus einem Flusse oder Teiche.

Alle Gerechtsame, die dem Nachbar in Beziehung auf Grundstücke und Gebäude des Eigenthümers zustehen und die durch die Arbeit des Eigenthümers erzeugten Gegenstände betreffen, sind Zugeständnisse, deren Dauer von dem Willen des Grundbesitzers abhängt. Schon dies allein nimmt denselben den Charakter einer Servitut. Die sogenannten gesetzlichen Servituten des moslemischen Rechtes erscheinen nur als Anordnungen, welche die allgemeine und private Wohlfahrt und Sicherheit, zum Theil auch das innere häusliche Leben betreffen. Da die moslemischen Rechtsbücher die Servitute nicht als besondere Rechtsverhältnisse behandeln [1]), so finden wir Notizen über das Bestehen solcher nur in den verschiedenen Capiteln über die Bebauung von wüstem Land, über die Gesellschaftsverträge, über Kauf und Verkauf [2]), über das Vorkaufsrecht (Schuf'ah), über den Vergleich, über die Vermögenstheilung unter Miteigenthümer und unter Erben u. s. w.

Unabhängig von dem Willen der Eigenthümer unbeweglicher Güter bestehen gewisse Beschränkungen ihres Eigenthumsrechtes. Niemand darf, selbst nicht auf seinem eigenen Grund und Boden, Stücke Landes zu seinem alleinigen Vortheile benutzen oder einnehmen, welche dienen 1) zu Wegen jeder Art, 2) zum Abflusse des Wassers aus Quellen und Brunnen, 3) zur Führung von Canälen

1) Dr. Dulau hat in seiner Schrift „Droit musulman" die Servitutverordnungen in 22 §§ zusammengestellt, obgleich er selbst bemerkt, dass die Gesetzbücher das Nachbarrecht (droit de mitoyenneté) nicht anerkennen und von den Servituten gar nicht sprechen (p. 197 und 203).

2) In dem Buche des malekitischen Scheich Khelil ist im Capitel über Kauf und Verkauf (el-Buyû'e) eine Abtheilung, el-Irfâk (die Gewährung von Gefälligkeiten) betitelt. Hier wird von den Gefälligkeiten des Eigenthümers eines Grundstückes gesprochen, die er seinen Nachbarn erweist, indem er ihnen erlaubt, Wasser aus seinem Brunnen zu schöpfen; solches geschieht, wie der Verfasser bemerkt, um eine Gott wohlgefällige Handlung auszuüben (Worms l. c.).

und Aquaeducten, 4) zu Plätzen für die Mauern der Nachbarn, 5) zu Räumen für die Wurzeln, Stämme und Kronen der von denselben schon früher angepflanzten Bäume. Die Wege und Strassen (el-Turuk) werden, insofern sie zur allgemeinen Benutzung bestimmt sind, als Gemeingut angesehen. Die Ableitung oder der Abfluss jedes Wassers, des natürlichen wie des künstlichen, d. h. des durch die Arbeit des Eigenthümers eines höher liegenden Grundstückes aufgefundenen Wassers, muss von dem Eigenthümer eines niedriger liegenden Grundstückes gestattet werden. Diese Verpflichtung bezieht sich auch auf den Abfluss jedes Unrathes. Der Besitzer des tiefer liegenden Grundstückes muss Vorkehrung treffen, dass der Abfluss ohne Hinderniss und ohne Schaden für den Besitzer des höher liegenden erfolge, und Sorge tragen, dass die Einrichtungen dazu in gutem Stande erhalten werden. Der tiefer liegende Grundbesitzer darf keinen Damm aufführen, durch welchen der natürliche Abfluss gehemmt würde. Der höher liegende Grundbesitzer kann das natürliche Wasser (aus Flüssen, Seen, Teichen und Quellen) nur zu bestimmten Zwecken, wie zur Bewässerung der Felder und Gärten, zum persönlichen Gebrauche und zum Tränken seines Viehes verwenden. Die den wirklichen Bedürfnissen entsprechende Benutzung eines solchen Wassers unterliegt der Controle besonderer von der Obrigkeit bestellter Personen, da das natürliche Wasser nicht das ausschliessliche Eigenthum eines Musulmans sein, sondern der allgemeinen Wohlfahrt dienen soll. Das Wasser wird im ganzen Orient für so werthvoll gehalten, dass die Gesetze auch das Recht auf das durch Arbeit eines Grundbesitzers aufgefundene einer Beschränkung unterziehen. Obgleich ein solches Wasser nach dem Scheriät volles Eigenthum des Grundbesitzers ist, so ist er doch verpflichtet, nachdem er seine Bedürfnisse aus demselben befriedigt oder auch den gesetzmässigen Nutzen davon gezogen hat, dem Wasser seinen natürlichen Abfluss zu lassen, und darf eine aufgefundene Quelle nicht verschütten oder sonstwie der Benutzung entziehen.

Ist ein Gebäude im Besitze zweier Personen, so muss der Besitzer des niederen Theiles desselben seinen Theil in einem solchen Zustande erhalten, dass der Besitzer des oberen Theiles vor jedem Schaden und vor jeder Gefahr sichergestellt ist, da nur auf diese Weise, wie die Scheriätbücher sagen, der Miteigenthümer sein Nutzungs- und Eigenthumsrecht geniessen kann. Die Treppen aber zum oberen Theile des Gebäudes muss der Besitzer desselben unterhalten. — In Betreff jener Verpflichtung sind die Rechtslehrer aller Secten darüber einig, dass dieselbe dem Eigenthümer des untern Stockwerkes eines Hauses gegenüber dem Eigenthümer des obern obliegt; hinsichtlich der Erhaltung und Restauration der angrenzenden Mauern aber gehen die Ansichten der Rechtslehrer auseinander. Einige sind der Meinung, dass, wenn eine Scheidemauer zwischen zwei Grundstücken oder zwei Häusern einfällt,

ein jeder der beiden Besitzer selbst sehen muss, wie er sich helfen kann.

Neue an das Eigenthum des Nachbars grenzende Mauern dürfen nur mit Genehmigung desselben aufgeführt werden. Im Falle seiner Weigerung kann die Nothwendigkeit der Aufführung der Mauer vor Gericht bewiesen werden, und dann bestimmt der Richter den Theil des Grundes und Bodens, den der Nachbar abzutreten hat, und setzt nach gehöriger Taxation den Preis dafür fest.

Ist ein Grundstück dermassen von andern umgeben, dass es keinen directen Ausweg auf die öffentliche Strasse oder den allgemeinen Weg hat, so kann der Eigenthümer von dem der Strasse oder dem Wege zunächst gelegenen Nachbar verlangen, ihm einen Ausgang durch sein Grundstück frei zu lassen. Die Aeste und Zweige der an der Scheidemauer gepflanzten Bäume müssen auf Verlangen des Nachbars, wenn dieselben in dessen Hof oder Garten hinüberhängen, zurückgelegt werden. Geschieht dies nicht, so darf der Nachbar sie abhauen. Die Früchte aber von diesen Aesten und Zweigen kommen dem Besitzer der Bäume zu. Kein Grundbesitzer darf ohne Erlaubniss des Nachbars ein Gebäude auf seinem Grund und Boden so hoch aufführen, dass er aus demselben in das Haus oder in den Hof oder Garten des Nachbars hineinsehen kann. Ebenso dürfen Ausgänge und Fenster in den angrenzenden Mauern und Gebäuden nur in Folge einer Vereinbarung mit dem Nachbar oder einer Erlaubniss desselben durchgebrochen werden. Die Anlegung eines neuen Ausganges oder einer neuen Thüre, sogar direct auf die öffentliche Strasse hinaus, ist nur unter der Bedingung gestattet, dass die Mündung dieses neuen Ausgangs nicht einer frühern Thüre des Nachbars gegenüber liegt, damit man nicht in das Innere von seinem Hofe hineinsehen könne.

Diese Verordnungen zur Verhütung des Einblicks in ein fremdes Haus, der als gefährlich oder wenigstens als unanständig angesehen wird, gehen so weit, dass der Besitzer von Bäumen ohne Erlaubniss seines Nachbars nicht einmal auf dieselben steigen darf, um die Früchte abzunehmen. Kein Gebäude darf in solcher Nähe von dem Grundstücke des Nachbars aufgeführt werden, dass der Rauch, der Dampf oder das Geräusch von der Betreibung eines Handwerks gefährlich oder auch nur störend für den Nachbar werden könnte. Ebenso wenig darf durch Ausgrabungen in der Nähe der Gebände des Nachbars demselben ein Schaden zugefügt werden. Nach der Strasse hin, die Gemeingut ist, darf der Besitzer eines Hauses einen Balcon oder Vorbau anbringen, der sogar über die ganze Strasse hinüber reichen kann; nur darf dadurch die freie Communication auf der Strasse nicht gehemmt werden. Derjenige, welcher zuerst einen Balcon oder Vorbau angebracht hat, kann nach dem Rechte des ersten Besitzes seinem

Nachbar verbieten, gleiche Bauten aufzuführen. Weitere Verordnungen, die man als Servitute ansehen könnte und die einer Besprechung werth wären, haben wir in den Scheriëtbüchern nicht gefunden.

Unsere vorstehende Arbeit setzt uns in Stand, das Eigenthumsrecht an beweglichem und unbeweglichem Gute, insonderheit aber die territorialen Rechtszustände in den moslemischen Staaten nach den Vorschriften des Korans und der moslemischen Rechtsbücher in Folgendem zusammenzufassen.

Das Eigenthumsrecht an jedem Gute, beweglichem wie unbeweglichem, wird auf folgende Weise erworben:

1) durch das Recht des ersten Besitzes,

2) durch gesetzmässige Theilnahme an der Kriegsbeute,

3) durch Verträge jeder Art, wobei die Veräusserung des Gutes von dem Eigenthümer desselben in Uebereinstimmung mit den Scheriëtverordnungen vollzogen worden ist,

4) durch Erbrecht,

5) durch Verleihung des Gutes von Seiten des Landesherrn.

Nach dem Koran ist jedes durch eigene Arbeit erworbene Gut, das nicht im Besitze eines Musulmans ist oder war, volles Eigenthum des Erwerbers: er erlangt dadurch das Recht des ersten Besitzes, ein Recht, welches nach moslemischer Ansicht höher als alle übrigen Erwerbstitel steht. Dem ersten Besitzer kommt der Rechtszustand zu Gute, für dessen gesetzliches Fortbestehen kein Beweis erforderlich ist. Das Recht des ersten Besitzers ist „mü'eteber", d. h. im Falle eines Streites über das Eigenthumsrecht auf ein solches Gut verdient seine blosse Aussage Glauben, und er kann dieselbe durch einen Eid bekräftigen, der Gegner aber muss sein Recht durch Zeugen beweisen. Der zeitliche Besitz eines nicht durch eigene Arbeit erworbenen Gutes ist kein Beweismittel für das Eigenthumsrecht auf dasselbe. Derjenige, welcher auf ein solches Gut das Recht des ersten Besitzes hat, kann dieses Recht zu jeder Zeit geltend machen; keine Verjährungsfrist beschränkt ihn in dieser Möglichkeit.

Als erster Besitz wird das Recht auf alle Güter angesehen, die gesetzlich als Kriegsbeute unter die Moslemen vertheilt worden sind. Dabei ist aber zu bemerken, dass, obgleich das Kriegsrecht alle Rechtsverhältnisse in dem durch Waffen eroberten Lande umstösst, dennoch jedes Gut, welches vor der Eroberung des Landes Eigenthum eines Musulmans und ihm von den Feinden gesetzwidrig abgenommen worden war, nicht als Kriegsbeute betrachtet werden darf, vielmehr dem moslemischen Eigenthümer zurückgegeben werden muss.

Bei allen Verträgen, durch die eine Sache veräussert oder Jemandem zur Verfügung gestellt wird, muss vor Allem das Eigen-

thumsrecht des Cedenten auf das Object des Vertrages erwiesen sein. Die Scheriatbücher enthalten ausdrückliche Verordnungen über Verkauf und Vermiethung ländlicher Grundstücke, sowie über Bearbeitung der Felder und Gärten: Müzâre'eh und Musâköt. Wenn das moslemische Recht kein Privateigenthumsrecht an Grund und Boden anerkennte, könnte es auch keine Verordnungen über Veräusserung der Grundstücke, deren Vermiethung, Bearbeitung u. s. w. enthalten.

Wir lassen hier zur Probe einen in Kaukasien über ein Grundstück geschlossenen Kauf- und Verkaufscontract folgen, den wir in unser „Moslemisches Recht" (S. 98, 99) als Formular aufgenommen haben:

In Wahrheit von mir abgeschlossen.
(Siegel des Kazi).
O Gott!

Im Namen Gottes, dem besten aller Namen.

Veranlassung zu dem unter Beobachtung aller Regeln des Scher'e abgeschlossenen gegenwärtigen Vertrag gab Folgendes:

Zur besten Zeit der Zeiten und glücklichsten Stunde der Stunden stand vor dem frommen und glücklichen Orte des Scher'e, vor dem Orte, der Gehorsam verlangt und tiefster Verehrung würdig ist, der und der

(sein Siegel)

und zeigte nach seinem Erscheinen gemäss den Regeln des Scher'e und seiner Confession (d. h. derjenigen Secte des Islams, zu welcher er gehört) an, dass er auf seinen eigenen Wunsch, ohne allen Zwang, dem und dem

(dessen Siegel)

zwei Dangi seines eigenen Landes in dem und dem Mahall (Bezirke) verkauft hat [1], mit allem Zubehör, als: mit den zu bewässernden Feldern (Arâzi âbi), mit dem keiner Bewässerung bedürftigen Lande (Dem̂), mit dem von Wald gereinigten Lande (Telôl), mit den Quellen ('Eyûn), mit den Kanälen (Enhôr), mit den besäeten Feldern (Mezâri'e), mit den Weiden (Merâti'e), mit Ställen (Plätzen) für die Schaafe (Merâbiz) und nebst allem sonstigen Zubehör das zu erwähntem Grundstücke gehört, für den Preis von 2500 Tuman nach Gewicht und Werth des Ducaten zu 18 Körnern.

Darauf hat der Verkäufer das benannte Grundstück gereinigt und dasselbe dem Käufer übergeben; endlich leistete der Verkäufer dem Käufer Gewähr für alle Streitigkeiten, welche in Betreff des verkauften Grundstückes entstehen könnten, und übernimmt nach den Regeln des Scher'e alle Verluste, welche im Falle der Aufhebung des Vertrages entstehen könnten, d. h. wenn ein

---

1) Aller Grundbesitz ist nach der Grösse des Grundstückes in verschiedene Theile getheilt, bald 8, bald 12, die man im Kaukasus Dangi nennt.

Betrug oder Mangel oder Ungesetzlichkeit des Besitzes entdeckt werden. Dem Verkäufer bleibt aber das Recht vorbehalten, den Vertrag aufzuheben, wenn der Käufer nicht das Geld vom ausbedungenen Gewicht und Werth zahlt. Tag. Monat. Jahr.

Gegenwärtig als Zeugen waren: (ihre Siegel).

Ein dem Islam eigenthümlicher Vertrag ist das Wäkf, die Weihung. Durch dasselbe wird Grund und Boden, insofern er Gegenstand der Weihung ist, auf immer immobilisirt und zu Zwecken verwendet, die der Weihende nach seinem Willen bestimmt. Unstreitig kann das Recht, ein Grundstück zu immobilisiren und über die Benutzung der Einkünfte von demselben auf ewige Zeiten zu verfügen, nur demjenigen zustehen, welcher das Grundstück mit vollem Eigenthumsrechte besitzt. Durch das Wäkf beschränkt sich der Eigenthümer freiwillig in seinem Rechte an dem geweihten Gute. Diese Beschränkung ist verschieden: von der vollständigen Veräusserung des Gutes an bis zur Weihung eines Theiles der Einkünfte auf eine bestimmte Frist, je nachdem der Vertrag ein legales oder Gewohnheitswäkf, ein Hubs oder Hubus ist. Die Wäkfgüter sind für jede weltliche Macht unantastbar; ihnen ist eine religiöse Weihe verliehen durch die Fiction, dass dieselben zu Gott, als dem wahren Eigenthümer aller Dinge auf Erden, zurückkehren. Aus dieser Fiction hat man das Recht der weltlichen Herrscher über allen Grund und Boden gefolgert. Gott hat Sein Recht dem Propheten übertragen; dessen Stellvertreter sind die Imame; alle späteren weltlichen Herrscher sind wiederum die Stellvertreter der Imame. Den weltlichen Herrschern kann aber hinsichtlich des Rechtes auf Grund und Boden nicht mehr zukommen als das, was im Sinne des Korans und der Tradition Gott Selbst besass. Dies war und ist die Oberherrschaft über Grund und Boden, die Vollmacht zur Vertheilung und Verleihung derjenigen Güter, die nicht schon im Besitze der Moslemen oder für geweihtes Gut erklärt sind. Auf Grund des Rechtes der Oberherrschaft verfügt der Fürst als Oberhaupt des Staates über alle herrenlosen und wüsten Ländereien und über alles was in das Fei, den Friedensschatz, fliesst; er hat das Recht der hereditas vacans, das in den Scheriätbüchern als das Erbrecht der Imame bezeichnet wird. Ausser dem Investiturrechte in Betreff der tributpflichtigen Herrscher übt der Fürst der Moslemen sein Oberherrschaftsrecht in den eroberten und annectirten Ländern je nach der Kategorie der Länder und der Religionsangehörigkeit der Einwohner verschieden aus.

In den durch die Waffen eroberten Ländern werden die Ungläubigen, die gegen die Moslemen gekämpft haben, vertilgt oder zu Sclaven gemacht und der Grund und Boden für Wäkfgut erklärt; es ist daher keine Vertheilung oder Verleihung desselben als Eigenthum zulässig. In diesem Falle kann nur die Verleihung eines Nutzungsrechtes stattfinden. Nehmen die besiegten Insassen

der eroberten Staaten den Islam an und praesumirt man, dass sie nicht mit Waffen gegen die Moslemen gekämpft haben, so belässt der Herrscher der Moslemen ihnen ihre Grundstücke und bestätigt sie in dem Besitze derselben als Moslemen mit der Verpflichtung der Zahlung des Hherôdj. An die Stammmoslemen können Grundstücke in diesen Staaten mit Verpflichtung zur Zahlung des 'Uschr nur in Folge der Praesumption verliehen werden, dass die Ländereien nicht als Kriegsbeute anzusehen und daher für Wâkfgut zu erklären sind.

In den annectirten Ländern werden alle Grundstücke den bisherigen Insassen belassen: den zum Islam neubekehrten mit Verpflichtung zur Zahlung des Hherôdj, den in ihrem Glauben verbliebenen unter der Verpflichtung, ausser dem Hherôdj noch das Djezyeh, die Kopfsteuer, zu zahlen. Die Bestätigung im Besitze, die Verleihung von Grundstücken in den eroberten und annectirten Ländern an die Moslemen und die Erlaubniss zum Bebauen wüster Landstriche für die Moslemen wie für die geduldeten Andersgläubigen müssen nach den Scheri'atverordnungen durch besondere, Iktâ'a genannte Acte der Imame, resp. der weltlichen Herrscher geschehen. Wird ein Iktâ'a temlik ertheilt, so hört jedes Verfügungsrecht des Imams oder des Fürsten über die verliehenen Güter auf; der Besitzer derselben kann mit vollem Eigenthumsrecht frei über dieselben verfügen, sie veräussern, verpfänden und vermachen.

Die den Moslemen belassenen oder verliehenen Grundstücke können sie durch gemiethete Leute oder auch durch Ansiedler auf ihrem Grund und Boden bearbeiten lassen. Im letzten Falle, wenn auch die Landbebauer festen Sitz auf dem Grundstücke erhalten, werden ihre Verhältnisse zum Eigenthümer und ihre Rechte auf das Land, das sie öfters mehrere Generationen hindurch bewohnen, nach den abgeschlossenen Verträgen geordnet. Hieraus entstehen die grossen Grundbesitze. Als grosse Grundbesitzer erscheinen bis jetzt einige Häuptlinge mächtiger Nomadenstämme, einige hochgestellte Persönlichkeiten, die auf Grund von Verleihungsurkunden der zeitlichen Herrscher herrenloses, wüstes Land bebaut haben, und endlich die Herrscher selbst, welche Landarbeiter auf ihren Privatgütern angesiedelt haben. Solche Ansiedler erhalten das Eigenthumsrecht auf das Grundstück, das sie bewohnen und bearbeiten, nur dann, wenn dasselbe ihnen entweder durch den Ansiedlungs- oder irgend einen andern Vertrag verliehen worden ist.

Das Müzâre'eh, der Vertrag über Bearbeitung und Bebauung der Felder, ordnet die Rechtsverhältnisse des Eigenthümers und des Bebauers in Bezug auf Grund und Boden. Für die Zahlung der Grundsteuer, des Hherôdj, ist der Eigenthümer, nicht der Bebauer verantwortlich. Aus der Verleihung des Nutzungsrechtes oder der Verleihung der Einkünfte des Fe'i, die dem

Herrscher zukommen, entstanden die Zi'âmet, die Timâr und die Tiyûl. Obgleich bei dieser Art der Verleihung durch Iktâ'a istighlâl und istirfâk den Belehnten zu gleicher Zeit administrative, obrigkeitliche, sogar richterliche Rechte eingeräumt wurden, verblieb doch den Herrschern das Verfügungsrecht über die Nutzniessung von den Ländern und über die Einkünfte von denselben. Die Einziehung solcher verliehenen Rechte geschieht durch die sogenannte Güterconfiscation, die nach dem Scheriët einzig und allein dem Imam, resp. dem weltlichen Herrscher zusteht, da ausser dem Abfall vom Islam kein Verbrechen die Strafe des Verlustes des Vermögens nach sich zieht. Das durch willkürliche Verfügung des Herrschers confiscirte und einem Andern verliehene Eigenthum eines Musulmans ist in den Händen jenes Andern für immer Herôm, ungesetzlich erworbenes Gut.

Im Erbrechte wird bei der Theilung der Erbtheile kein Unterschied hinsichtlich des beweglichen und unbeweglichen Vermögens gemacht. Die Grundstücke können vererbt und vermacht werden. Das Erbrecht der Imame entspricht dem Rechte des weltlichen Herrschers auf die hereditas vacans.

Zum Schlusse unserer Arbeit über das Eigenthumsrecht in den moslemischen Ländern fühlen wir uns verpflichtet nochmals zu bemerken, dass wir die Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden und die Beziehungen der Grundbesitzer zum Staate, so wie die Beziehungen der Nutzniesser, der Miether und der Arbeiter zu den Grundbesitzern nur auf Grundlage der Verordnungen dargestellt haben, wie dieselben im Koran, in der Tradition und in den Scheriëtbüchern enthalten sind. Die Ausführung dieser Verordnungen in den verschiedenen moslemischen Staaten, in denen die Willkür das Gesetz beeinträchtigt hat, haben wir nicht besprochen.

Die persischen Bruchzahlen bei Belâdhori.

Von

M. J. de Goeje.

In dem Monatsbericht der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 16. Juni 1881 hat Herr Dr. Olshausen mit bewunderungswürdigem Scharfsinn zwei Räthsel gelöst. Als zur Zeit des Haddjâdj beschlossen wurde, dass die bisher persisch geschriebenen Steuerregister künftighin in arabischer Sprache verfasst werden sollten, meinten die persischen Beamten, es würde nicht gelingen für die persischen technischen Ausdrücke passende arabische Aequivalente zu finden. Belâdhori, der dies nach Madâinî erzählt (S. ٣٠٠ seq.) giebt ein paar Beispiele davon wie es gemacht wurde, wie nämlich die persischen Ausdrücke für $1/_{10}$ durch عشر, $1/_{20}$ durch نصف العشر, und „einige mehr" durch نيف wiedergegeben wurden. Allein da waren bisher die persischen Wörter selbst ebenso viele Unbekannte. Zu دهويه war ده „zehn" leicht zu erkennen, doch ششويه und ويد waren ganz unsicher. Dem Herausgeber des Fihrist, in welchem Buche die Geschichte aus derselben Quelle mitgetheilt wird (I S. ٢٤٢), blieben sie ebenso wie mir unverständlich (II S. 107 seq.)[1].

Dr. Olshausen zeigt uns jetzt, wie wir es hätten machen sollen um die richtige Lesart zu finden. Er lehrt uns, wie neben der neupersischen Bildung von Bruchzahlen ده يكى, صد يكى, eine ältere fortbestand, nach welcher dem Divisor zwei Sylben hintenangesetzt wurden, *o* oder *jo*, wesentlich identisch mit يكى, und das die zwei Zahlwörter zu einem Ganzen verbindende Suffix

1) Ich darf hier wohl sagen, dass mein Schreiben an Flügel eine flüchtige Antwort war und nicht für den Druck bestimmt. Bei besonnener Prüfung würde ich meine Vorschläge, wenigstens zum Theil, gewiss zurückgenommen haben.

da(k) oder *ta(k)*. Demnach, urtheilt Dr. Olshausen, muss auch in dem zweiten Theile von دحويه eine Zahl, und zwar als Repräsentant der Einheit, enthalten sein. Das einzige im neupersischen Lexicon vorkommende Beispiel dieser Bildungsart ist دهيوده „ein Zehntel“, und der gelehrte Forscher meint, dass aus dieser Form durch Verlesung der Pahlavi-Schriftzüge דהוד als דהוי das دحويه des arabischen Schriftstellers entstanden sei. Diese Lösung ist unwahrscheinlich, da das persische Wort gesprochen, nicht schriftlich vorgelegt wurde. Ebenso wie, nach Olshausen's richtiger Bemerkung, die Verwechslung von شش und بيسة nur in arabischer Schrift möglich war, muss auch die unrichtige Lesung des zweiten Theiles aus der arabischen Schrift erklärt werden. Mit Hülfe des von Dr. Olshausen Gelernten ist es mir nun leicht geworden die ursprüngliche Form herzustellen, nämlich دهوته und بيستوته, ganz nach Analogie von *panćota(k)*. Ich habe meinem hochverehrten Freunde diese Lesung vorgeschlagen, und von ihm folgende Antwort bekommen: „Obgleich die Endung von Bruchzahlen auf *-oda* im Neupersischen ausser Zweifel ist und es auffallen kann, dass in دهوته und بيستوته das vordere Glied bereits auf dem Standpunkte des Neupersischen steht, während das letzte den harten Laut *t* behalten hat, lässt sich doch nicht leugnen, dass Ihr Vorschlag entschieden leichter und natürlicher ist als der meinige“. Es ist aber eine Thatsache, dass die persische Sprache, welcher die Araber während und nach der Eroberung so viele Wörter entlehnten, auf einer ältern, dem Pahlavi näheren Stufe stand, als die Sprache des Firdausî, wie die vielen Endungen auf *g*, *k* bezeugen, wo das Neupersische *h* hat. Dazu stimmt (wie ich durch Mittheilung eines Freundes erfahren habe) das Ergebniss der eingehenden Studien des Herrn Dr. Andreas über die westpersischen Dialekte, dass diese in mehreren Punkten dem Altpersischen näher stehen als die persische Litteratursprache.

Ich komme jetzt auf Dr. Olshausen's Untersuchung zurück. Seiner Verbesserung von شش in بيسة habe ich schon Erwähnung gethan. Die Leidener Handschrift des Belâdhorî hat, wie auch eine Handschrift des *Fihrist*, ششّ. Für ويد, schlägt Herr Olshausen وند aus واند, zusammengezogen vor. Es kann kein Zweifel an der Richtigkeit dieser Emendation sein. Nachdem ich in den persischen Uebersetzungen des Iṣṭakhrî mehrere Male das arabische نيف durch واند, wiedergegeben gefunden hatte, war ich selbst schon auf diese Verbesserung gekommen und hatte

am Rande meines Exemplares des Belâdhorî geschrieben „suspicari quis posset legendum esse واند". Es blieben mir aber zwei Schwierigkeiten, die Dr. Olshausen jetzt gehoben hat, nämlich das Ausfallen des ا und der Umstand, dass وند (wie die Handschrift des Belâdhorî deutlich hat) im persischen Lexicon als ein wirklich bestehendes Wort angeführt wurde, dessen Bedeutung nicht ganz unpassend war. Dagegen kann ich nicht zugeben, dass der Text des Fihrist وايضا اكتب richtig und وايضا durch „und etwas darüber" zu übersetzen sei. Hier ist gewiss der Text des Belâdhorî der ursprüngliche. Es ist einfach zu übersetzen: „dies werde ich ebenfalls wiederzugeben im Stande sein, da doch وند arabisch نيف heisst".

Einen treffenden Beleg für den Satz, dass die persischen Lehnwörter im Arabischen oft eine ältere, dem Pahlavi näher stehende Form haben, giebt uns Herr Dr. Olshausen im zweiten Theil seiner Untersuchung, in welchem er zeigt, wie die arabische Aussprache وَيْهِ in سيبويه u. s. w. die älteste und bewährteste ist, wogegen die Aussprache وَيْهِ — eine in Persien entstandene und dann auch von den Arabern herübergenommene Neuerung ist. Die arabischen Grammatiker schreiben einstimmig die Aussprache وَيْهِ vor, und dass dieselbe wirklich üblich war, zeigen arabische Verse, wie die zwei von Dr. Olshausen citirten, denen ich noch Aghânî XVIII, ٣٠, 4 حَمْدُوَيْهِ beizufügen habe. Dagegen war schon zur Zeit Mâmûn's die Aussprache ôja zu Bagdad wenigstens im Volksmund üblich, wie قنر عبدُويه in einem Volksgedichte aus der Zeit der Belagerung zeigt. Neben بُوَيْه findet sich auch der Name بُويَه (Dhahabî, *Moschtabih* ٣٣); neben شَنْبُوَيْه sprachen Einige شَنْبُويَه; und später hielten selbst gelehrte Schriftsteller wie Makrîzî diese Aussprache für die richtige.

Ueber einige in Granada entdeckte arabische Handschriften.

Von

R. Dozy.

Vor zwei Jahren gab mir Herr Simonet, Professor der arabischen Sprache in Granada, Nachricht von einer kleinen, aber nicht unwichtigen dort entdeckten Sammlung arabischer Handschriften, worauf ich ihn sogleich aufforderte eine kurze Notiz darüber zu veröffentlichen. Da er dies aber bis jetzt nicht gethan hat und auch, so viel ich weiss, nicht die Absicht hat es zu thun, so glaube ich den Lesern unserer Zeitschrift dasjenige, was mir von diesem Funde bekannt ist, nicht vorenthalten zu dürfen.

Die Sammlung ist von Philipp II. der damals neu gestifteten Collegialkirche des Sacro-Monte geschenkt worden. Vor mehr als einem Jahrhunderte jedoch, bei Gelegenheit des Processes über die im Sacro-Monte angeblich gefundenen Alterthümer, deren Aechtheit (mit Recht) angefochten wurde, wurde sie nach der Audiencia (d. h. dem Gerichtshofe) gebracht und dort an einem so feuchten Orte aufbewahrt, dass sie in einen sehr schlechten Zustand gerathen ist. Die Collegialkirche hat jetzt die Absicht sie zurückzufordern, inzwischen aber hat sie der Präsident der Audiencia Herrn Simonet zur Untersuchung anvertraut.

Ausser einigen Werken über moslemisches Recht und anderen sehr bekannten oder schon herausgegebenen Schriften enthält die Sammlung folgende:

1. كتاب الباه وانواعه مما وضع اقليمون الفيلسوف. Anfang: قال اقليمون الفيلسوف وقد لبعض ابناء الملوك كان تمسك. Schluss: واما الاربعة الصادقة فلسانها وموقتها وامانتها وحلاوتها وصلى الله

2. Ein medicinisches Buch welches anfängt: قال موسى بن عبد الله الاسرائيلي القرطبي.

3. كتاب الحذاق فى الطبّ تأليف الشيخ الموفّق المصرى ابى نصر العين زربى ﴿.

4. „Ein Zahrâwî in schlechtem Zustande, worin, wie ich glaube, die letzten macâlas fehlen". Dies ist, leider! alles was mir Prof. Simonet über die gewiss interessante HS. mittheilt.

5. كتاب الكُلّيات des Averroes, schöne im Jahre 583 in Cordova geschriebene HS., wahrscheinlich die werthvollste der Sammlung, denn es existirt von diesem Werke nur noch eine andere, nämlich in Petersburg (no. 124), welche 669 geschrieben und also beinahe ein Jahrhundert jünger ist.

6. Es befand sich in der Sammlung noch eine andere HS., deren Blätter so fest zusammen klebten, dass sie nicht von einander getrennt werden konnten. Ich schrieb Herrn Simonet, dass man hier diese Kunst ziemlich gut verstehe, und so hat er, nach dazu erhaltener Erlaubniss, das Buch an mich geschickt. Es sah fürchterlich aus und glich mehr einer Masse Pappe als einem Buche. Unsere sonst in dergleichen Dingen gut bewanderten Leute wussten kein Rettungsmittel, bis ich mich an den verdienstvollen und gefälligen Director unserer Realschule, Herrn Dr. De Loos, wendete, welcher dann in kurzer Zeit so viel that als man irgendwie erwarten konnte. Die Blätter kleben nun nicht mehr aneinander; was zu retten war ist gerettet; allein die HS. hat in der Audiencia (oder vielleicht schon ehe sie da war) ausserordentlich gelitten, noch mehr von den Würmern als von der Feuchtigkeit.

Voran steht ein kleines Bruchstück (6 Seiten) eines medicinischen Werkes, dann folgt ein viel längeres, der Anfang eines Geschichtswerkes mit der Aufschrift: قال عبد العزيز بن عبد الواحد بن محمد الملزوزى النّجار• المكناسى الدار•• عفا الله عنه. Nach der Doxologie, deren Anfang lautet: الحمد لله ذى الجود والنعم, beginnt das Werk, soweit die HS. noch leserlich ist:

اما بعد اطال الله بقاء مولانا امير — ابى يعقوب يوسف بن سيدنا ومولانا — ابى يوسف يعقوب بن عبد الحقّ — وجعل ملوك الارض — — — — — اعلا الله مقامكم• ونصر الويتكم•• — ان اذكر فخر الدولة المالكية• — محاسنها ومفاخرها للبريه•• وابرز من — ما رايته وعلمته• والاكثر من اشعا — ونظمته•• واجعل فى ذلك كتاب

اسمّيه بديع المسالك • فى تاريخ الامير ابى مالك " والله المستعان •
وعليه التكلان " بويع الامير ابو مالك عبد الواحد ابن امير
المسلمين وناصر الدين ابى يوسف يعقوب ابن عبد الحقّ المرينى فى
حياة ابيه بمدينة سلا فى المحرم مفتتح عام تسعة وسبعين وستمائة ☼

Man sieht hieraus, dass das بديع المسالك • فى تاريخ الامير ابى مالك " genannte Buch (ein Titel den Hâdjî-Khalfa nicht giebt) den 'Abd-al-'azîz ibn-Abd-al-wâhid ibn-Mohammed al-Malzûzî aus Mequinez zum Verfasser hat, eine Biographie des Kronprinzen aus dem Geschlechte der Meriniden, Abû-Mâlik, enthält, und dem Sultan Abû-Ja'cûb, dem jüngeren Bruder des Abû-Mâlik, gewidmet ist. Im Cartâs (S. ٣٠٦) wird Abû-Mâlik wegen seiner Tapferkeit, Grossmuth und Liebe zur Wissenschaft und Dichtkunst sehr gepriesen, und man liest da auch, dass sein Vater im Jahre 669 (nicht 679 wie die HS. von Granada irrthümlich hat) ihm als Thronerben huldigen liess. Er hat aber nie regiert, denn er starb im Anfange des Jahres 671, noch bei Lebzeiten seines Vaters (Cartâs, S. ٣٠٨). Der Verfasser des Cartâs (S. ٣٠٦) nennt auch den Verfasser unseres Buches als zu der Umgebung des Abû-Mâlik gehörend, und bezeichnet ihn als الفقيه الاديب ابو فارس عبد العزيز الشاعر الملزوزى ☼.

Das theilweise in gereimter Prosa geschriebene und mit vielen Versen verbrämte Buch hat gewiss einigen, wenn auch nicht grossen historischen Werth gehabt; jetzt aber ist es für so gut als verloren anzusehen, denn die Beschaffenheit der HS. ist so, dass man wohl hier und da noch einige Worte und Sätze lesen kann, und dass sie, wenn eine zweite vorläge, selbst stellenweise noch zur Vergleichung dienen könnte; allein keine Seite ist mehr ganz zu lesen und von vielen ist so gut als nichts übrig. Es ist Schade darum, denn die HS. ist alt, mit schönen maghribinischen Schriftzügen. Das einzige also, was wir daraus gewinnen, ist die Gewissheit, dass das Buch einmal existirt hat. Zusammengenommen mit mehreren anderen Thatsachen ist dasselbe übrigens auch ein Zeugniss dafür, dass die Literatur in Marokko unter der Merinidenherrschaft nicht so sehr vernachlässigt wurde, als man wohl gemeint hat.

Zur Trilinguis Zebedaea.

Von

Ed. Sachau.

Eine oft wiederholte Untersuchung meines Papierabdrucks der Zebed-Inschrift hat zwar nicht die Frucht einer in allen Details befriedigenden Gesammterklärung dieses merkwürdigen Documents, wohl aber einige Nachträge zu meinem ersten Erklärungsversuch [1]) ergeben, die ich im folgenden den Fachmännern vorlege. Ich verbinde damit eine Anzahl vortrefflicher Bemerkungen, welche mir die Herren Nöldeke und Hoffmann zur Verfügung gestellt haben.

1. Der Syrische Text.

ܒܫܢܝܐ ܐܠܦܐ ܘܬܠܬܝܢܐ ܘܬܡܢܝܐ ܒܝܢܝܬ
ܬܫܪܝܢܐ ܘܥܣܪܝܢ ܘܬܠܬ ܒܪܒܥܐ ܘܥܣܪܝܢ ܒܝܠܠ
ܐܬ[ܫ]ܣܡ ܐܗܘ ܘܣܘܡܚ ܦܪܘܢܓܐ ܕܫܪܒܝܠ ܠܒܪܘܬܐ
ܕܘܡ ܗܘ ܐܒܐ ܘܡܥܢܐ ܕܒܬܒ ܘܝܘܚܢ (?)
ܘܐܠܝܘܒܐ ܡܩܝܡܝܢ

ܐܬܣܡܐܗܘ. Ich vermuthe, dass in dieser Zeichengruppe wie in *ΓΟΗΙΟΥ* für *ΓΟΡΗΙΟΥ* ein Buchstabe ausgefallen ist, und lese ܐܬܫܣܡ ܐܗܘ d. h. *seine (dieses Hauses) Grundlagen sind gelegt worden* = ἐθεμελιώθη (hier ἐθεμελιωθι geschrieben [2]).

Die Schreibung ܐܗܘ für ܐܗ̈ܘܝ bedarf keiner Erklärung; sie findet sich ebenfalls im Palästinensischen Syrisch (s. Nöldeke ZDMG. 22 S. 481), und nahe verwandt ist das Palmyrenische ܗܘܒ für ܒܗ̈ܘܝ.

1) S. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1881 10. Febr. S. 169 ff.

2) So zu lesen, nicht ἐθεμελιαθι. Berichtigt von Nöldeke.

Das Recht ܐܣܐ mit *fundamenta* zu übersetzen geben mir die Syrischen Lexikographen.

Bar Bahlûl und Bar ʿAlî: ܐܣ̈ܐ اساسات.

Elijâ bar Shînâjâ: ܐܣ̈ܐ الاساس.

Auf die Bedeutung *Fundament* weist auch das von ܐܣܝܬܐ abgeleitete Verb ܣܬ̈ܬ = *fundare* hin.

Dagegen ist in der Syrischen Literatur ܐܣܝܬܐ nur in der Bedeutung *Mauer* nachzuweisen. Ueber den bei Dichtern nicht selten vorkommenden Ausdruck ܐܣ̈ܝ ܬܒܝܠ kann man zweifelhaft sein, ob er die *Grundlagen des Weltalls* oder die *Mauern des Weltalls* bedeutet.

Die Angabe der Lexikographen ist schwer zu rechtfertigen. Selbst angenommen, dass sie die Bedeutung *Fundament* weder aus dem Sprachgebrauch der Literatur noch aus der Volkssprache entlehnten, sondern lediglich als eine vereinzelte dialectische Glosse überlieferten, immerhin bleibt die Frage: wie ist die Bedeutung ܐܣ̈ܐ = اساس etymologisch zu erklären?

Im Aramäisch der Bibel und im Syrisch-Palästinensischen (s. Land, Anecdota Syriaca IV S. 218) heisst *fundamenta* אשין ܐܫ̈ܝܢ. Da aber innerhalb des Aramäischen selbst ein Lautwechsel zwischen ܣ und ܫ nicht nachzuweisen ist, darf man ܐܣ̈ܐ nicht mit אשין combiniren.

Während dem ܫܬܐ (in dem gemein-syrischen Wort für *Grundlage* ܫܬܐܣܬܐ) der Regel gemäss hebräisches שֵׁת und Arabisches است entspricht, sind für ܐܣܝܬܐ die lautlichen Verwandten nicht nachzuweisen.

Unter diesen Umständen sehe ich kaum einen anderen Ausweg als ܐܣ̈ܐ für eine Entlehnung (genauer: Rückentlehnung) von dem Arabischen اُسّ zu halten, das seinerseits wohl nicht national-arabisches Sprachgut, sondern aus dem älteren aramäischen אשין entlehnt ist, vergl. أُسّ أُسُس أساس أَسَس إسّ أَسّ, daneben أُصّ أُصُص أصاص إصّ أَصّ. Das Schwanken des Vocalismus wie des Consonantismus eines Wortes und der Umstand, dass von einer Wurzel nur wenige Ableitungen existiren, sind im Arabischen oft ein Anzeichen fremden Ursprungs.

Bei dieser Combination bleibt allerdings ܐܫܘܬܐ *Mauer* unerklärt, und man würde kaum umhin können ܐܫ̈ܬܐ ܐܫܘܬܐ *Grundlage* (also auch ܫ̈ܬܬ) von ܐܫ̈ܬܐ ܐܫܘܬܐ *Mauer* zu trennen und jedem der beiden Wörter eine besondere Etymologie zu vindiciren.

ܠܒܘܪܢܬܐ. Diese von G. Hoffmann mir vorgeschlagene Lesung adoptire ich unbedingt. Einige dieser Zeichen sind im Abklatsch sehr verwischt und um den oberen Theil des Lamed sind Risse im Stein, in Folge deren der Buchstabe wie ein Ṣade aussieht. Daher meine erste Lesung.

ܟܐܦܐ ܩܡܬܐ. Nachdem das Wort ܠܒܘܪܢܬܐ richtig gelesen war, ergab sich sofort der Sinn des folgenden ܕܣܡ ܒܗ ܟܐܦܐ ܩܡܬܐ d. i. *der in demselben (diesem Hause) den ersten Stein gelegt hat.* Das Wort ܩܡܬܐ kann man erklären als eine defective Schreibung für ܩܡܝܬܐ *ḳammaitâ* oder *ḳammîthâ*, ein Feminin zu dem Syrisch-Palästinischen ܩܡܐܝ. Anders Nöldeke. „Je nachdem man ܟܐܦܐ (alt und gut = ܟܐܦܐ) oder ܟܐܦܐ liest, wird man auch קַמָּאָה oder קַמָּיְתָא zu sprechen haben, was resp. edessenischem ܩܕܡܝܬܐ oder ܩܕܡ̈ܝܬܐ entspräche. Dass in gewissen Ableitungen von der Wurzel קדם in manchen Dialecten das ד dem מ assimilirt wird, ist bekannt. Jeder erinnert sich sofort an בָּבָא קַמָּא des Talmud = ܒ̈ܒܐ ܩܕܡܝܐ, und die durch die Nisba-Endung *ai* vermehrte Form des Ordinale erscheint z. B. im christlich-palästinischen ܩܡܐܝ, ZDMG. XXII, 462. Allerdings kenne ich von ܩܡܐ[illegible] *primus* aus Dialecten, welche das ד assimiliren, keine Femininformen (Meg. 31 a steht קַמָּא [illegible], aber s. unten קַמַּיְיתָא)[1], aber wir dürfen dieselben nicht als unzulässig ansehen". Ob nun die eine oder die andere Erklärung des Wortes die richtige ist, auf alle Fälle beweist dasselbe, dass in Zebed ein vom Edessenischen verschiedener Localdialect gesprochen wurde.

ܘܝܘܢܢ *Und Jonas.* Diese Lesung halte ich einstweilen für die wahrscheinlichste. Das Jod ist jedenfalls nicht gut gerathen (schiefgestellt: ܝ statt ܝ), und wenn das folgende Zeichen in der That als ein ܘ zu lesen ist, so müssen wir annehmen, dass das

1) Syrisch ܩܕܡܝܬܐ ZDMG 27, 567 v. 22; 568 v. 111 (Cyrillonas). Viel häufiger sind bekanntlich auch im Syr. die Formen mit ai.

Bild desselben durch Risse im Stein in ähnlicher Weise entstellt worden ist, wie die Züge des Lamed in dem Wort ܠܦܪܝܘܕܘܛܐ.

ܘܬܫܥܝܢ (statt ܘܬܫܥ). Hierzu bemerkt Nöldeke: „Ich nehme keinen Anstand, die unter der ersten Columne stehenden, dort überflüssigen Züge für ein etwas mislungenes ܝܢ zu erklären und damit die Zahl zu ܘܬܫܥܝܢ zu ergänzen". Obgleich das Wort auf diese Weise als etwas sehr weit auseinandergerissen erscheint, stimme ich dennoch dieser Lesung bei und zwar besonders aus dem Grunde, dass zwischen ܘܬܫܥ und dem das Kreuz in der Mitte umschliessenden Ringe auch nicht der geringste Raum mehr vorhanden ist, wo die fehlenden Zeichen ursprünglich hätten eingegraben sein können.

ܡܩܝܡ. Ich habe lange nicht entscheiden können, ob in meinem Papierabdruck vor diesem Wort noch ein ܘ zu lesen sei oder nicht, neige mich aber jetzt zu der Ansicht, dass dasjenige, was man dafür halten könnte, ein Riss im Stein ist. Während in Palmyra noch ܡܩܝܡܘ geschrieben wurde [1]), deutet die Schreibung unserer Inschrift (ohne ܘ am Ende) auf die Aussprache einer späteren Zeit hin. Vgl. ܥܒܕܘ im Palmyrenischen (Vogüé nr. 24) und ܥܒܕ, den Namen eines Bischofs von Edessa (313—323).

Die steiferen Züge in dem Worte ܡܩܝܡ legen die Vermuthung nahe, dass es von einer späteren Hand eingegraben ist, und zwischen ܘܐܢܛܝܘܟܘܣ und ܡܩܝܡ ist jedenfalls eine Lücke. Die Inschrift ist meines Erachtens unvollendet geblieben; sie bricht ab mit ܘܐܢܛܝܘܟܘܣ und die Angabe darüber, welche Rolle *Jonas* und *Antiochus* in diesem Zusammenhang gespielt haben, ist nicht mehr hinzugefügt.

Ueber die Zeichen links von der Syrischen Inschrift wird wohl auf Grundlage meines Papierabdrucks ein endgültiges Urtheil nicht möglich sein.

Für diejenigen, welche mit der Geschichte der Kirchenverfassung nicht vertraut sind, bemerke ich, dass der Periodeutes, Syrisch *Sâ'ôrâ*, ein Presbyter war, der die Function hatte im Auftrage des Patriarchen, Metropoliten oder Bischofs die Gemeinden zu bereisen, überall nach dem Rechten zu sehen, *für den Wiederaufbau verfallener Kirchen und Klöster zu sorgen*, die Einkünfte seiner Vorgesetzten einzutreiben u. s. w. Das folgende Textstück ist aus einer Handschrift meiner Sammlung genommen, welche als ersten Theil das *Χρονικόν* des Shem'ôn Shankelâwâjâ

1) Und hier im Arabischen Text مقيمو und مقيم.

und als zweiten die Schrift des Catholicus Shem'ôn Bar Sabbâ'ê

ܥܠ ܦܘܪܫܐ ܦܪܘܫܘܬܐ ܕܝܢ enthält: ܒܡܠܬܐ ܕܐܘܪ̈ܗܝܬܐ

ܐܬܘܗܝ، ܦܘܪܫܐ ܕܓܪܡܛܝܩܐ ܐܘ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܐܘ

ܕܐܣܛܘܟܣܐ ܘܡܬܬܣܝܡ ܒܗ ܣܕܪ ܣܘ̈ܪܝܝܐ ܘܐܝܬܘܗܝ، ܒܝܘܢܝܐ

ܐܣܛܘܟܣܐ ܕܗܢܘܢ ܠܟܠ ܠܫܢ ܘܡܬܦܫܩܝܢ ܒܡܠܬܐ ܕܝܠܗܘܢ.

ܡܬܡܠܠܐ ܕܝܢ ܗܢ ܡܠܬܐ ܕܣܘ̈ܪܝܝܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܒܗ

ܕܢܩܦܬ ܐܠܦܐ ܘܒܐ ܕ̈ܢܦܩܝܢ ܒܡܫܘܚܬܐ ܘܠܐ ܡܫܡܠ

ܫܘܡܠܝܐ. ܘܬܘܩܢܘܗ ܠܗ ܡܢ ܐܣܛܘܟܣܐ ܠܟܘܢܫܐ ܕܡܬ̈ܒܝܢܬܐ

ܘܠܡܩܒܠܐ ܥܠ ܕܐܝܬ ܒܗܝܢ ܘܠܡܬܩܪ̰ܝܘ ܫܘܪ̈ܝܐ ܘܠܡܒܥܝܐ

ܫܘ̈ܚܠܦܐ ܕܟ̈ܠܡܐ ܘܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܠܡܚܠܦܘܬܐ ܕܫܡܐ ܘܬܠ̈ܝܬܐ

ܕܒܗ ܦܪܘܦܪܘܣ ܐܘ ܕܒܗ ܐܩܘܣܘܣ ܘܥܣܪ

Die Anordnung der syrischen Buchstaben in der Inschrift von Zebed, die ich ausserdem nur noch in der Inschrift von Dehhes (Vogüé, Inscriptions Sémitiques II S. 162, Table 38) nachweisen kann, dürfte, wie auch Nöldeke annimmt, als eine sklavische Nachahmung griechischer Schreibweise zu erklären sein.

2. Der Griechische Text.

POYKEOY. Diese Lesung schlägt Nöldeke vor: „*Ρουκεου* = رُقَيّ, Ibn Doraid 225. Das ـُ des Diminutivs wird zwar sonst durch *ο* oder *ω* wiedergegeben, doch vgl. *Ρουαιου* Waddington 2034 = رُعَيّ, etwa Diminutiv zu *Ρααιου* Wd. 2585 = רעי Palmyr. 16. 22 [1]“. Ich trage deshalb Bedenken, dieser Lesung beizustimmen, weil sowohl in meiner Copie wie im Papierabdruck am unteren Schaft des *P* auf der rechten Seite noch eine Linie deutlich vorhanden ist.

ΤΡΥΦ. Zu meiner Ergänzung zu *ΤΡΥΦΩΝΟΣ* trage ich nach, dass der Name *Τρύφων* auch auf einer in Antiochien gefundenen Inschrift (Waddington nr. 2711) vorkommt. Nach Analogie von *ΑΝΝΕΟC ΡΟΥΚΕΟΥ* (?) erwartet man auch nach

1) Ich halte den Namen *Ρουαιου* (auf einer in der Nabataea gefundenen Inschrift) für das Deminutiv des Nabatäischen Namens רויחו (Inschrift von Salkhat bei Vogüé nr. 6), also = رويحو oder رُوَيْحُو.

ΣΕΡΓΙC den Vatersnamen. Man könnte die Zeichen *ΤΡ* nach *ΣΕΡΓΙΣ* auch, wie Hoffmann thut, als Ligatur für *ΠΡ* auffassen, aber gegen die Ergänzung zu *ΠΡ[ΕΣΒΥΤΕΡΟΙ]* scheint mir das folgende Zeichen zu sprechen, das mit keinem der Buchstaben in der Reihe *ΕΣΒΥΤΕΡΟΙ* verglichen werden kann.

ΑΝΝΕΟΣ. Ich halte diesen Namen für identisch mit *ΑΝΝΙΟΣ* und gebe aus meinem Index zu den Eigennamen bei Waddington die Stellen, wo dieser Name in beiden Schreibungen vorkommt: 2221. 2227. 2316. 2547 [1]. Hiervon zu trennen ist der Name *Ἀναῖος, Ἄνεος*, der von Wetzstein mit dem Arabischen فتى combinirt wird.

ΒΑΡΚΑΔΙ. Es wäre das einfachste zu lesen *ΜΑΡΑΒΑΡΚΑΟΥ*, wie A. v. Gutschmid vorschlägt, ich kann aber diese Lesung mit dem Papierabdruck nicht vereinigen. Hoffmann sieht *ΔΙ* als eine Abkürzung von *ΔΙΑΚΟΝΟΙ* an.

ΑΡΧΙΠΡΟΣ. Ich habe meine Lesung *ἀρχιπρεσβύτερος* nur mit geringem Vertrauen vorgebracht, weiss aber auch jetzt noch keinen besseren Rath. Während ein *ἀρχιεπίσκοπος* (Waddington 1915) und *ἀρχιδιάκονος* (Wadd. 2092. 2400. 2477) auf Griechisch-Syrischen Inschriften vorkommt, kann ich einen *ἀρχιπρεσβύτερος* bisher inschriftlich nicht nachweisen. Dieser Titel scheint wenig im Gebrauch gewesen zu sein und kommt in der Literatur nur ganz sporadisch vor. Hoffmann macht auf einen Klostergeistlichen aufmerksam, der den Titel ܪܝܫ ܟܘܡܪ̈ܐ führte (Land, Anecdota Syriaca II. 276).

Griechischer Text:

ΕΤΟΥC ΓΚΩ Μ̈ ΓΟΠΙΟΥ ΔΚ ΕΘΕΜΛΕΟΘΙ ΤΩ
ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ CΕΡΓΙΟΥ ΕΠΙ ΤΟΥ ΠΕΡ
ΙΩΑΝΝΟΥ ΚΑΙ ΑΝΝΕΟC ΡΟΥΚΕΟΥ(?) ΚΑΙ CΕΡΓΙC ΤΡ
(Eigenname im Genitiv oder *ΠΡ = ΠΡΕCΒΥΤΕΡΟΙ*)
ΕΚΤΙCΥΝ CΥΜΕΩΝ ΑΜΡΑΛ ΗΛΙΑ ΛΕΟΜΤΙC —— ?
Eigenname?
CΑΤΟΡΝΙΝΟC ΑΖΙΖΟC ΑΖΙΖΟC ΘΕΡΓΙΟΥ ΚΑΙ ΑΖΙΖΟC
ΜΑΡΑΒΑΡΚΑΟΥ (oder *ΜΑΡΑ ΒΑΡΚΑ ΔΙ[Α-ΚΟΝΟΙ]*).

3. Der Arabische Text.

سنه الله. Ich glaube jetzt in dem Papierabdruck an der Stelle, wo in dem ersten Facsimile ein Kreuz gezeichnet ist, etwas

---

1) In 2228 kann man sowohl *ΑΝ[ΝΙΟC]* wie *ΑΝ[ΑΙΟC]* lesen.

wie die beiden letzten Schenkel eines ـ (س) zu erkennen. Das Kreuz ist nicht im Papierabdruck, wohl aber in meiner Copie vorhanden [1]. Vielleicht war die Anordnung der Zeichen folgende:

سـ +

سرجو. Von den verschiedenen möglichen Lesungen dieses Namens hatte ich die Lesung سرجو vorgezogen und Sergius übersetzt in dem Gedanken, dass in einer Gegend, in der der heilige Sergius sein Martyrium erlitt, und in einer Gemeinde, die ihm eine Kirche baute, sein Name wahrscheinlich sehr häufig vorkam. Die im Arabischen gewöhnliche Form desselben ist zwar سرجيس [2], aber سرجو konnte seine Endung einer falschen Analogie (s. سعدو) verdanken. Anders Nöldeke: „Man kann sehr wohl an شَرْج Ibn Doraid 70; Wüstenfeld, Stammtafeln, Register S. 412 oder شَرْج Ibn Doraid 56 [3]) denken; vgl. Σοροῦ Wadd. 2174 = Burton and Drake 139. Daran, dass ein sonst ziemlich seltener Name in der einen Zeile dreimal vorkommt, braucht man keinen Anstoss zu nehmen; die Leute werden eben einer einzigen Familie angehören, in welcher der Name üblich war. Ebenso finden sich ja hier auch drei Ἄζιζος neben einander". Ich bin sehr geneigt der Lesung شرحو den Vorzug zu geben; man kann شَرَحو lesen als volksthümliche Abkürzung für شَرَحِيل Σαράηλος (Wetzstein 110) oder شُرَحو als Abkürzung für شُرَحْبِيل. Diese Erklärung ist bereits von Wetzstein S. 365 vorgeschlagen.

قثمو. Nach meiner Ansicht erwartet man an der Stelle, wo dies Wort steht, einen Titel; die beiden Lesungen القس und قثمو οἰκονόμος stützen sich gegenseitig abgesehen von dem Vorkommen von πρεσβύτερος und οἰκονόμος neben einander auf Griechischen Inschriften. Den Artikel vermisse ich vor قثمو nicht; die Zeichen stellen einfach die Umschreibung eines Griechischen Wortes in Arabische Buchstaben dar. Uebrigens lässt das Wort auch die Lesung قثمو zu d. h. قُثَم (Ibn Doraid S. 40. 43). Kutham könnte der Grossvater des شرحو sein.

---

1) Etwas weiter nach rechts.

2) Im Syrischen kommen nur die Formen ܣܪܓܝܣ oder ܣܪܓܝܣ vor.

3) Häufiger ist das Diminutiv شُرَيْج = Σορεις Wd. 2510 a. b

Das folgende Wort ist mir auch jetzt noch räthselhaft. Euting vermuthet, dass das erste Zeichen als ein ﻭ gelesen werden könne.

وستزو. Zu *Σίϑρος* sind die Stellen bei Waddington 1984. 2383. 2513. wo dieser Name vorkommt, nachzutragen. In dem folgenden Wort ist durch das Zerbersten des Steines einiges zerstört. Das Zeichen für ح scheint eine Verbindung nach rechts zu zeigen, wodurch die Lesung وسرحو unwahrscheinlich wird. Vielleicht ist ein Zeichen verloren gegangen und وش[ر]يحو d. i. وشُرَيْحو *Und Shuraiḥ* zu lesen.

ܒܠ ܡܝܡܝ. So lese ich jetzt die Syrischen Zeichen am Ende der Arabischen Inschrift. Die beiden Mem sind deutlich vorhanden, die beiden Jod haben eine etwas ungewöhnliche Gestalt.

ܡܡܝ ist ein im Syrischen nicht selten vorkommender Name, aber mit ܡܝܡܝ weiss ich nichts anzufangen.

Arabischer Text:

[بسـ]ـم الاله شرحو بر . مع(1 قتمو (قتمو) و . . . . . جم بر المقس

وشرحو بر سعدو وستزو وش[ر]يحو ܒܠܡܝܡܝ

In Betreff der Fundstätte Zebed ist nachzutragen, dass Dr. Bischoff über seine Anwesenheit an dem Ort, den er mit Aram Zoba identificirt, in dem *Ausland* 1873 nr. 7 eine kurze Notiz veröffentlicht hat. Ueber Khunâṣara = *Ἀνατζοριϑῶν* (*χωρογραφίον σύντομον* S. 83 bei A. Schoene, Eusebi chronicorum liber I) bei einer anderen Gelegenheit.

Zu den von mir auf S. 182. 183 der oben citirten Schrift aufgezählten Syrischen Inschriften sind noch einige von Renan in der Mission de Phénicie veröffentlichte hinzuzufügen. Syrisch sind vermuthlich auch die Inschriften in den Ruinen von Hatra.

---

1) Nach wiederholter Vergleichung altarabischer Münzen glaube ich, dass dies Wort nicht anders als حمع gelesen werden kann.

Der Adler mit dem Soma.

Von

R. Roth.

Das kleine Lied des Rigveda 4, 27[1]) will die That des Adlers rühmen, der den Soma aus der Einsperrung befreit und auf die Erde bringt. Aber nicht dieser Mythus, obwohl er eine eigenthümliche Variante des sonst gangbaren von der Herabkunft des wunderbaren Krautes ist, veranlasst mich diese Verse der Beachtung zu empfehlen, sondern die Beschaffenheit des Textes. In demselben scheint mir ein besonders einleuchtendes Beispiel dafür vorzuliegen, wie vedische Texte zu gänzlicher Unverständlichkeit entstellt sein können, ohne dass daran die einheimische Exegese den geringsten Anstoss nimmt, aber auch zweitens dafür, dass wir mit den gewöhnlichen Mitteln der Kritik viele Schäden, auch wo sie nicht auf der Oberfläche liegen, sicher heilen können. Aber allerdings nur, wenn wir zunächst den Schaden sehen und zugestehen.

1) Zur Bequemlichkeit des Lesers wird der Wortlaut desselben nach Aufrechts Transscription hier beigefügt:

gárbhe nú sánn ánv eshâm avedam
    ahám devânâṃ jánimâni víçvâ |
çatám mâ púra âyasîr arakshann
    ádha çyenó javásâ nír adîyam ‖ 1.
ná ghâ sá mâm ápa jóshaṃ jabhâra
    'bhîm âsa tvákshasâ vîryèṇa |
îrmâ púraṃdhir ajahâd árâtîr
    utá vấtâň atarac chûçuvânaḥ ‖ 2.
áva yác chyenó ásvanîd ádha dyór
    ví yád yádi vấta ûhúḥ púraṃdhim |
sṛijád yád asmâ áva ha kshipáj jyấṃ
    kṛiçânur ástâ mánasâ bhuraṇyán ‖ 3.
ṛijîpyá îm índrâvato ná bhujyúṃ
    çyenó jabhâra bṛihatá ádhi shṇóḥ |
antáḥ patat patatry àsya parṇám
    ádha yấmani prásitasya tád véḥ ‖ 4.
ádha çvetáṃ kaláçaṃ góbhir aktám
    âpipyânáṃ maghávâ çukrám ándhaḥ |
adhvaryúbhiḥ práyataṃ mádhvo ágram
    índro mádâya práti dhat píbadhyai
    çû́ro mádâya práti dhat píbadhyai ‖ 5.

1. Der Anfang des Liedes setzt uns in einige Verwunderung, wenn wir durch Sâjaṇa erfahren, der sich dabei auf das weit ältere Aitareja Âraṇjaka II, 5 berufen kann, dass der erste Vers Worte des angeblichen Rishi des Lieds, Vâmadeva enthalte, der von sich aussagt, dass er schon als Kind im Mutterleibe von dem Ursprung der Götter Kenntniss gehabt habe. Er soll nämlich gewusst haben, so meint der Erklärer, dass sie dem höchsten Wesen, Paramâtman, entsprungen seien. Obschon mit dieser Weisheit an sich nicht viel geholfen ist, so wäre sie doch ein wunderbarer Besitz bei dem, der die Welt erst sehen soll, und es würde dadurch die Vorgeschichte unseres Rishi um einen Zug reicher, über die wir aus 4, 18 wissen, dass er hinsichtlich seines Ausgangs aus der Mutter besondre Einfälle gehabt haben soll — wenigstens nach der Meinung der sogenannten Tradition.

Ja, wollten wir uns Sâjaṇa anvertrauen, so müssten wir auch noch in Vers 2 uns von Vâmadeva seine Thaten erzählen lassen, bis wir im dritten Vers ganz unerwartet uns vor der Erzählung von dem Adler befinden, der mit dem entführten Soma vom Himmel herabschiesst. Was soll aber der Vogel mit einem solchen Wunderkind zu thun haben? ist irgend ein Zusammenhang möglich? Auf diese Frage mussten die Uebersetzer eine Antwort suchen[1]). Gab es keine Antwort, so standen sie vor der kritischen Aufgabe der Untersuchung des Textes auf seine Richtigkeit. A. Kuhn sah die Schwierigkeit und glaubte einige Hilfe darin zu finden, dass er unter dem Vogel sich den Indra dachte, konnte aber damit nicht ausreichen (S. 146). A. Ludwig's Ansicht scheint sich an Sâjaṇa zu halten. Grassmann befreit sich von diesem und erkennt wenigstens im zweiten Vers richtig eine Rede des Soma. Denn wo von Tragen und Bringen gesagt ist und dicht dabei von dem Vogel, der den Soma bringt, kann man nicht darüber zweifeln was getragen wird. Aber er hat fehlgegriffen, wenn er den ersten Vers in einen andren Mund legt als den zweiten und zwar in den Mund des Adlers. Dazu haben ihn zwei Ausdrücke verführt: *nîradijam* und *garbhe*. Es widerstrebte ihm mit Recht, dass der Soma selbst als Adler sollte davongeflogen sein — wozu dann der wirkliche Vogel? — und ebenso wenig konnte Soma, nicht der Saft sondern das Kraut, irgendwo in einem Mutterleib gewesen sein. Um dem doppelten Widersinn zu entgehen verfiel er auf den Adler.

Hier hätte Grassmann sich fragen sollen, ob denn, wenn der zweite Vers die deutliche Fortsetzung des ersten und jener nicht anders als auf Soma zu deuten ist, die Hindernisse im ersten sich nicht beseitigen lassen. Der sichere Grund des zweiten Verses

1) Ausser Grassmann und Ludwig haben wir eine ältere Bearbeitung des Liedchens von A. Kuhn: die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, Berlin 1859 S. 141 ff.

durfte nicht aufgegeben werden. Solange unsere Exegese noch zu schüchtern und zu oberflächlich ist, werden wir mit dem Veda nicht fertig werden. Zu schüchtern, um den geschriebenen Buchstaben, anstatt ihm wie ein überliefertes Heiligthum mit Scheu zu betrachten, vielmehr nach dem Recht seiner Existenz zu befragen, so oft er den Verdacht einer Verderbniss an sich hat, und zu oberflächlich, d. h. mit irgend einem zur Noth annehmbaren, in der That aber gegen das Gewissen des Exegeten laufenden Sinn zufrieden, anstatt einen logischen vollen und ausgeprägten Inhalt zu fordern. Um mit solcher Forderung aufzutreten, muss sie freilich die Legitimation zureichender Kenntniss des sprachlichen und sachlichen Materials bei sich führen, wozu ja jetzt, ganz anders als in der Kindheit dieser Studien, dem beharrlichen Arbeiter alle möglichen Hilfsmittel und Werkzeuge an die Hand gegeben sind.

Prüfen wir also von dem Stande aus, auf welchem wir mit dem zweiten Vers stehen, den ersten Vers daraufhin, was uns denn hindere in demselben ebenfalls Worte des Soma zu sehen, so finden wir den einzigen Stein des Anstosses in *nirадījam*. Denn Soma kann nicht von sich als Adler reden. Der Adler steht ja neben ihm. Sehen wir also in dem *çjeno* den wirklichen Vogel, so ergiebt sich uns von selbst die einfache Korrektur *niradījat*.

Dadurch ist mit einen Schlag die ganze Scene verändert und alles an die rechte Stelle gerückt, und auch das hat die Konjektur für sich, dass gezeigt werden kann, auf welchem Weg der Fehler sich eingeschlichen haben wird. Wenn die vorangehenden Sätze in erster Person reden, so konnte ein ungeschickter Aufsager oder ein flüchtiger Aufzeichner dieselbe Person auch im Schlusssatz beibehalten. Das ist also eine Art von Angleichung, die überall vorkommt, wo mit ungenügendem Verständniss recitiert oder geschrieben wird. Sie ist deshalb im Avesta so häufig.

Nun fliegt also nicht mehr der Soma oder gar Vâmadeva als Adler davon, sondern ein Adler fliegt, was zwar nicht mehr wunderbar dafür aber begreiflich ist. Der Adler fliegt aber nicht davon — das sagt erst der zweite Vers — sondern er e r s c h e i n t schwebend. Die Präposition *nis* malt hier nicht das hinaus, sondern das heraus: bisher nicht sichtbar tritt er in den engen Gesichtskreis des gefangenen Soma, den hundert eherne oder eisenfeste Wälle oder Mauern umschliessen. Und die erste Zeile wird sich nun wohl dadurch zu der Situation fügen, dass wir unter *garbha* nicht den Mutterleib, sondern nach der Grundbedeutung des Worts einen Behälter, den von jenen Mauern umschlossenen Raum, das Gefängniss des Soma verstehen. Hiezu sind im Wörterbuch die Stellen zu vergleichen, wo *garbha* s. v. a. das Innere bedeutet, auch *garbhagṛha* und *garbhâgâra* das Innerste eines Hauses, Adyton eines Tempels. Damit sind wir auch glücklich befreit von der wunderbaren Wissenschaft eines Kinds im

Mutterleib und von Vâmadeva überhaupt. Unser Vers lässt also den Soma sagen: während ich im Gefängniss lag, dachte ich wohl an die Götter, ahnte ihre Nähe und hoffte ein Unternehmen derselben zu meiner Befreiung, aber die Mauern schienen zu fest. Da zeigt sich in der Noth der von den Göttern gesandte Adler. Der Raum ist also von oben offen gedacht. Und so kann die Rettung nur durch ein Geflügeltes kommen.

2. Der zweite Vers sagt weiter, wie es dem Vogel nicht leicht wurde die Last herauszuheben. Denn er soll nicht etwa einen einzelnen Stengel, den die Menschen anzupflanzen und seine Vermehrung zu erwarten hätten, aufheben, sondern ganze Lasten des Krauts — zu tausend und zehntausend Kelterungen reichend 4, 26, 7 — wird aber durch Kraft und Geschick Meister und lässt, einmal im Flug, die Scharen der Unholde hinter sich. Diese Unholde, *arâti*, haben also die köstlichen Kräuter, die den Göttern zum Trank dienen sollten, geraubt und verschlossen, so wie die Paṇi die Rinderherden rauben und einsperren.

3. So sagt die erste aus Vers 1 und 2 bestehende Strophe in deutlichen Worten des Soma. Die zweite, aus Vers 3 und 4 gebildet, berichtet dagegen, wie es auf den ersten Anblick scheint, erzählend von dem Pfeilschuss, der dem entführenden Vogel gilt. Man wird aber bei genauerem Zusehen sich überzeugen, dass es natürlicher ist die Rede Somas fortgehen zu lassen, ja das ganze Liedchen dem Soma in den Mund zu legen. Nicht blos wird dabei der Zusammenhang eben, sondern es erklärt sich auch am leichtesten die Ellipse des Objekts im zweiten Pâda des vierten Verses, indem dort einfacher *mâm* intelligiert wird, als *somam* oder etwa *bhâram*. Vers 3 giebt uns aber in den Worten *ví jád jádi vā́ta ūhúḥ púramdhim* ein bedenkliches Räthsel auf. So wie das dasteht kann ich keinen Sinn darin finden. A. Ludwig übersetzt: ausfahrend von dort wie der Wind er den Puramdhi brachte; er versteht also *vâtaḥ*, anstatt des *vâ átaḥ* des Padapâṭha, und setzt für *ūhuḥ* er brachte, ändert also die Lesung. Grassmann will *vâtāḥ* statt *vâtaḥ* wegen des anstössigen Plurals im Verbum. Keiner von beiden scheint an dem *jad jadi* Anstoss zu nehmen, das ich für unzulässig halte.

Ich suche auch dem Gebrechen nicht dadurch abzuhelfen, dass ich jene vom Padapâṭha angerathene Auflösung verwerfe. Dieselbe scheint mir richtig, und ich suche den Fehler des Pada oder vielmehr der Saṃhitâ selbst darin, dass *ví jád* getrennt ist, anstatt verbunden und *vijád* betont zu sein. Das Wort *vijat* kommt sonst im Rigveda nicht vor, daher mag es hier von dem Aufzeichner verkannt worden sein. Aber Brâhmaṇabücher kennen es und der späteren Sprache ist es geläufig für den Zwischenraum zwischen Himmel und Erde, den Luftraum. Die Bezeichnung *puramdhi* geht auf den muthvollen Vogel, wie im zweiten Vers. Es ergiebt sich also der Sinn: als da der Adler vom Himmel

herab gesaust war — um den Soma zu heben — und sie ihn sammt seiner Bürde von dort in den Luftraum schafften, d. h. ihm forthalfen, und als auf ihn schoss und die Sehne schnellte Kṛçânu der Schütze rasch besonnen —. Die ihm forthalfen, ihn im Tragen der Last unterstützten, das sind die Götter, welche in der Umgebung sich hielten, um den Erfolg ihres Boten abzuwarten und zu fördern. Ihr Nahesein ist ja auch durch den Eingang des Liedes angedeutet. Den Nachsatz bringt erst der vierte Vers. Deshalb glaube ich auch, dass die beiden Zeilen dieses Verses versetzt werden müssen, damit die Erzählung richtig fortfährt: da fiel herab — herein in den Raum — eine Schwungfeder des dabei (*tat* trotzdem) in seinem Zug fortfahrenden Vogels.

Der himmlische Schütze, auch wenn er wie hier Dämonen dient, ist ein Meister seiner Kunst, er darf also nicht fehlen, ebensowenig darf das Unterfangen des Adlers misslingen, daher ist die Auskunft getroffen, dass der Vogel am Flügel getroffen wird, ohne beschädigt zu sein. Die durch die Luft langsam herabsinkende Schwungfeder — *patatri parṇam* — zeigt Göttern und Menschen die Wirkung des Schusses. In den später aus unserer Erzählung zurechtgemachten Legenden kommt die Feder ebenfalls vor in ÇBr. 1, 7, 1, 1, während nach Ait. Br. 3, 26 der Vogel seine Verwegenheit mit dem Verlust einer Klaue des linken Fusses bezahlt.

Und daran reiht sich der Abschluss der gelungenen Flucht: fortschiessend trägt der Adler mich, vom hohen Plan herab. Das Objekt ist als bekannt nicht bezeichnet. Für *snu* haben wir kein ganz treffendes Wort, es ist eine in der Höhe gedachte Fläche, wie z. B. das Rad der Sonne rollt *adhi shṇunâ bṛhatâ* 28, 2. Was soll aber das Gleichniss *índrâvato na bhuǵjum* besagen? Nach Grassmann hiesse es: wie einst des Indra Schar den Bhuǵju, also wäre *índrâvato* = *índrâvanto*, was grammatisch nicht angeht und noch andere Gründe gegen sich hat. Nach Ludwig: wie der gemeinsam eilende Wagen der Indragenossen (Açvinâ) den Bhuǵju, also *índrâvato* = *índrâvator*, wovon dasselbe gilt. Beide Erklärer folgen, in der Hauptsache, Sâjaṇa's Fusstapfen, der natürlich an den bekannten Schützling der Açvin zunächst dachte. Ich glaube mich dabei nicht weiter aufhalten zu sollen, weil auf dem Wege nichts zu erholen ist.

Meine Erklärung geht davon aus, dass *índrâvato* parallel steht mit *bṛhato adhi shṇoh*, also Ablativ ist, und *bhuǵjum* parallel mit dem hineinzudenkenden *mâm*. Und das Subjekt ist da wie dort der Adler. Nun hat *bhuǵju*, was im Wörterbuch nur als Vermuthung ausgesprochen ist, in Wirklichkeit die Bedeutung Natter, Schlange, wie Ṛv. 10. 95. 8 neben unserer Stelle beweist und wozu die Etymologie biegsam, tortilis stimmt. So hätten wir den Zusammenhang: der Adler hebt oder bringt die Last des Soma von der Höhe her, wie er die Schlange hebt

aus —. Um irgend einen Ort zu bezeichnen, wo der Adler die Schlange holen könnte, ist aber *indrâvato* durchaus untauglich; es kann ja nichts anderes heissen als: mit Indra verbunden, in Indras Gemeinschaft stehend. Hier muss also ein Fehler versteckt sein.

Nun liegt, meine ich, nichts näher als die Vermuthung, dass der Verfasser des Lieds *irâvato* gesagt und dieses einem gedankenlosen Nachsprecher sich in das bekanntere *indrâvato* verwandelt habe. Ein wässeriger feuchter Strich, ein Ried und Moor kann *irâvat* n. heissen. Und dort ist die Heimat des Gewürms: verschiedene Schlangenwesen heissen *airâvata* und *irâvant.* Die obige Uebersetzung wäre also zu vervollständigen: wie er die Schlange holt aus dem Moor. Das ist das bekannte Bild des in der Luft schwebenden, die Schlange in den Fängen tragenden Adlers, z. B. Ilias 12,201 und schliesst zugleich die Andeutung in sich, dass er, einmal im Flug, die grosse Last so mühelos und sicher hält wie eine gefangene Natter.

4. Den dritten Abschnitt und Schluss des Liedchens bildet nicht wieder eine Strophe, sondern, wie es häufig der Fall ist, ein einzelner Vers, aber hier durch einen Refrain verstärkt — weshalb der letzte Pada nicht anzuzweifeln ist — in welchem gesagt wird, dass nun endlich durch des Adlers Verdienst Indra den schäumenden Becher süssen Tranks, der ihm vom Adhvarju gereicht wird, an den Mund setzen kann.

In dieser Weise aufgefasst und ausgebessert ist unser Liedchen nicht mehr ein wirres Durcheinander, sondern klar vollständig und abgerundet, ein weiteres Specimen der Gattung von Liedern, denen eine besondere Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit dadurch verliehen wird, dass göttliche Wesen selbst als Sprecher eingeführt werden. Ich übersetze es wie folgt:

Der Soma spricht:

1. „In meiner Haft verspürt' ich wohl die Ahnung
Der Nähe voller Scharen unserer [1]) Götter,
Doch hielten mich die hundert ehrnen Mauern —,
Da plötzlich schwebt auf mich herein der Adler.

2. Es wurde ihm nicht leicht mich aufzuheben,
Allein er bringt's mit Schick und Kraft zuwege
Und bald lässt stolz er hinter sich die Teufel,
Sogar die Winde in dem Lauf besiegend."

3. „Und als er da herabgesaust vom Himmel,
Und man hinaus ins Freie half dem Kühnen,
Und als auf ihn die Bogensehne schnellend
Der Schütz Kṛçânu hurtig losgeschossen —

---

1) *eshâm.*

4. Da fiel aus seinen Schwingen eine Feder,
Indess der Vogel seine Bahn dahinschoss.
So trug der Aar, wie aus dem Moor die Natter,
Der Stösser mich heraus von jenen Höhen."

5. „So konnte dann den milchgemischten Becher,
Auch lautern Trank vom Gischt des Krautes,
Von Priestern dargereicht, den Seim des Methes
Indra mit Lust zu seinem Munde führen,
Der Held mit Lust zu seinem Munde führen."

5. Der Mythus in unserem Lied zeigt nicht die gewöhnliche Vorstellung vom Adler, der den Soma auf Bergen ausrauft oder im Himmel holt, sondern eine Variante derselben. In dem Herabholen ist der Gedanke zu sehen, dass der wunderbare Trank wie andere Dinge von göttlicher Natur, z. B. das Wasser aus dem himmlischen Reich komme. Der Adler ist Vermittler, weil nur ein Vogel, und ein hochfliegender jenes Reich erreichen kann. Hier dagegen ist es die Aufgabe des Vogels den Soma aus dem Besitz von Dämonen zu reissen, die das Kraut zusammengeraubt und in ihrer Burg verwahrt haben. Dabei ist es aber nicht Indra der Burgenbrecher, der sich seinen Trunk holte, sondern im Anschluss an jene gangbare Vorstellung der Vogel, den die Götter senden.

Die Handlung selbst verläuft aber nicht einfach, sondern findet ihre Verwicklung in der durch den Schützen drohenden Gefahr. Die Worte des dritten Verses liessen sich, da *kṛçânu* auch adjektivisch gebraucht wird, von irgend einem „scharftreffenden" Schützen verstehen, also von einem der Unholde, die den Raub bewachen. Es liegen uns aber andere Texte vor, in welchen von einem bestimmten Schützen Kṛçânu die Rede ist. Im Ṛv. 10, 64, 8 begegnen wir der Anrufung von drei Schützen h i m m l i s c h e r Art: Kṛçânu Tishja und Rudra. Und die oben erwähnte Legende in Ait. Br. 3, 26 nennt den Kṛçânu als Somawächter, in welcher Funktion er neben sechs weiteren namentlich bezeichneten Genossen auch VS. 4, 27 und TS. 1, 2, 7, 1 zu finden ist. Dieselben Namen, und Kṛçânu unter ihnen, werden uns zugleich als Namen von Gandharven aufgeführt in Taitt. Âr. 1, 9, 3 und bei Commentatoren, und diese Wesen, die Gandharven, kennen wir ja als Wächter des Soma (vgl. das Wörterbuch) nicht sowohl des Krauts und Tranks, als vielmehr des Somas am Himmel d. i. des Mondes. Sie sind aber nicht dämonischer sondern göttlicher Art.

Haben wir nun nach Anleitung dieser Zusammenklänge auch an unserer Stelle den Eigennamen eines Schützen, so finden wir einen Gandharva nicht als Verbündeten, sondern als Gegner der Himmlischen und bei den Unholden. Es ergiebt sich also bei diesem Nebenzuge eine kleine Inkorrektheit in der Verwendung des mythischen Stoffes. Und sachlich richtiger wäre es unter

dem *kṛçânur astâ* des dritten Verses nur einen ferntreffenden Schützen zu verstehen.

6. Für den Umfang dieser Erläuterung weniger Verse müsste ich um die Nachsicht des Lesers bitten, wenn ich nicht hoffte, dass der Zweck die Ausnahme rechtfertige. Ich werde voraussichtlich nie dazu gelangen mich an dem Ganzen zu versuchen, möchte daher wenigstens an Einzelnem zeigen, was eine Uebersetzung nach meinem Ermessen leisten sollte und könnte. Und dazu reichen blosse Andeutungen nicht aus. Grassmann sowohl als A. Ludwig haben unsern Dank verdient, indem sie versuchten sich und uns einen Weg durch den dichten Wald zu bahnen. Und der Leser des Veda hat nun den Vortheil, wenn er Schwierigkeiten findet, nach Wahl der Spur des einen oder des andern zu folgen. Aber gangbar ist ein Pfad noch lange nicht, auf welchem man bei jedem Schritt sich an Stümpfe und Steine stösst. Jene auszugraben, diese wegzuwälzen muss die Aufgabe ihrer Nachfolger sein. Und wie sie das etwa angreifen könnten habe ich oben zu zeigen versucht.

Es ist aber deutlich, dass derjenige, der den ganzen Veda als Ziel sich steckt, nicht an jedem bedenklichen Fleck so lange wird hängen wollen, bis er ganz geebnet und rein ist. Er wird vorwärts streben, um fertig zu werden. Bei dem heutigen Stand unserer Exegese würde es sich also empfehlen, dass diejenigen, die sich getrauen tiefer zu graben als bisher geschehen ist, einzelne namentlich schwierige Abschnitte auswählen und dieselben soviel als möglich erschöpfen. Das wäre die Vorbereitung für den kommenden Uebersetzer, vielleicht erst des nächsten Jahrhunderts, der den Veda verständlich und lesbar machen soll — mutatis mutandis — wie J. H. Voss den Homer.

Beiträge zur Kenntniss indischer Dichter.

Von

Theodor Aufrecht.

I.

Amarasiṅha. Ânandavardhana. Karkarâja. Kubjarâjadravya. Pâṇini. Bhartṛimeṇṭha. Bhâshyakâra. Bhâsa. Mahâmanushya. Ratnâkara. Çâlavâha. Sâhasâṅka. Haricandra. Zu der Vetâlapañcaviṅçatikâ. Aus dem Sâduktikarṇâmṛita (Vyâḍi. Gobhaṭa. Maṅkaḍa. Jiyoka. Medhârudra. Bhagîratha. Bhartṛihari. Dharmapâla. Bhartṛihari. Çaṅkhadhara. Paṇḍitaçaçin. Vallana. Anonymus. Vâkkoka. Anonymus. Maṅgala. Devabodha).

Strophen von Amarasiṅha.

Im Çrîdharadâsa's Saduktikarṇâmṛita findet sich folgender Lobspruch von Çâlikanâtha 5, 131.

प्रयोगव्युत्पत्तौ प्रतिपदविशेषार्थकथने
प्रसत्तौ गाम्भीर्ये रसवति च काव्यार्थरचने ।
अगम्यायामन्यैर्दिशि परिणतेरर्थवचसो-
र्मतं चेदस्माकं कविरमरसिंहो विजयते ॥

„Wenn mir ein Urtheil zusteht, zeichnet der Dichter Amarasiṅha dadurch sich aus: dass seine Vorwürfe eine vielseitige Bildung[1]) an den Tag legen, dass er in jedem Satze etwas besonders sinnvolles vorträgt, dass er Klarheit und Tiefe besitzt und den Inhalt seiner Dichtung geschmackvoll zu machen versteht, so dass

---

1) vyutpatti ist in der Poetik ein Synonym von nipuṇatâ lokaçâstrakâvyâdyavekshaṇât, d. h. umfassende Gelehrsamkeit, vielseitige Kenntniss. Mammaṭa spricht darüber zu 1, 3 ausführlich sich aus. Vâgbhaṭa im Alaṃkâra (Catal. Oxon. S. 214 a) und im Alaṃkâratilaka epitomirt nur sein Original. Dieses zur Beseitigung der Bedeutung „Wirkung" im PW.

er auf dem Gebiet des Inhalts und des Ausdrucks von andern gediegenen Männern nicht erreicht wird."

Es gab also einen Dichter Amarasiṅha, sei dieses der Lexicograph oder ein anderer. Çrîdharadâsa theilt die folgenden sechs Strophen von ihm mit.

4, 180.

असंज्ञाः खल्वेते जलशिखिमरुद्धूमनिचयाः
प्रकृत्या गर्जन्ति त्वयि तु भुवनं निर्मदमदः ।
प्रसीद प्रारब्धाद्विरम विनयेथाः क्रुधमिमां
हरे जीमूतानां ध्वनिरयमुदीर्णो न करिणाम् ॥

„Diese bewusstseinslosen aus Wasser, Feuer, Wind und Rauch bestehenden Massen drönen von Natur; vor dir aber demüthigt sich die Welt. Sei gnädig, stehe von deinem Beginnen ab und besänftige deinen Zorn: o Löwe, dieses Tosen rührt nicht von Elephanten, sondern von blossen Wolken her."

Diese Strophe ist beachtenswerth, insofern die erste Zeile mit Kâlidâsa's धूमज्योतिःसलिलमरुतां संनिपातः क्व मेघः übereinstimmt.

4, 97. Çp. 65, 2 (ohne Angabe des Verfassers).

आजन्मस्थितयो महीरुह इमे कूले समुन्मूलिताः
कल्लोलाः क्षणभङ्गुराश्च सहसा नीताः परामुन्नतिम् ।
अन्तः प्रस्तरसंग्रहो बहिरपि भ्रम्यन्ति गन्धद्रुमा
भ्रातः शोण न सो ऽस्ति यो न हसति त्वत्संपदां विप्लवे ॥[1]

„Diese Bäume, welche seit ihrer Geburt an deinem Ufer gestanden haben, hast du entwurzelt, deine in kurzer Frist vergänglichen Wellen plötzlich zu grösster Höhe anschwellen lassen, in deinem Bett einen Haufen von Steinen angesammelt, während ausserhalb duftige Bäume hinstürzen. Bruder Çoṇa, es giebt niemanden, der sich nicht freut, wenn deine Fülle wieder zerrinnt."

2, 121.

कुचौ धत्तः कम्पं निपतति कपोलः करतले
निकामं निःश्वासः सरलमलकं ताण्डवयति ।
दृशः सामार्द्राणि स्नपयति मुहुर्बाष्पसलिलं
प्रपञ्चो ऽयं किंचित्तव सखि हृदिस्थं कथयति ॥

1) Die paddhati liest in α kâmam für kûle, β bhaṅgurâḥ punar ami, γ. antar grâhaparigraho bahir api bhrâmyanti gandhadvipâḥ, δ. sahati für hasati (so auch Çdh. pr. m.) und viplavân.

„Dein Busen pocht, deine Wange senkt sich auf die flache Hand, häufig ausgestossene Seufzer setzen deine geraden Locken in Wirbelung, Thränen trüben immer wieder den Zauber deiner Augen: diese Erscheinungen, o Freundin, verkünden, dass dir etwas auf dem Herzen liegt.“

5, 218.

तोयं निर्मथितं घृताय मधुने निष्पीडितः प्रस्तरः
पानार्थं मृगतृष्णिकोर्मितरला भूमिः समालोकिता ।
दुग्धा सेयमचेतनेन जरती दुग्धाशयात्सूकरी
कष्टं यत्खलु दीर्घया धनतृषा नीचो जनः सेवितः ॥

„Man quirlt Wasser um flüssige Butter, man quetscht einen Stein um Honig zu erlangen, man sieht sich in einem von den Wellen einer Luftspiegelung bewegten Erdreich nach Wasser um, man melkt thörichter Weise eine alte Sau[1]) in der Absicht Milch zu gewinnen: ein Jammer ist's, einem gemeinen Menschen aus endlosem Durst nach Belohnung zu dienen.“

1, 453.

ये कल्लोलैश्चिरमनुगता दक्षिणस्याम्बुराशेः
पीतोच्छिष्टास्तदनु मलये भोगिभिश्चन्दनस्थैः ।
अन्तर्भ्रान्ताः प्रतिकिसलयं पुष्पितानां लतानां
संप्राप्तास्ते विरहशिखिनो गन्धवाहाः सहायाः ॥

„Sie die lange Zeit von den Wellen der Südsee begleitet, sodann auf dem Malaya von den auf Sandelbäumen hausenden Schlangen eingesogen und wieder ausgehaucht wurden, die von Knospe zu Knospe blühender Schlingpflanzen herumgeschweift sind: diese Winde sind jetzt hiehergekommen, um sich dem Trennungsfeuer als Gefährten beizugesellen.“

2, 108.

सोऽनङ्गः कुसुमानि पञ्च विशिखाः पुष्पाणि बाणासनं
स्वच्छन्दच्छिदुरा मधुव्रतमयी पङ्क्तिर्गुणः कार्मुके ।
एतत्साधन उत्सहेत स जगज्जेतुं कथं मन्मथ-
स्तस्यामोघममूर्भवन्ति न हि चेदस्त्रे कुरङ्गीदृशः ॥

„Er selbst ist körperlos, Blüthen sind seine fünf Pfeile, Blumen sein Bogen, eine willkürlich sich auflösende aus Bienen bestehende Reihe bildet die Sehne an seinem Bogen. Wie vermöchte mit

1) Dafür pr. m. gardabhi.

diesen Hülfsmitteln der Liebesgott die Welt zu besiegen, wenn er sich nicht die gazellenäugigen Mädchen zum unfehlbaren Geschoss erwählt hätte.*

Eine Strophe von Ânandavardhana.

Nach der Râjataranginî 5, 34 gelangten Muktâkaṇa (sonst unbekannt); Çivasvâmin, der Dichter Ânandavardhana und Ratnâkara zu Berühmtheit unter dem Kaiserthum von Avantivarman. Dieser regierte nach Cunningham S. 19 von 855—884. Ueber den Dhvanyâloka von Ânandavardhana hat Bühler Report S. 65 einige Kunde beigebracht. Wichtigeres wird die Durchforschung guter Handschriften liefern, wie ich längst nach Benutzung der höchst erbärmlichen Hs. I. O. 1008 mich überzeugt hatte, in welcher der Text, der Commentar von Abhinavagupta und ein anonymer Commentar zu diesem, bunt zusammengemischt sind. Unerwähnt geblieben ist die Thatsache, dass Ânandavardhana darin sein eigenes in Prâkṛit geschriebenes Gedicht Vishamabâṇalîlâ häufig citirt [1]. Der Verfasser des Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa, Mammaṭa und Viçvanâtha haben beide Werke benutzt. Es gereicht dem Sammler des Skm. nicht zum Ruhme, dass er 4, 16 eine Strophe ohne irgendwelches Salz ausgehoben hat. Sie beginnt kiṃ naiva santi subahûni und ist aus der Çp. von Böhtlingk mit dem Anfang udyantv amûnî herausgegeben.

Eine Strophe von Karkarâja.

Nur die folgende Strophe wird im Skm. 3, 185 diesem sonst unbekannten Dichter zugewiesen. Ohne Zufügung des Namens findet sie sich auch im Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa 1. 115. 4, 207. Çârngadharap. 72, 8. Kâvyaprakâça S. 162. Khaṇḍapraçasti 66.

संग्रामाङ्गनमागतेन भवता चापे समारोपिते
देवाकर्णय येन येन सहसा यद्यत्समासादितम् ।
कोदण्डेन शराः शरैररिशिरस्तेनापि भूमण्डलं
तेन त्वं भवता च कीर्तिरतुला कीर्त्या च लोकत्रयम् ॥ [2]

1) I. O. 1008, fol. 61a: mamaiva Vishamabâṇalîlâyâm asuraparâkramane kâmadevasya: taṃ tâṇa sirisa etc. Dazu der Commentar: vishamabâṇalîlâkhyo granthakṛidviracitaḥ prâkṛitabhâshâgranthaḥ. Zu berichtigen ist der Satz bei Bühler a. a. O. S. 62: „He calls Bâṇa sthâṇviçvarâkhyajanapadavarṇanakartâ, the author of the description of the country called Sthâṇviçvara i. e. Thânesar, and indicates thereby that we have to look out for yet another composition, probably a geographical one, of the famous friend of Harshavardhana-Çîlâditya." Ms. 1008. fol. 55a 9. Bhaṭṭabâṇaḥ Sthâṇviçvarâkhyajanapadavarṇane | yatra ca mâtangagâminyaḥ etc. Gemeint ist eine kurze Schilderung von Sthâṇviçvara, die sich im Harshacarita ed. Calc. S. 68. 69 findet.

2) a saṃgatena und d kîrtir anaghâ Skm.

„Höre, König, was jedem einzelnen unverzüglich zu Theil wurde. als du aufs Schlachtfeld kamst und deine Armbrust spanntest: dem Bogen die Pfeile, den Pfeilen des Feindes Haupt, diesem der Erdboden, dir dieser, deiner Herrlichkeit unvergleichlicher Ruhm, und diesem Ruhm die drei Weltreiche [1].“

Die Strophe muss verhältnissmässig alt sein, da sie allem Anschein nach von Subandhu benutzt wurde. Es dürfte schwerlich von einem blossen Zufall herrühren, wenn dieser in der Vâsavadattâ S. 40 (ed. Hall) von Kandarpaketu sagt: yasya ca samarabhuvi bhujadaṇḍena kodaṇḍaṃ

kodaṇḍena çarâḥ çarair ariçiras tenâpi bhûmaṇḍalaṃ
tena cânanubhûtapûrvo nâyako nâyakena kîrtiḥ kîrtyâ ca
sapta sâgarâḥ — âsâditam.

Das Verhältniss der beiden Schriftsteller müsste freilich umgekehrt werden, falls im Laufe der Zeit sich fände, dass Karkarâja jünger sei als Subandhu.

Strophen von Kubjarâjadravya.

So gibt diesen Namen die Handschrift B. in Skm. 2, 152, während er in A. Kubjarâja lautet. Hingegen schreibt in 4, 247. A. Râjakubjadravya, B. Râjakubja. Die beiden Strophen lauten der Reihe nach:

नीरसं काष्ठमेवेदं सत्यं ते हृदयं यदि ।
तथापि दीयतां तस्यै गता सा दशमीं दशाम् ।

„Wenn dein Herz in Wahrheit ein gefühlloses Stück Holz ist, so gib es ihr dennoch: denn sie ist in den Zustand der zehnten Dekade gerathen [2].“

बालवामनवृद्धानां नम्रो यो न फलप्रदः ।
तस्मिन्कल्पतरौ स्तब्धे लब्धेनापि फलेन किम् ॥

„Falls der Wunschbaum an Kindern, Zwergen und Greisen sich nicht niederbeugt und ihnen seine Früchte darbietet, was will es viel sagen, wenn man von dem steifen (eingebildeten) sie herabholt?“

Strophen von Pâṇini.

Alles, was von Versen Pâṇinis bisher bekannt geworden, ist in dieser Zeitschrift 14, 581 und unter dem Wort sṛkvan im Glossar zu Halâyudha zusammengestellt. Dass die indische Tradition bei diesem Namen nur an den Grammatiker dachte, erhellt

1) Er verbreitete sich über diese.
2) Deine Grausamkeit wird sie bald auf den Scheiterhaufen führen.

aus dem folgenden anonymen Verse des Skm. 5, 129. Bei dem ungenügenden Zustande der beiden Handschriften dieser Sammlung, welche bis jetzt zu Gebote stehn, dürfen kleine Unebenheiten nicht befremden.

सुबन्धौ भक्तिर्नः क इह रघुकारे न रमते
धृतिर्दाक्षीपुत्रे हरति हरिचन्द्रोऽपि हृदयम् ।
विशुद्धोक्तिः शूरः प्रकृतिमधुरा भारविगिर-
स्तथाप्यन्तर्मोदं कमपि भवभूतिर्वितनुते ॥ [1])

„Subandhu schenken wir unsere Zuneigung, wer findet nicht Ergötzen an dem Verfasser des Raghuvaṅça? befriedigt werden wir von dem Sohne der Dâkshî, auch Haricandra entzückt unser Herz; Çûra besitzt erlesenen Ausdruck, und lieblich von Natur ist die Sprache Bhâravi's. Trotzdem bereitet uns Bhavabhûti eine unbeschreibliche innere Genugthuung."

Die folgenden acht Strophen werden im Skm. mit ausdrücklicher Nennung Pâṇini's angeführt. Hingegen wird ebendaselbst die Strophe kshapâḥ kshâmîkṛitya 2, 812 [2]) dem Dichter Oṃkaṇṭha zugeschrieben.

5, 21.

असौ गिरेः शीतलकन्दरस्थः पारावतो मन्मथचाटुदक्षः ।
घर्मालसाङ्गीं मधुराणि कूजन्संवीजते पक्षपुटेन कान्ताम् ॥

„Dieser in einer kühlen Berggrotte weilende Täuberich, der mit Liebeskosen wohl vertraut ist, fächelt unter lieblichem Girren mit seinen Flügeln die von der Hitze erschlaffte Geliebte."

5, 363. 364.

उद्वृक्षेभ्यः सुदूरं घनजनिततमःपूरितेषु द्रुमेषु
प्रोद्ग्रीवं पश्य पादद्वयनमितभुवः श्रेणयः फेरवाणाम् ।
उल्कालोकैः स्फुरद्भिर्निजवदनदरीसर्पिभिर्वीक्षितेभ्य-
श्च्योतत्सान्द्रं वसाम्भः कुथितशववपुर्मेदलेभ्यः पिबन्ति ॥ [3])

पक्षत्पक्षाभिघातं ज्वलितहुतवहप्रौढधाम्नार्धितायाः
क्रोडाद्याकृष्टमूर्तेरहमहमिकया चण्डचञ्चुग्रहेण ।

---

1) α Vasukalpe A.

2) Schlechtere Varianten sind α kshapaṃ. β sarvâm vanagahanam utsâdya. γ samanveshana. δ tadiddipâlokair.

3) γ tebhyo dyotat B. δ rasâmbhaḥ kvathita B.

सद्यस्तप्तं शवस्य ज्वलदिव पिशितं भूरि जग्ध्वार्धदग्धं
पश्यान्तः प्लुष्यमाणः प्रविशति सलिलं सत्वरं गृध्रवृद्धः ॥ [1])

„Fern von allen wachenden Wesen, unter Bäumen, welche in wolkenerzeugtes Dunkel gehüllt sind, sieh, trinken langausgestreckten Halses, mit den Vorderfüssen im Erdboden sich eingrabend, Schaaren von Schakalen den tröpfelnden zähen Fetterguss aus den Haufen von stinkenden Todtenleibern, gesehn bei dem zuckenden Lichte von Meteoren, welche auf ihren weitgeöffneten Rachen herabgleiten."

„In die Wette (mit anderen Raubvögeln) holt ein alter Geier unter wildem Flügelschlage aus dem zersprengten(?) von lodernden Feuer hellerleuchteten Scheiterhaufen mit einem Griff seines scharfen Schnabels sich heisses und gleichsam noch brennendes Fleisch eines Leichnams; und nachdem er ohne Verzug eine Masse von dem halbverbrannten Aase gefressen hat, stürzt er, im Eingeweide von Glut verzehrt, sich eilig ins Wasser."

1, 412. उपोढरागेण bereits bekannt. Der Anfang findet sich auch im Daçarûpa 4, 34. Für râgâd geben beide Hss. das schwächere mohâd.

1, 411.

कह्लारस्पर्शगर्भैः शिशिरपरिचयात्कान्तिमद्भिः कराग्रै-
श्चन्द्रेणालिङ्गितायास्तिमिरनिवसने स्रंसमाने रजन्याः ।
अन्योन्यालोकिनीभिः परिचयजनितप्रेमनिष्यन्दिनीभि-
र्दूरारूढे प्रमोदे हसितमिव परिस्पष्टमाशासखीभिः ॥

„Als der Mond mit seinen durch die Berührung weisser Lilien getränkten und den Verkehr mit dem Vorfrühling reizenden Händen (Strahlen) die Nacht umarmte und nun ihr dunkles Gewand sich löste: schien es, als ob die einander anblickenden und durch lange Bekanntschaft von Liebe überströmenden Himmelsgegenden in hohem Entzücken ein lautes Gelächter aufschlügen." Vgl. den Vers upoḍharâgeṇa.

2, 606. पाणौ पद्मधिया wird in der Çp. Acala zugeschrieben. Gedruckt in dieser Zeitschrift 27, 6. In γ die Lesart kabarishu bândhavajana AB. mugdhâçayâ für jâtaspṛihâ B.

2, 240.

पाणौ शोणतले तनूदरि दरक्षामा कपोलस्थली
विन्यस्ताञ्जनदिग्धलोचनजलैः किं म्लानिमानीयते ।

1) α pakshâbhighâtojvalita A. β praudhadharmaç A. γ die Silbe vor dhja ist in A nicht klar, in B sieht sie wie hri aus.

मुग्धे चुम्बतु नाम चञ्चलतया भृङ्गः क्वचित्कन्दली-
मुन्मीलन्नवमालतीपरिमलः किं तेन विस्मर्यते ॥ [1])

„Weshalb, schlanke Freundin, gestattest du, dass deine auf die rothe Handfläche gelehnte etwas hagere Wange durch von Augensalbe gefärbte Thränen ihren Glanz einbüsse? Mag auch, Liebliche, in Flatterhaftigkeit ein Bienenjüngling manchmal eine Kandalî-Blüte küssen: wie könnte er den Duft der aufknospenden jungen Jasminblume vergessen?"

2, 88.

मृदूनि चाङ्गानि घनाः पयोधरा नितम्बपृथ्वी जघनोत्तमस्त्रियः ।
तनूनि मध्यानि च यस्य सोऽप्यगात्कथं नृपाणां द्रविडीजनो हृदः ॥

Der sonst einfache Vers wird durch das unbrauchbare hṛidaḥ entstellt, für welches gṛihân zu setzen leicht genug, aber bedenklich wäre.

Strophen von Bhartṛimeṇṭha.

Ueber den Dichter Bhartṛimeṇṭha, abgekürzt Meṇṭha, haben wir die folgenden Angaben. Nach der Râjataranginî 3, 260—262 (ed. Troyer) lebte er unter Mâtṛigupta, etwa um 430, und hatte ein Gedicht Hayagrîvavadha verfasst [2]). In Râjaçekhara's Bâlarâmâyaṇa 1, 16 wird ihm das für Indien sehr bedeutende Lob gespendet:

बभूव वल्मीकभवः पुरा कविस्ततः प्रपेदे भुवि भर्तृमेण्ठताम् ।
स्थितः पुनर्यो भवभूतिरेखया स वर्तते संप्रति राजशेखरः ॥

„Ein Dichter war in alten Zeiten Vâlmîki, später trat dieser auf der Erde in der Gestalt des Bhartṛimeṇṭha auf; jetzt lebt Râjaçekhara, der mit Bhavabhûti in einer Linie steht [3])."

Von Mankha wird er im Çrîkaṇṭhacarita (Bühler Report S. 50 und C) an erster Stelle in Gesellschaft mit Subandhu, Bhâravi und Bâṇa erwähnt. Ein Vers von ihm wird im Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa citirt. Die in der Çârngadharapaddhati mit seinem Namen unterzeichneten Verse sind von mir unter Bhartṛimeṇṭha und Meṇṭha zusammengestellt. Auch Çrîvara's Subhâshitâvali enthält nach Bühler (a. a. O. 42) einige solche. Nach dem Saduktikarṇâmṛta (Skm.) sollen die folgenden vier Strophen ihm angehören. Sonderbarer Weise wird der Name in beiden Handschriften Bhartṛimeḍhra geschrieben.

---

1) *a* çonatame A.

2) Vgl. Bühler Report S. 42. Der Satz „regarding — puns" findet in dem im Anhang mitgetheilten Vers keine Begründung. Ein Hayagrîvavadha wird im Kâvyaprakâça S. 199 (und daraus in Sâhityadarpaṇa) erwähnt.

3) Beide haben das gemein, dass sie je drei Dramen geschrieben haben

2, 89.

वाचो माधुर्यवर्षिण्यो नाभयः शिथिलांशुकाः ।
दृष्टयश्च चलद्भ्रूका मण्डनान्ध्रयोषिताम् ॥

„Reden von Lieblichkeit überfliessend, Nabelgruben mit losen Hüllen bekleidet und Augen mit beweglichen Brauen sind die Zierde der Andhra-Frauen.

2, 101.

तथाप्यकृतकोत्तालहासपल्लविताधरम् ।
मुखं ग्रामविलासिन्याः सकलं राज्यमर्हति ॥

„Dennoch ist das Gesicht einer Dorfschönen, dessen Lippen mit ungeziertem lautem Lachen geschmückt ist, ein ganzes Königreich werth."

Zum Verständniss diene eine andere Strophe, die im Skm. 2, 103 und von Bharatamallika zu Bhk. 2, 15 gegeben wird.

न तथा नागरस्त्रीणां विलासा रमयन्ति नः ।
यथा स्वभावमुग्धानि वृत्तानि ग्राम्ययोषिताम् ॥[1]

„Das kokette Gebahren der Städterinnen macht uns bei weitem nicht so viel Freude, als das natürliche reizende Benehmen der Landmädchen."

4, 212 (Çp. 54, 11 kasyâpi). 213.

घासग्रासं गृहाण त्यज गजकलभ प्रेमबन्धं करिण्याः
पाशग्रन्थिव्रणानामविरतमधुना देहि पङ्कानुलेपम् ।
दूरीभूतास्तवैते शबरवरवधूविभ्रमोद्भ्रान्तदृष्टा
रेवातीरोपकण्ठच्युतकुसुमरजोधूसरा विन्ध्यपादाः ॥[2]

तातो विन्ध्यगिरिः पिता भगवती मातेव रेवा नदी
ते ते स्नेहनिबन्धबन्धुरधियस्तुल्योदया दन्तिनः ।
लघोभावान्नु हस्तिनि स्वयमिदं बन्धाय दत्तं वपु-
स्त्वं दूरे ध्रियसे लुठन्ति च शिरःपीठे कठोराङ्कुशाः ॥[3]

„Nimm einen Mundvoll Futter und vergiss, junger Elephant, deinen Hang nach dem Weibchen; heile jetzt deine durch die

---

1) Hs. α. vilâsâ nâgarastrîṇâm na tathâ. β. svabhâvasiddhâni und vanayoshitâm.
2) Çp. α. prîtibandham. β. aviralam.
3) α. mâtova die Hs.

Glieder der Kette verursachten Wunden vermöge wiederholter Auflegung von Schlamm. Fern von dir sind die Thäler des Vindhya, die, grau von dem in der Nähe des Revâ-Ufers herabgefallenen Blüthenstaube, von den schönen Frauen der Çabara mit verstellter Unruhe und Aufregung angeblickt werden."

„Verlassen hast du den Vindhya-Berg, deinen Vater, die herrliche Revâ, deine Mutter, und viele gleich abgestammte[1]) Elephanten, die aus Freundschaftsverhältniss gegen dich wohlgesinnt waren. Aus blosser Begierde hast du, Elephantenweibchen, deinen Leib der Knechtschaft preisgegeben: darum lebst du in der Fremde und bewegen sich auf deinem breiten Haupte harte Treibstachel."

Eine Strophe von dem Bhâshyakâra.

Çkr. 4, 32. Der Name ist so allgemein gehalten, dass es gerathen ist mit Vermuthungen zurückhalten, *ὡς ἅπανθ' ὁρῶν καὶ πάντ' ἀκούων πάντ' αναπτύσσει χρόνος*. Der Vers war, und mit Recht, beliebt. Er findet sich ausserdem unangetastet in Çp. 62, 3, in der Subhâshitamuktâvali 9, 9 im Subhâshitasamcaya 9, 7.

यद्यपि स्वच्छभावेन दर्शयत्यम्बुधिर्मणीन् ।
तथापि जानुदघ्नोऽयमिति चेतसि मा कृथाः ॥

„Wenn auch in Folge seiner Klarheit das Meer die Edelsteine (auf dem Grunde) sehn lässt, so musst du nicht etwa glauben, dass es knietief sei."

Strophen von Bhâsa.

Insofern der Dichter Bhâsa keine andere Person zu sein scheint, als der im Mâlavikâgnimitra erwähnte Bhâsaka, ist es wünschenswerth die von ihm erhaltenen Verse zusammenzustellen. Zu den drei bis jetzt bekannt gewordenen (s. diese Zeitschrift 27, 65) füge ich zunächst einen aus der Çârngadharapaddhati 98, 7 hinzu.

यस्या ललाटे रचिता सखीभिर्विभाव्यते चन्दनपत्त्रलेखा ।
आपाण्डुरक्षामकपोलभित्तावनङ्गबाणव्रणपट्टिकेव ॥

„Das Mal von Sandelsalbe, welches ihr die Freundinnen auf die Stirn gethan, nimmt sich (abgespiegelt) auf der Wand ihrer etwas bleichen und dünnen Wange gerade so aus, als wäre es ein Verband für die Wunden, welche die Pfeile des Liebesgottes ihr geschlagen haben."

In dem Saduktikarṇâmṛita wird der Vers Kapâle mârjaraḥ Râjaçekhara, der Vers dayitâbâhu dem Dichter Çyâmala aus Kaschmir

---

1) Sie sind ihre Brüder.

zugewiesen. Andererseits werden in dieser Anthologie als von Bhâsa verfasst mitgetheilt. 2, 838: tîkshṇaṃ ravis Wort für Wort wie in Çp.

2, 383.

दग्धे मनोभवतरौ बालाकुचकुम्भसंभूतिरमूतीः ।
त्रिवलीकृतालवाला जाता रोमावलीवल्ली ॥

Für uns zu nackt.

1, 112. Çp. 4, 16.

प्रत्यासन्नविवाहमङ्गलविधौ देवार्चनव्यस्तया
दृष्ट्वाग्रे परिणेतुरेव लिखितां गङ्गाधरस्याकृतिम् ।
उन्मादस्मितरोषलज्जितरसैर्गौर्या कथंचिद्गिरा-
वृद्धस्त्रीवचनात्प्रिये विनिहितः पुष्पाञ्जलिः पातु वः ॥

Çp. α vyagrayâ. γ lajjitadhiyâ.

„Als Gaurî bei den mit ihrem bevorstehenden Hochzeitfeste verbundenen Gebräuchen mit der Anbetung der Götter beschäftigt war und plötzlich vor sich das gemalte Ebenbild ihres eigenen Bräutigams Gangâdhara erblickte, wechselten bei ihr die Gefühle der Wuth, der Lachlust, des Zornes und der Schaam[1]) dermassen ab, dass sie nur mit Mühe von den Matronen dazu gebracht werden konnte, vor den Geliebten eine Handvoll von Blumen hinzulegen. Möge diese euch zum Schutze gereichen!"

2, 872.

विरहिवनितावक्त्रौपम्यं बिभर्ति निशापति-
र्गलितविभवस्याज्ञेवाद्य द्युतिर्मसृणा रवेः ।
अभिनववधूरोषस्वादुः करीषतनूनपा-
दसरलजनाश्लेषक्रूरस्तुषारसमीरणः ॥

„Der Mond (im Spätwinter) zeigt Aehnlichkeit mit dem Gesicht einer von ihrem Geliebten verlassenen Schönen; der Glanz der Sonne ist jetzt mild wie der Befehl eines Mannes, der seiner Macht verlustig gegangen; das Feuer von Kuhdünger ist willkommen wie der Zorn einer Neuvermählten; der kalte Wind ist peinlich wie die Umarmung unaufrichtiger Leute."

Eine Strophe von Mahâmanushya.

Vergleiche Band 27, 152. Im Skm. wird er ein Kaçmîrer genannt, Kâçmîrakamahâmanushya. Nur die folgende Strophe ist mit seinem Namen unterzeichnet. 2, 510.

---

1) Denn Çiva ist bhujagaparivṛito bhasmaṛikshaḥ kapâlî.

आश्वासयति काको ऽपि दुःखितां पथिकाङ्गनाम् ।
त्वं चन्द्रामृतजन्मापि दहसीति किमुच्यताम् ॥

„Selbst die gemeine Krähe [1]) tröstet die bekümmerte Gattin des Wanderers, du hingegen, Mond, obwohl aus Ambrosia hervorgegangen, peinigst sie, was will das heissen?"

Strophen von Ratnâkara.

Ratnâkara, ein Sohn von Amṛitabhânu, ist der Verfasser des Haravijayakâvya, wie wir zuerst aus Bühler's Report 43 und CXXV erfahren haben. Siehe Ânandavardhana und in Band XXVII Râjaçekhara. Vorläufig bleibt es unbestimmt, ob Çârngadhara und Çrîdharadâsa die mit seinem Namen unterzeichneten Strophen insgesammt aus dem genannten Gedicht entlehnt haben. Aus der Çp. trage ich zwei Strophen nach.

117, 2. Sonnenuntergang.

अस्तावलम्बिरविबिम्बतयोदयाद्रि-
चूडोत्क्षिपत्सकलचन्द्रतया च सायम् ।
संध्याप्रनृत्तहरहस्तगृहीतकांस्य-
तालद्वयीव समलक्ष्यत नाकलक्ष्मीः ॥ [2])

„Abends, als die Sonnenscheibe im Untergang begriffen war und der ganze Mond von dem Scheitel des Aufgangsberges hervorlugte, sah der Glanz des Himmels aus wie ein Paar messingner Cymbeln, welche Çiva beim Tanz im Zwielicht in die Hände genommen."

98, 60.

काञ्चीगुणैर्विरचिता जघनेषु लक्ष्मी-
र्लब्धा स्थितिः स्तनतटेषु च रत्नहारैः ।
नो भूषिता वयमितीव नितम्बिनीनां
कार्श्यं निरर्गलमधार्यत मध्यभागैः ॥

„Die Hüften der Frauen sind mit Gürtelbändern verschönert und der Saum ihres Busens mit Perlenschnüren besetzt, nur wir sind ungeschmückt geblieben; gleichsam aus Gram darüber nahmen ihre Taillen masslose Hagerkeit an."

Çrîdharadâsa führt sieben Strophen von Ratnâkara an. Diejenige, welche mit pîtas tushârakiraṇo beginnt, wird auch von

---

1) Weil sie ihn vielleicht auf seinen Reisen getroffen hat.
2) ∂ dvayîva conj. dvayeva B. dvayena C. dvayena D.

ihm (2, 614) unserem Dichter zugeschrieben. Von den übrigen mögen zwei ohne Uebersetzung bleiben.

2, 616.

अथ रतिरभसादलीकनिद्रा
मधुरविघूर्णितलोचनोत्पलाभिः ।
शयनतलमभिशिश्रियन्वधूभिः
सह मदमन्मथमन्थरा युवानः ॥

Burschen legen sich zu Mägdelein. Darum herum werden einige alltägliche Attribute gethan und so entsteht ein Vers, der aus dem Zusammenhang gerissen keinerlei Werth hat.

2, 568.

एषागतेव निविडोरुनितम्बबिम्ब-
भारेण पक्ष्मलदृशः क्रियते तु विघ्नः ।
वात्वा इतीव दयितान्तिकमेणदृष्टे-
रग्रे जगाम गदितुं लघुचित्तवृत्तिः ॥

„Sie ist genaht, aber die langwimprige wird in ihrem Gang durch die Wucht ihrer drallen Hüften behindert: dieses gleichsam zu verkündigen eilte die leichte Gedankenbewegung der gazellenäugigen (als Botin) zu dem Geliebten voraus."

2, 688.

प्रत्यग्रदंशजनितश्वयथून्सलील-
मम्भोजकोमलकराङ्गुलिकोटिभागैः ।
विद्याधराधरपुरःसीत्कृति संस्पृशन्त्यः
कान्ताः प्रयान्ति दयितान्तिकतोऽधुनैताः ॥

„Noch einmal berühren mit den lotuszarten Fingerspitzen tändelnd und den Laut sît [1]) ausstossend die Schönen die Vidyâdhara, deren Lippen von frischen Bissen geschwollen sind, und scheiden dann aus der Gegenwart der Geliebten."

5, 57.

वीचीसमीरधुतकाञ्चनपुण्डरीक-
पर्यस्तकेसरपरागपिशङ्गिताङ्गाः ।

1) Molesworth: sîkkâra m. the making of an inarticulate sound by drawing in the air between the closed lips. — Mallinâtha zu Çiçupâla 10, 75. sîtkṛtâni sîtkârâḥ | dantanishpîḍanâyâm sîd iti çabdaprayogaḥ. — Bhâskaranṛisiṁha zu Vâtsy. Kâmasûtra fol. 59a sîtkṛtam | sîd iti jihvâtâlusaṃyogajaḥ çabdaviçeshaḥ. Vgl. ψιθυρίζειν.

अच्छोदमैक्षत स देवपुरंध्रिपाद-
लाक्षारसीकृतशिलातलतीरलेखम् ॥

„Darauf sah er den Achoda-See[1]), dessen Wasser von dem herabgefallenen Blüthenstaub der vom Wellenwinde gerüttelten goldenen Lotusblumen gebräunt, und dessen steiniger Boden und Uferrand von dem Lack auf den Füssen der Götterfrauen geröthet war.“

2, 632.

सव्रीडनिर्धूतकरारविन्दशीत्कारसंधुक्षितमन्मथायाः ।
जग्राह बिम्बाधरमूढरागं रागं रमण्या हृदयं च कान्तः ॥

„Nachdem die Schöne scheinbar spröde die Lotusarme des Geliebten abgestreift und durch ihre Seufzer seine Liebe entzündet hatte, wusste dieser ihrer entfärbten[2]) Bimba-Lippen, ihrer Zuneigung und ihres Herzens sich zu bemächtigen.“

I. 460 = Çp. 129, 2. Der Morgenwind.

स्तनपरिसरभागे दूरमावर्तमानाः
श्रिततनिमनि मध्ये किंचिदेव स्खलन्तः ।
वपुरतनुनितम्बाभोगरुद्धा वधूनां
निधुवनरसखेदच्छेदिनः कल्यवाताः ॥[3])

Eine Strophe von Çâlavâha.

Mit diesem Namen wird der Gründer der Çâka-Aera bezeichnet, und die Worte passen vortrefflich in den Mund eines der Herrschaft müden nach der Ruhe der Einsiedelei sich sehnenden Herrschers. Die Strophe steht in dem Skm. 5, 322 und beginnt: âstâm akaṇṭakam idaṃ. Herausgegeben und übersetzt von Böhtlingk in den indischen Sprüchen. Die Handschrift bietet die Lesarten deva für naiva und luṭhati für valati.

Eine Strophe von Sâhasâṅka.

Çrîdharadâsa 5, 73.

पत्रावृन्त्यपतति क्षितौ निपतति क्रोडे नवीनक्लिन्न-
खुद्वाप्येन च चक्षुषा सहचरं ध्यात्वा मुहुरीक्षते ।

---

1) Matsyapurâṇa 110, 7. tatsamîpe (Candraprabhasya çiroh) saro divyam Achodaṃ nâma viçrutam | tasmât prabhavate divyâ nadî hy Achodikâ çubhâ ||
2) Dieses beruht auf der Abtheilung bimbâdharam ûḍharâgam.
3) Çp. β sphuṭataniman. γ alagha für atanu. δ çîtavâtâḥ.

चक्राह्वा दिवसावसानसमये तत्तत्करोत्याकुला
येनालोहितमण्डलो ऽपि कृपया यात्येव नास्तं रविः ॥

„Wenn der Tag sich neigt, breitet das Cakravâka-Weibchen seine Flügel aus, sinkt auf die Erde, reisst sich mit den Nägeln den Pflaum vom Leibe, und blickt, an seinen Gefährten denkend, mit thränenvollen Augen rastlos umher; kurz, es geräth in solche Aufregung, dass die Sonne, obwohl ihre Scheibe schon etwas geröthet ist, aus Mitleid ihren Untergang aufschiebt.

Eine Strophe von Haricandra.

Dieser Dichter wird in der oben unter Pâṇini mitgetheilten Strophe erwähnt. Sonst kennen wir noch einen Schriftsteller dieses Namens als Ahnen des Maheçvara (Oxf. Catal. 187 und vgl. 357 b), und ein Bhaṭṭâra-haricandra wird von Bâṇa in der Einleitung zum Harshacarita wegen eines Prosawerkes gerühmt. Das Skm. theilt von einem Haricandra das folgende Distich 3, 269 (267) mit:

वक्त्रे साक्षात्सरस्वत्यधिवसति सदा शोण एवाधरस्ते
बाहुः काकुत्स्थवीर्यस्मृतिकरणपटुर्दक्षिणस्ते समुद्रः ।
वाहिन्यः पार्श्वमेताः क्षणमपि भवतो नैव मुञ्चन्ति राज-
न्स्वैरं ते मानसे ऽस्मिन्नवतरति कथं तोयलेशाभिलाषः ॥

Der König durstet.

In deinem Munde hat die leibhafte Beredsamkeit (die Sarasvatî) ihren beständigen Wohnsitz aufgeschlagen; deine Lippe ist roth (der Çoṇa); dein rechter Arm, der geeignet ist die Tapferkeit Râma's ins Gedächtniss zurückzurufen, trägt einen Siegelring (ist lang wie das Meer); diese Heere (Flüsse) verlassen deine Nähe keinen Augenblick; woher kommt, dass in deinem Geist (diesem Mânasa-See) freiwillig der Wunsch nach einem Tropfen Wasser aufsteigt?

Zu der Vetâlapañcaviṅçatikâ.

Das folgende bezweckt die Zurückführung einiger der edleren Strophen auf ihre quellenmässige Gestalt und einen Beitrag zur Verbesserung von wenigen anderen.

S. 10, 21. Çp. 71, 43, von Vidyâpati.

व्याख्यातं न खलु विमलं वर्णनीयो न वर्णो
दूरे पुंसां वपुषि रचना पङ्कशङ्कां करोति ।

यद्यप्येवं सकलसुरभिद्रव्यगर्वापहारी
को जानीते परिमलगुणः को ऽपि कस्तूरिकायाः ।

„Seine Geburtsstätte ist allerdings nicht rein, seine Farbe nicht lobenswerth; wird er auf den Leib von Männern gethan, so erregt er von fern den Anschein von Schmutz. Sei dem auch so, wer ermisst des Moschus bedeutenden Duft, welcher den Stolz aller wohlriechenden Stoffe demüthigt?"

S. 14, 5. Çringâratilaka von Rudraṭa 1, 71.

यत्र स्वेदलवैरलं विलुलितैर्व्यालुप्यते चन्दनं
सच्छेदैर्मणितैश्च यत्र रणितं निह्नूयते नूपुरम् ।
यत्रायात्यचिरेण सर्वविषयाः कामं तदेकायतां
सख्यस्तत्सुरतं भणामि धृतये शेषा तु लोकस्थितिः ॥

„Wenn durch die zahlreich niederfallenden Schweisstropfen die Sandelsalbe aufgelöst wird, wenn vor dem ab und auf ertönenden Liebesgemurmel das Rasseln der Fussglocken nicht mehr gehört wird, wenn mit einem Schlage alle Dinge in dem Taumel der Liebe zerfliessen: diese Wollust, o Freundinnen, nenne ich wahrhaft befriedigend, alle andere ist pöbelhaft." Vgl. Mâgha 10, 76.

S. 30, 6. Mahânâṭaka 6, 16. Râma spricht zu Hanûmat.

शाखामृगस्य शाखायाः शाखां गन्तुं पराक्रमः ।
यत्पुनर्लङ्घितो ऽम्भोधिः प्रभावो ऽयं तव प्रभो ॥

„Von Zweig zu Zweig zu klimmen ist eines Affen Bravur; dass du das Meer übersprungen, zeigt, o Herr, deine herrliche Kraft."

S. 161. Mahânâṭaka 2, 46. Râma spricht.

अरण्यं सारङ्गैर्गिरिकुहरगर्भाश्च हरिभि-
र्दिशो दिङ्मातङ्गैः श्रितमपि जलं पङ्कजवनैः ।
प्रियाचक्षुर्मध्यस्तनवदनसौन्दर्यविजितैः
सतां माने म्लाने मरणमथवारण्यगमनम् ॥

„Besiegt von der Schönheit der Augen, der Leibesmitte, des Busens, des Gesichtes meiner Geliebten, haben die Rehe in den Wald, die Löwen in das Innere der Berghöhlen, die Elephanten der Weltgegenden nach den Kardinalpunkten, die Lotusgruppen in das Wasser sich begeben. Wird die Ehre der Edlen geschmälert, so bleibt für sie nichts übrig als zu sterben oder in den Büsserwald sich zurückzuziehen."

S. 170. Çp. 54, 17. Çrîdharadâsa 4, 214 theilt diese Strophe dem Dichter Pâmpaka zu.

नो मन्ये दृढबन्धनात्क्षतमिदं नैवाङ्कुशोद्घट्टनं
स्कन्धारोहणताडनात्परिभवो नैवान्यदेशागमः ।
चिन्तां मे जनयन्ति चेतसि यथा स्मृत्वा स्वयूथं वने
सिंहत्रासितभीतभीतकलभा यास्यन्ति कस्याश्रयम् ॥

„Nicht fürwahr, glaube ich, die Wunden, die ich von strenger Fesselung erhalten, die Schläge mit dem Stachel, die Schmach, die ich erdulde, indem man auf meinen Schultern sitzt und mich misshandelt, die Wanderschaft in ein fremdes Land verursachen mir im Herzen so vielen Kummer, als wenn ich an meine Heerde im Walde mich erinnere. Bei wem werden die Elephantenkälber Schutz finden, wenn sie vom Löwen erschreckt in Todesfurcht gerathen?"

S. 185. Mahâbhârata XIII, 115, 20.

सर्वभूतेषु यो विद्वान्ददात्यभयदक्षिणाम् ।
दाता भवति लोके स प्राणानां नात्र संशयः ॥

„Der Verständige, welcher allen Wesen die Gabe der Sicherheit verleiht, ist, ohne Zweifel, in der Welt ein Geber des Lebens."

S. 200. Die Strophe Kalyâṇânâṃ nidhânam findet sich mehrfach. Mit Ausnahme der orthographischen Eigenthümlichkeiten der betreffenden Handschrift ist die richtige Form derselben bereits im Catal. Oxon. S. 142 gegeben.

S. 202. Çp. 4, 15.

स धूर्जटिजटाजूटो जायतां विजयाय वः ।
यत्रैकपलितभ्रान्तिं करोत्यद्यापि जाह्नवी ॥

Alliteration mit ज. „Der Haarwulst des Çiva verhelfe euch zum Siege, an dem noch heute die Gangâ den irrthümlichen Schein eines einzigen grauen Haares hervorruft."

S. 206. Anargharâghava I, 4.

यान्ति न्यायप्रवृत्तस्य तिर्यञ्चो ऽपि सहायताम् ।
अपन्थानं तु गच्छन्तं सोदरो ऽपि विमुञ्चति ॥

„Dem Rechtschaffenen schliessen selbst die Thiere sich gesellig an (wie die Affen dem Râma); aber einen, der üble Wege wandelt, verlässt selbst sein leiblicher Bruder (wie Vibhîshaṇa den Râvaṇa)."

S. 1. 7. Prâñjalam. 29, Z. 15 lies gṛihṇanto. Z. 30. ni̇çataram. 39, 27. kâlavarshi. 54, 38. Ueberall tvat statt tat. 59, 28. mṛtyoḥ, nicht mṛityau im Sanskrit. 94. yathânalaḥ. 108. itthaṃ narâṇâṃ ca vipatti. Im Anfang musste yathâ stehn. 119. In γ lässt sich alles mögliche rathen, nur nicht das angegebene. In δ tvat für vâk. 121. mukulîkṛita. 171. vastrâvṛitâ. 172. kaṭau (die Elephantenschläfen) statt khagau. 177. antaḥçuddhi. 193. paṇḍitah für paṭhitaḥ. 194. jîvitena purushasya. 198, 9. pâçe patite und vihitam. 203. yau tau und pâpaṃ vo haratâm.

Einige moralische Sentenzen aus dem Saduktikarṇâmṛita.

5, 156. Vyâḍi.

कवलयति न चेतस्तस्य दारिद्र्यदुःखं
न च पिशुनजनोक्तिः कर्णकण्डूं करोति ।
वरकविकृतगोष्ठीबन्धगन्धोपभोगे
य इह मधु वमन्तीं काव्यचिन्तां करोति ॥

„Wer hienieden im Genuss der fesselnden[1] Theilnahme an der Unterhaltung mit guten Dichtern der honigtriefenden Dichtkunst sich widmet, dessen Seele verschlingt weder das Elend der Armuth, noch verursacht das Geschwätz verläumderischer Menschen ihm Ohrenjucken."

5, 175. Gobhaṭa.

एते स्नेहमया इति मा मा क्षुद्रेषु यात विश्वासम् ।
सिद्धार्थानामेषां स्नेहो ऽप्यश्रूणि पातयति ॥

„Hütet euch zu gemeinen Menschen Vertrauen zu fassen im Glauben sie seien weichen Herzens: auch der weich geschlagene Senf entlockt Thränen." sneha, Oel und Liebe, siddhârtha, erfolgreich und Senf. Das ist frostig.

5, 180. Mâṅkuḍa.

जीवन्तु साधुतरवः सुकृताम्बुसिक्ता
नश्यन्तु पङ्कपतिताः खलपांसवो ऽपि ।
ये धारयन्त्युपगतोपकृतिव्रतानि
यैः संनिधौ परगुणा मलिनीक्रियन्ते ॥

„Leben mögen die mit dem Wasser guter Thaten begossenen Bäume edler Menschen, und untergehn die in den Morast gefallenen

1) Bandhagandha ist des Reimes willen gewählt. Wir sprechen von keinem Duft der Verbindung.

Staubwolken der Bösen. Die einen halten ihren Entschluss denen zu helfen, die sich in ihren Schutz begeben; in der Nähe der anderen werden fremde Tugenden mit Schmutz überzogen."

5, 183. Jiyoka[1]).

शिशुत्वान्मोहात्कलयसि न चेत्त्वमनयो-
स्तदा लोके ब्रूमः परिचिनु वचस्त्वं सदसतोः ।
सतां स्वान्तं यत्तन्मधुमधुरमन्तः कटु बहि-
र्बहिः स्वादु स्वच्छं विषविषममन्तस्त्वसताम् ॥

„Wenn aus kindlicher Verblendung du die Natur der Guten und Bösen nicht verstehst, dann sprechen wir ein bündiges Wort und prüfe es du: das Wesen der Guten ist süss wie Honig innerhalb und nach aussen schroff; bei den Bösen ist es nach aussen lieb und lauter, aber innerhalb schädlich wie Gift."

5, 193. Medhârudra[2]).

यदालोकं कुर्वन्भ्रमति रविरश्रान्ततुरगः
सदा लोकान्धत्ते यदगणितबाधा वसुमती ।
न संबन्धः किं तु प्रकृतिरियमेव हि महतां
यदेते लोकानां परहितसुखैकान्तरसिकाः ॥

„Dass Licht schaffend der Sonnengott mit unermüdeten Rossen umherzieht, dass die Erde ohne ihre Beschwerde zu beachten beständig die Menschen erhält, rührt nicht von einem nothwendigen Zusammenhang, sondern von der Natur der Edlen her: diese hegen den einzigen Wunsch anderen Gutes und Liebes zu erweisen." Wenn richtig überliefert, ist lokânâm in *d* fehlerhaft.

5, 194. Bhagîratha.

धात्री धातुं वहति फणिनामग्रणीः कस्य शिक्षा
को वा ब्रूते तिमिरपटलप्रोषमह्नः प्रणेतुः ।
चद्रिश्रेणीभवति जलधिः केन दत्ताभ्यनुज्ञः
कर्म प्रायो भवति महतां स्वानुरूपं महिम्नः ॥

„Von wem ist der Häuptling der Schlangen gelehrt worden die Erde zu tragen? Wer heisst den Bringer des Tages die Hülle der Finsterniss zu verbrennen? Wer hat dem Ocean den Befehl

1) 5, 175 findet sich eine Strophe von Jayoka.

2) Nach dem Trikâṇḍaçesha ein Synonym von Kâlidâsa; wie Medhâjit von Kâtyâyana.

ertheilt die umgebenden Bergketten zu schonen? Die Handlungsweise der Grossen ist zumeist ihrer Grösse angemessen."

5, 197. Bhartṛihari.

शतं वा लक्षं वा नियुतमथवा कोटिमथवा
तृणायाहं मन्ये समयविपरीतं यदि भवेत् ।
शतं तल्लक्षं तन्नियुतमपि कोटिरपि त-
द्यदाप्तं संमानादपि तृणमनम्रेण शिरसा ॥

„Hundert oder hunderttausend oder eine Million oder zehn Millionen (von Rupien) schätze ich einem Grashalm gleich, wenn sie unrechtmässig [1]) erworben sind. Hundert und hunderttausend und eine Million und zehn Millionen ist der Grashalm werth, den man in Ehren erlangt hat, ohne den Kopf demüthig zu bücken."

5, 210. Dharmapâla.

सोढं द्वाःस्थितदुर्वचः कटु ततो दृष्टो दुरीशश्चिरा-
दुदीर्णाः स्वगुणाश्च याचितमथ श्रोत्रे कृता नेति गीः ।
अस्मिन्पातकपञ्चके सति महत्याब्रह्महत्यादिके
यत्पापं महदूचिरे मनुमुखाः को न्वेष तेषां भ्रमः ॥

„Erst liessen wir die argen Grobheiten des Thürstehers über uns ergehn, nach langem Harren bekamen wir den gemeinen Herren zu sehn, wir erhoben unsere Verdienste, brachten unser Gesuch vor, und mussten zuletzt ein kaltes nein vernehmen. Welch ein Irrthum ist es doch von Manu, dass er, im Vergleich mit diesen fünf grossen Todesübeln, den Mord eines Brahmanen und vier andere Thaten [2]) als Hauptfrevel bezeichnet hat!"

5, 214. Bhartṛihari.

वयमनिपुणाः कर्णप्रान्ते निवेशयितुं मुखं
कृतकमधुरं भर्तुर्भावं न भावयितुं क्षमाः ।
प्रियमपि वचो मिथ्या वक्तुं जनेन च शिक्षिताः
क इह स गुणो येन स्याम क्षितीश्वरवल्लभाः ॥

„Wir sind nicht gewandt genug unseren Mund an den Ohrzipfel des Herren zu legen, nicht befähigt ihn in seinem in Verstellung angenommenen freundlichen Wesen zu bestärken, wir haben von den Leuten nicht gelernt ein falsches obwohl an-

1) samayaviparita ist vertragswidrig, der Pflicht entgegengesetzt. Jede andere Bedeutung von samaya schien unpassend.
2) M. 11, 54.

genehmes Wort zu reden: welche Gabe besitzen wir demnach ein Liebling des Fürsten zu werden?"

5, 215. Çankhadhara.

प्रालेयादपि शीतलो हुतवहः पीयूषगर्भादपि
स्वादीयो गरलं भवेदपि दम्भोलिरम्भोजतः ।
व्याहारादपि सुभ्रुवां खलवचः कर्णद्वयीदोहदं
न त्वेता दुरधीश्वरस्य कुटिलक्रूराः कटाक्षोर्मयः ॥

„Eher Feuer kälter als Reif, Gift süsser als Ambrosia, ein Donnerkeil angenehmer als ein Lotus; zur Labsal der Ohren die Reden boshafter Menschen süsser als die Unterhaltung mit schönen Mädchen — alles dieses eher, nur nicht die gebogenen furchterregenden Seitenblickwogen eines schlechten Herrschers."

5, 216. Paṇḍitaçaçin.

स्नातं मारवरोचिरम्भसि कृतः स्नेहग्रहः सैकते
पाषाणे जनितोऽङ्कुरः खकुसुमैः सृष्टः शिरःशेखरः ।
वन्ध्याया विहितः सुतेन सुखिता कूर्माङ्गनायाः पयः
पीतं येन निषेव्य मुग्धधनिनः संपादिताः संपदः ॥

„Gebadet hat im Wasser einer Wüstenspiegelung, von einer Sandbank Oel geholt, auf einem Stein eine Knospe keimen lassen, aus Luftblumen sich einen Kranz für das Haupt gewunden, eine unfruchtbare Frau mit einem Sohn beglückt, die Milch eines Schildkrötenweibchens getrunken, wer je im Verkehr mit albernen Reichen Vermögen erworben."

5, 219. Vallana.

स्तब्धस्तिष्ठसि पश्यदन्धपुरतः किं दर्शनाकाङ्क्षया
अन्यन्मूकमुखादितः प्रतिवचः किं श्रोतुमाकाङ्क्षसि ।
यः शृण्वद्बधिरः शृणोति स कथं विज्ञप्तिकां तावकी
प्राणित्प्रेतमुपासमान न पठन्मूर्खस्त्वदन्यो जनः ॥

„Weshalb stehst du starr vor einem sehendblinden aus Verlangen von ihm gesehen zu werden? Welche Entgegnung erwartest du aus dem Munde dieses redendstummen zu hören? Wie soll dieser hörendtaube deine Bitte vernehmen? Wisse, der du einen lebendtodten verehrst, kein anderer ist so belesendumm wie du selbst." âkânkshayâ — âkânkshasi, çrotum — çriṇoshi und upâsamâna sind schwach.

5, 220. Anonym.

सुखं जीवन्ति जातान्धाः पर्वताः सरितो ऽपि च ।
क्षुद्राभ्युदयसाक्षिभ्यामक्षिभ्यां हा हता वयम् ॥

„In Wonne leben die blindgeborenen Berge und Flüsse: wir aber sind zum Tode verurtheilt durch unsere Augen, welche Zeugen des Emporkommens von gemeinen Menschen gewesen.“

5, 223. Vākkoka.

हे लोचनद्वय चलज्जलबुद्बुदाभ
किं न प्रयासि करकामणिवद्विलीय ।
यद्दैवलब्धवसुमूर्खमुखावलेप-
मुद्रामुदीक्षितुमयं तव जन्मलाभः ॥

„Mein Augenpaar, du das zwei beweglichen Wasserblasen ähnlich scheinst, warum zerfliessest du nicht wie ein Hagelstein, da du nur dazu geboren bist um auf dem Gesicht der durch Zufall reich gewordenen Narren das Gepräge des Hochmuths zu erblicken?“

5, 224. Anonym.

विद्यावानपि जन्मवानपि तथा युक्तो ऽपि तैस्तैर्गुणै-
र्यन्नाप्नोति मनःसमीहितफलं दैवस्य सा वाच्यता ।
एतावत्तु हृदि व्यथां वितनुते यत्प्राक्तनैः कर्मभि-
र्लक्ष्मीं प्राप्य जडो ऽप्यसाधुरपि च स्वां योग्यतां मन्यते ॥

„Wenn ein Mann von Kenntnissen oder guter Geburt oder einer, der diese und jene Gaben besitzt, den erwünschten Erfolg nicht erreicht, so ist lediglich das Schicksal anzuklagen. Aber das eine verursacht mir innere Pein, dass, wenn in Folge der Handlungen in einer früheren Geburt ein Schwachkopf oder Schelm Glück gemacht hat, er sofort sich selbst Befähigung dafür zuspricht.“

5, 290. Maṅgala.

निष्किञ्चनत्वाद्विधुरस्य साधोरभ्यर्थितस्यार्थिजनस्य किंचित् ।
नास्तीति वर्णा मनसि भ्रमन्तो निर्गन्तुमिच्छन्त्यसुभिः सहैव ॥

„Wenn ein guter Mann in unglücklichen Verhältnissen von einem Bedürftigen angesprochen aus Armut sagen soll: „ich habe nichts“, so möchten gern diese in seinem Herzen schwebenden Worte zugleich mit seinem Leben herauskommen.“

5, 294. Devabodha.

मुदा यत्र प्राणांस्तृणमिव परार्थव्यसनिन-
स्त्यजन्तो लज्जन्ते कियदिति धिया तद्युगमगात् ।
तृणं प्राणप्रायं त्यजति न जनो यत्र समये
वयं जातास्तस्मिन्नहह कृपणं जीवितमिदम् ॥

„Das Zeitalter ist geschwunden, wo auf das Wohl anderer bedacht Männer ihr Leben wie einen Grashalm freudig opferten und einer solchen Kleinigkeit sich schämten. Wir aber sind in einer Zeit geboren, wo die Leute nicht einen Grashalm fortgeben, als kostete das ihr eigenes Leben. Wehe, dieses Dasein ist elend.“

Berichtigung.

Pag. 359, lin. 6 ist zu lesen: vom Saft und Glacht des Krautes.

Zur Nachricht.

Auf mehrfache Anfragen, welche in Veranlassung der im Jahresbericht für 1879 S. 159 No. 176 gegebenen Notiz an mich gerichtet worden sind, kann ich jetzt mittheilen, dass die „Aśʿâru-l-Huḏalijjina. Die Lieder der Dichter vom Stamme Huḏail aus dem arabischen übersetzt von *Rudolf Abicht*" in den Verlag der Buchhandlung *O. Opitz* in Namslau (Schlesien) übergegangen und von derselben zum Preise von 4 Mark zu beziehen sind.

A. Müller.

Des 'Abd al-ghâni al-nâbulusî Reise von Damascus nach Jerusalem.

Von

J. Gildemeister.

Schon früher hat sich diese Zeitschrift mit den Reisen des 'Abd al-ghâni beschäftigt. Nachdem bereits 1850 v. KREMER in den Wiener Sitzungsberichten V. 316 ff. über die s. g. grosse 1105 (1693) nach Syrien, Aegypten und Mekka unternommene Reise ausführlich berichtet, gab FLÜGEL ZDMG. 1862 XVI, 651 ff. einen umfassenden Auszug nicht bloss aus dieser, sondern auch aus der s. g. kleinen, 1100 (1689) nach dem bikâ' gerichteten. Von der s. g. mittleren von Damascus nach Jerusalem 1101 (1690) wusste keiner von beiden ein Exemplar nachzuweisen; doch war eines in Gotha vorhanden und in MÖLLERS Catalog n. 309 verzeichnet, über das jetzt PERTSCH n. 1547 Genaueres giebt. Neuestens ist noch bekannt geworden, dass auch Hr. SCHEFER in Paris (Nassiri Khosrau Sefer nameh 1881 p. 58 Not.) ein solches besitzt. Ausser den dreien giebt es ferner eine vierte, in dem Schriftenverzeichniss bei FLÜGEL p. 669 unter n. 139 erwähnte Reise الرحلة الطرابلسية, aus dem Jahr 1112 (1700/1), die im Britischen Museum n. 973 vorhanden ist.

Zur Ergänzung und Fortführung jenes FLÜGEL'schen Artikels wird ein kurzer Auszug aus der mittleren Reise الحضرة الانسية في الرحلة القدسية „die freundliche Unterhaltung über die Reise nach Jerusalem" am Platze sein. Der Gothaer Codex, der dabei zu Grunde liegt, ist ein Quartband von 261 Bll. zu 17—18, auch mehr oder weniger Zeilen, in der Nacht zum Sonnabend am Ende des Sha'bân 1148 (22. Jan. 1735) von الحاج محمد ابن الحاج ابراهيم الراعي vollendet. Obschon die von mehreren Händen herrührende Schrift sehr grob und unschön ist, so ist sie doch, ausser wo Correcturen u. dgl. stören, gut leserlich, namentlich sind die

diakritischen Punkte correct und vollständig gesetzt, ohne dass es desshalb an Schreiberversehen fehlte. Namen und Genealogie des Verfassers, wie sie das Schreiberexordium aufführt, giebt PERTSCH a. a. O.; über ihn selbst ist auf v. KREMER und FLÜGEL zu verweisen.

Die Reise trägt ganz dasselbe Gepräge, wie die früher bekannt gemachten. Der Verfasser hatte keine in unserem Sinne wissenschaftlichen Zwecke, er reiste als islamischer Frommer und islamischer Gelehrter. Sein nächster Zweck war die Gräber und Wallfahrtsorte von Heiligen in Jerusalem und an der dahin führenden Strasse aufzusuchen, und auch da, wo er sich der Ueberzeugung nicht verschliessen kann, an einem unächten Grabe zu stehn, in stumpfer Gläubigkeit sein Gebet zu verrichten. Daneben reist er als angesehener Gelehrter und Ordensbruder, von einer Anzahl seiner Schüler begleitet, überall von den Gelehrten des Landes eingeholt und mit Ehren aufgenommen und sie aufsuchend, mit ihnen Discurse über Materien der traditionellen Theologie haltend. Die Darstellung ist vielfach mit Gedichten, nicht eben bester Qualität, durchwoben, meist eigenen, aber auch solchen seiner Schüler oder anderer Personen.

Ueber die geschichtlichen Verhältnisse der Heiligthümer, die er besucht, namentlich der in Jerusalem, Hebron und Nâbulus bringt er die einschlagenden Stellen Aelterer bei. Seine Hauptquelle ist 'Ulaimî, den er vorzugsweise Al-ḥanbalî nennt und aus dem er lange Auszüge giebt; ausserdem gebraucht er den Harawî, von dem Hr. SCHEFER neuestens in den Archives de l'Orient Latin I, 593—609 Auszüge mitgetheilt hat; seltener führt er Ibn Surûr's مثير الغرام und das اتحاف an, dessen Verfasser bei ihm Ibrâhîm al-Suyûṭî heisst (vgl. jetzt WÜSTENFELD Die Geschichtschreiber der Araber p. 224), und einmal das sonst nicht erwähnte Buch العسجد في صفة الاقصى والمسجد des تاج الدين احمد بن الصاحب امين الدين ابى عبد الله الحنفى.

Bei dem folgenden Auszuge aus dem dicken Buche glaubte ich mich möglichster Kürze und noch grösserer, als FLÜGEL, befleissigen zu müssen; es ist daher auf die grosse Zahl der Gelehrten und Ṣûfî, die der Reisende traf und von denen er spricht, keine Rücksicht genommen; es sind wenigstens bis jetzt für uns leere Namen und ein literarisch irgendwie bekannter oder bedeutender scheint nicht darunter zu sein. Ebenso sind von den Grabheiligen in Städten und Dörfern nur die erwähnt, die zu topographischer Identification dienen können, also besonders die älteren und die alttestamentlichen, wogegen die vielen ephemeren und wechselnden, z. Th. sehr modernen unerwähnt bleiben konnten. Was aus dem jetzt ganz zugänglichen 'Ulaimî genommen ist,

brauchte nicht wiederholt zu werden. So ist nur das herausgehoben, was für uns ein geographisches oder sonstiges Interesse hat.

Der Verfasser beginnt mit einer Aufzählung der Namen Jerusalems, nicht bloss der im gewöhnlichen Gebrauch befindlichen, wie 'Ulaimî p. 7, sondern aller ihm irgend auf gelehrten Wegen, man sieht nicht auf welchen, bekannt gewordenen. Es sind folgende: 1) القُدْس, nach dem Miṣbâḥ aus قُدُس erleichtert, und wie gewöhnlich durch „Reinheit" erklärt. — 2) بيت القدس. — 3) بيت المَقْدِس „des von Sünden gereinigten Ortes" المكان المطهَّر من الذنوب, im Sinne von „Ort, wo man sich von Sünden reinigt", nach anderen im Sinne: „erhabener, von Polytheismus weit entfernter Ort". Es ist offenbar Uebernahme von בית המקדש und demnach zuerst den Tempel bezeichnend, wie bei Ibn Hishâm 97, 2, Mas'ûdî I, 112, IV, 56; die den arabischen Grammatikern unanalogisch erscheinende Vocalisation ist vielleicht so zu erklären, dass man mit Bewusstsein den Gegensatz der Formen מִפְתָּח und مِفْتَح und מִזְרָח und مَشْرِق hierher übertrug. — 4) البيت المُقَدَّس „das von Götzenbildern entleerte Haus". So schreiben auch Ibn Khallikân 84, 17 Slane, I, 101, 1 Wüst., eine Variante Ṭabarî I, 595 und der Ḳâmûs. Ob es so sicher sei, dass diese neben الأرض المقدَّسة wohlberechtigte Form erst aus بيت المقدِس entstanden ist, lässt sich fragen. — 5) بيت المقدَّس „Haus des von dem, was zu seiner Erhabenheit nicht passt, weit Entfernten" (بيت المنزه عما لا يليق بجلاله)[1]. — 6) بيت المقدَّس „Haus

1) So auch bei LANE 2497; بيت الله المقدس 'Ulaimî S. 7; andere Erklärungen s. bei SACY I, p. 418, EWALD § 338, CASPARI § 460 u. vgl. überhaupt FLEISCHER zu den Marâṣid IV, 423, V, 624, VI 173. Die Form *bait al-muḳaddas* ist seit Herbelot, besonders in der Nisba Mukaddasî, bei europäischen Gelehrten bevorzugt. In Syrien kennt man sie, wie ich höre, nicht mehr und in Bairût wird ihre Möglichkeit und grammatische Zulässigkeit bestritten, womit wohl zusammenhängt, dass BISTÂNÎ sie im Muḥîṭ nicht mit aufführt. Ihr classischer Gebrauch ist jedoch durch Ġauharî, den Ḳâmûs und die andern bei LANE angeführten Autoritäten vollkommen sicher. Ibn Sîda († 458) bei LANE leitet sogar die Form *maḳdis* aus ihr her und wenn Yâḳût IV, 590 von des Zaǵǵâǵ Erklärung der Form *maḳdis* sagt: كذا ضبطه, so ist klar, dass er auch die andere Form kennt; ja da nun auch مَنْزِه, durch das er مقدس erklärt, keine Nominalform (wenigstens in der alten

Gottes, der andere von Sünden reinigt. — 7) Hebräisch: ايليا, nach anderen إليا, إيلياء. — 8) Hebräisch: شَلَم (ψ 76, 3?), das so viel als بيت السلام heisst. — 9) أُشَلِم oder أَشَلَم (ob Fehler für اُرشَلِم, da wenigstens das ر kaum entbehrt werden kann?). — 10) كورة إيليا. — 11) بيت ايل, natürlich בית אל. — 12) صهيون. — 13) صروث, so buchstabirt. — 14) بابوش, so buchstabirt, also entstellt aus יְבוּס. — 15) كورسيلا (Masʻûdî hat 1, 109 كور سلام und 2, 298 كورة شلم, an welcher letzteren Stelle die Bûlâķer Ausgabe dies durch اورشلم ersetzt). — 16) يشليم. — 17) اريل offenbar اريل zu lesen und = Ariel Jes. 29, 1. — 18) صلون[1]). — Der Tempel heisst الزيتون (Baidh. zu 95, 1) und المسجد الاقصى, wozu verschiedene Erklärungen gegeben werden, aber nicht الحرم (doch gebraucht der Verf. selbst nachher الحرم الشريف).

'Abd al-ghânî macht sich in Damaskus auf am Montag, 17. des zweiten Ǧumâdâ 1101 d. i. am 28. März 1690 Greg., welcher Tag nach der Rechnung vom 15. Juli an ein Montag war. Wie bei den früheren Reisen unternimmt er zuvörderst einen Rundgang zu verschiedenen Heiligengräbern (an Localitäten werden سوق السويقة und محلة الساغور erwähnt) und den Grabstätten seines Vaters, Grossvaters und Urgrossvaters und reist über den Ķâsiyûn und al-mizza zu dem ersten Nachtquartier Dârayyâ. Der zweite Tag führt über den خان الشيخ und die Brücke des اعوج

Sprache und in dieser Bedeutung) ist, scheint er das an der Spitze des Artikels stehende مقدس nicht *maķdis*, sondern مقدّس ausgesprochen zu haben. Allerdings aber finden wir ausdrücklich *maķdis* buchstabirt bei Ibn Khall. 456, 12 Sl., V, 19, 13 Wüst., bei Abulfidâ, im Lubb al-lubâb, bei Dahabî im Mushtabih p. 498, vgl. den Vers Marwâns bei Yâķût a. a. O., so dass diese Form als die gebräuchlichste zu gelten hat. Aus unseren Ausgaben ist keine Folgerung zu ziehen, so lange ungewiss bleibt, ob die Herausgeber das Tashdîd angesetzt haben.

1) Nicht erwähnt ist بلاط, das bei Muķaddasî 30, 5. 11 als Name Jerusalems vorkommt.

durch blumiges Land zu dem Dorfe سعسع, in dessen Kloster تكية er eine kalte Nacht zubringt, gequält von Flöhen, die ihn zu einem Gedicht begeistern. Der جبل الثلج ist weiss von Schnee. Am Mittwoch kommt die Gesellschaft zu einem Stamm Turkomanen, die ihr den Weg weisen, und gelangt über Berg und Thal und Umwege nach القنيطرة, in dessen Kloster sie nach einigen Pourparlers aufgenommen wird und die wegen der Nähe des جبل الشيخ kalte Nacht zubringt. Der nächste Tag führt sie durch Weidegründe Mittags zu der hochgelegenen Ḳubba des Shaikh ابو الندى, wo sie zur Mittagszeit eine ihnen merkwürdig erscheinende Luftspiegelung sich aus der dortigen Flur erheben sehen, sechs rothe Säulen (wörtlich: Rippen) abwechselnd lang und kurz, dazwischen sechs schwarze Streifen (es bildete etwa eine schwarze Wolke den Hintergrund), von einer safrangelben Linie umgeben, in der Mitte eine dreiseitige Figur wie ein (weisses) Minaret mit sechs gelblichgrünen Ausläufern oder Zinnen. Sie wird dann in einem Verse mit einem Cornalinbecher mit langen und kurzen Seitenwänden verglichen, der mit Moschus gefüllt ist und den eine grüne (im Bild: dunkelfarbige) Hand mit Fingern wie goldne Nägel (die blumige Flur?) trägt (darreicht)[1].

---

1) Die Beschreibung kann der Controle wegen nicht ohne Text gegeben werden:

وصلّينا الظهر بالجماعة على حسب المعتاد، ورأينا ونحن جالسون في ذلك المحلّ بالقرب من جسر يعقوب لعلعة احمر ثابتة في تلك الصحراء بقدرة الله عزّ وجلّ كل لعلعة من تلك ذات احمرار، لها ستّة اضلاع ثلاثة طوال وثلاثة قصار، وبين كل طويلتين قصيرة، والى بديع قدرة الله مشيرة، وفي داخله ستّ لطخات سود، مرمّلة بخطّ اصفر بلون الزعفران يسود (؟)، وفي وسطه على شكل المنارة مثلّث الاضلاع، وحوله ستّة فروع خضر قريب الى الصفرة لمّاع، وقد نظمنا في ذلك ما تتلذّذ به الاسماع، فقلنا

ولعلعة ككأسٍ من عقيق جوانبه طوال مع قصار
وداخله فتيت المسك يعلو سواد أصابع ضمن اصفرار
وفيه منارة بيضاء حفّت بستّ مشارف ذات اخضرار
وتحمله يد خضراء تحكي اصابعها مسامير النضار

Eine gepflasterte mit Stufen erbaute Strasse, die eine astronomische Stunde bei mittlerer Geschwindigkeit lang ist, führt zuletzt zur Brücke جسر يعقوب oder جسر بنات يعقوب[1]), welche von Stein errichtet und von Grün umgeben ist; vor ihr liegt ein Khân. Dem Flusse, der vom „Dorfe" الحولى herkomme, giebt der Schreiber hier keinen Namen, er falle in den See von Munya بركة المنية, heisse im Ghor نهر الشريعة und sei dort vom جسر المجامع überbrückt. Jenseits der Jakobsbrücke lagert die Gesellschaft auf einer Wiese, wo drei Arten Anemonen شقيق, eine weisse, eine feuerfarbene نارجى und eine rothe, blühen. Am 31. März ist sie Mittags am Josephsbrunnen; an der einen Seite des Wegs liegt ein heiliger Ort mit schöner Kuppel, der الشيخ عبد الله heisst, an der andern ein Khân an einem grossen Teich mit einer Moschee; die gutes Wasser haltende Cisterne ist mit einer Kuppel überdeckt. Abends erreicht sie den خان المنية und bringt die Nacht, von Hitze und Mücken gequält, unter dem Zelt zu. Auffällig erscheinen dem Verfasser die Blüthen des كلخ, einer ferula, die natürlich nicht ohne Gedicht abkommen. Den Namen sprechen einige mit spielender Verdrehung *maniyya* aus; die Schreibung ist dieselbe, aber dies heisst *Tod*, jenes *Wunsch* واسمها المنية وبعضهم يصحّفها المنيّة والرسم واحد فى هذه القضية فان المنية بالتشديد هى الموت وبالتخفيف بمعنى الامنية, woraus sich die Aussprache *munya* oder allenfalls *minya* ergiebt. Vgl. Zeitschr. des d. Pal. Ver. IV, 197.

Am 1. April ziehen sie an dem vegetationsreichen Ufer des Sees hin, in dessen Mitte sie den حجر النملة (auf der Map of western Palestine etwas südlich von Magdal. Ob Yâkût I. 515, 19?) erblicken. Vom See abbiegend bringen sie den Mittag an einem Brunnen mit Regenwasser zu und kommen Abends zur تلعية خان التجار; *tijâr* ist Dialectform für *tuggâr*; hier war ein

1) Dient zur Erklärung der wunderbaren Benennung, die TUCH zu Khijâri S. 15 aus بيت يعقوب entstanden glaubt, die Notiz bei THOMSON The Land and the Book Lond. 1862 p. 242, dass in dieser Gegend die die Bäume bewohnenden bösen Geister بنات يعقوب, Töchter Jakobs, genannt werden?

schöner Garten und eine Moschee, die jedoch ausgeplündert und verschlossen war, und der Khân war wüst وحش (zwanzig Jahr vorher hatte ihn Khiyârî noch in gutem Zustand gefunden). An diesem Platz scheiden sich die Wege nach Aegypten und nach Jerusalem. Auf letzterem kommen sie am Abend zum Dorf العوجة, am Sonntag 2. April über Ebenen und das Dorf جلمة nach جنين, wo sie von dem Stellvertreter des ḥâkim der Stadt, dem Sherif Yaḥya ibn Barakât al-hâshimî in der Burg wohl aufgenommen und ebenso von den dortigen Gelehrten, deren eine Menge aufgezählt wird, gut empfangen werden. Der nächste Tag ward zum Besuch der Gräber, auch deren der früheren Herren von Ǵinîn aus dem Haus طرابي verwendet. Am 4. gehen sie an dem مقام الاربعين vorbei nach يعبد (so, die Map of western Pal. hat *Yeʿbûd*, Robinson *Yaʿbud*), das früher معبد hiess, weil Abraham hier angebetet hatte. Der Verfasser besucht einen in einer Höhle hausenden heiligen Neger. Am Mittwoch 5. April geht die Reise an عرابة, wo auch ein heiliger Neger ist und der Makâm des Propheten أعرابيل, der zu den Söhnen Jakobs gehörte (die Map of w. P. hat *Neby 'Arâbîn*), dann an فحمة, dann an عجة, dann an الرامة, wo der Prophet Hezekiel ist (die Map: *Hazkîn*), dann an سيلان, wo der Prophet Sailân, einer der Söhne Jakobs ist (nicht auf der Map, denn Sileh kann es der Lage nach nicht sein), dann an اللاوية, wo sie zum Propheten لاوين wallfahrten (die Map: *Neby Lâwin*) vorbei; darauf wallfahrten sie am Wege zu den رجال الظهر, bekannten Märtyrern, deren Kuppeln oben auf einem Berg gebaut sind (wohl dem *Kubeibet edh-dhahâr* der Map, dem *Chômet ed-Dehâr* SOCIN'S Baed.[2] 236; damit vermischt sich ein in dieser Gegend angeführtes ظهر حمر Yâkût III, 582, wo Benjamin begraben sein soll, und das Dorf *silet edh-dhahr* der Map), und sind Mittags in برقة. Als sie an سبسطية oder سبسطين, das Harawî sonderbarer Weise für das bekannte فلسطين erklärt, vorbeiziehn, besucht 'Abd al-ghânî die Moschee, die ein altes Kloster gewesen sei, wunderbar gebaut,

aber fast ganz zerstört. In ihr soll das Grab des Johannes sein, das ihm im Grund einer Höhlung gezeigt wird. Ueber diese und andere Reliquien bringt er die Discussionen Haravî's und 'Ulaimî's bei; aus letzterem hat er die Notiz, die ich in dem Drucke nicht finde, dass der Sultan (Lâgîn (696—8 = 1296—8) die Moschee in eine Kirche verwandelt gefunden und wieder zur Moschee gemacht habe. Am Abend wird er in Nâbulus von dem Mutasallim Emir Jûsuf gastlich aufgenommen und bleibt fünf Tage dort. Er rühmt den Wasserreichthum, die Vegetation und die Mühlen und besucht viele Gelehrte und Gräber, darunter in einer Moschee das der zwölf Söhne Jakobs, deren Namen auf einer Inschrift aufgezählt stehen.

Am Sonntag 9. April wieder aufbrechend kommt man zuerst zum Grabe des العزير (so auch die Map: *el-'Ozeir* und so schon Yakût III, 745, also Esra. Es leidet indess keinen Zweifel, dass dieser Name aus Eleazar, den auch 'Ulaimî 423 hier kennt und den nach dem Jichûs ed. Hottinger Cippi p. 50 die Juden hier verehren, verderbt ist. Ursprünglich geht das auf die Samariter zurück, die in 'Avartâ ihre Hohenpriester Eleazar und Pinehâs begraben glauben Chron. Samar. im Journ. As. 1869 XIV, 411. 450. Liber Josuae ed. Juynboll c. 39, wo عورتة statt عويرة zu lesen ist) auf einer Höhe, ein altes zerstörtes Gebäude mit dem steinernen Grab in einer Höhle darunter; die Juden besuchen es und es finden sich hebräische Inschriften. Dann zu dem Dorf عورتا, wo 40 Propheten begraben sind, deren Namen die Einwohner nicht wissen (70 sagt Yâkût; die 70 Aeltesten des Jichûs). Haravî sagt, dass das Grab Josua's hier sei (so die Samariter Lib. Jos. a. a. O. und Abulfatch p. 34). 'Ulaimî, dass dies in كفر حارس sich befinde. Ebenso sind hier die Propheten الفضل (besser wohl المفضل Yâkût übereinstimmend mit Guérin Samar. I, 461) in einem steinernen Grab und المنصور (Guérin a. a. O.) in einer alten zerstörten Moschee bestattet. Es findet sich ein grosser mit Steinen erbauter Teich. Man übernachtet in جمّاعين; in der Nähe ist ein weit sichtbares Grab der Kinder Jakobs. An diesem Orte hatten des Verfassers Vorfahren, die بنو قدامة, gewohnt, waren aber nach der fränkischen Eroberung mit den Gelehrten und Frommen Jerusalems nach Damaskus ausgewandert und hatten sich in الصالحية am Ḳâsiyûn angesiedelt. Einer derselben, Abu 'Umar ibn Ḳudâma, hatte dort eine bekannte Moschee und Madrasa erbaut.

Am Montag 10. April kommen sie über das Dorf مَرْدى, die عقبة اللّبّن, wo unterhalb ein Khân mit Teich und gutem Wasser ist, vorbei am Grabe des Abdalrahmân ibn 'Aus (die Map of w. P. hat hier *Abu el-'Auf* auf hohem Berge, offenbar dasselbe), dann über das Dorf سنجل nach بيرود, wo sie in einem Gemeindegasthaus منزل übernachten. Der nächste Tag führt über البيرة, die Höhe dahinter, von der aus man Jerusalem erblickt, an der Madrusa الجرّاحية vorbei in die Stadt, wo Abdalghânî sein Quartier in der von Ḳâitbây gegründeten, unmittelbar an das Ḥaram anstossenden und über der Hanbaliten-Moschee gelegenen Madrasa السلطانية nimmt. (Ueber diese vgl. 'Ulaimî 659, den des Verfassers Beschreibung ergänzt und modificirt.)

Der Verfasser bringt 17 Tage in Jerusalem zu, täglich beschäftigt, alle dem Muslim interessanten Localitäten (von christlichen nimmt er keine Notiz) und Klöster und eine grosse Anzahl frommer und gelehrter Leute aufzusuchen oder ihren Einladungen zu folgen und mit ihnen Unterhaltungen theils gelehrten, theils ṣûfischen Inhalts zu pflegen. Ein mehrfach berührtes Thema, das den erleuchteten Köpfen grosse Schwierigkeit macht, ist die Geschichte Pharao's. Bei allen einzelnen Oertlichkeiten und deren Geschichte bezieht er sich namentlich auf 'Ulaimî und theilt lange Stellen aus ihm mit. Desshalb ist hier nicht viel Neues enthalten, etwa Kleinigkeiten in Beziehung auf die augenblicklichen Zustände einzelner Heiligthümer, und ein blosser Auszug des Tagebuchs (Jerusalem nimmt allein 200 Blätter der Handschrift ein) würde ermüdend sein. Es sollen daher nur ein paar Notizen, die bemerkenswerth erscheinen, ausgezogen werden.

Das ganze Ḥaram mit Schuhen zu betreten ist verboten. Man legte daher im Winter eine Bretterreihe تخت طويل من الخشب von der Treppe im Westen bis zum Thor der Ṣakhrakuppel. — Für die Aechtheit der Fussspur Muḥammad's hat er das auch anderswo übliche Argument: „Was denkst du bei der Menge der Gelehrten und Frommen, der Grossen und der Kleinen, der Männer und der Frauen, wenn sie alle dir sagen, dass dies die Fussspur des Propheten ist, und wenn du jeden einzelnen von ihnen fragen würdest, so würde er dir das antworten, bis auf die kleinen Kinder." (Aehnlich Ibn Baṭûṭa I, 117). — Der Platz des Ḥaram ist mit Feigen- und Zürgelbäumen (ميس vgl. M. J. MÜLLER Beitr. z. Gesch. der westlichen Araber S. 63) und mit uralten Oelbäumen aus byzantinischer Zeit besetzt. — Die

Sulvân-Quelle, zu der man auf ungefähr zwanzig Stufen hinabsteigt, hat süsses wohlschmeckendes Wasser; darüber (oder: oberhalb فوق) ist eine kleine Moschee, umher schöne Gärten der Sulvâner. Das Wasser soll, des gleichen Geschmacks wegen, von einem Bad im sûk al-ḳaṭṭanîn oder, wie dies anderswo heisst, von dem حمام الشفا, zu dem es unter dem Ḥaram her kommt, herabfliessen. — Auf dem Oelberg in einer زاوية, in die Stufen hinabführen, ist das Grab der ربيعة العدوية (so falsch für رابعة), + 135 oder 185. So 'Ulaimî 208, der Ibn Khall. n. 230 p. 263 Sl. ausschreibt. Harawi aber sage, es sei in Baṣra. Dies ist das Pelagia-Grab. — Den grossen Johannisbrotbaum, von dem 'Ulaimî 411 spricht, fand der Reisende vom Wind umgestürzt noch liegen: er war auf einer Estrade مصطبة gepflanzt, und um ihn als Umgebung ein Gebäude. — Eine besondere Beschreibung, die einzige dieser Art, wird der Einrichtung des Maulavi-Klosters التكية المولوية gewidmet. Man steigt auf Treppen in das erste Stockwerk, das eine weite und hohe Terrasse (so mag hier ساحة übersetzt werden; gemeint sind die flachen Dächer, welche nach Jerusalemer Bauart neben einander, aber auf ungleicher Höhe über den verschiedenen Partien eines Bauwerks liegen), auf einer zweiten Treppe zu einer kleineren Terrasse und dann auf einer dritten, „fast waren wir zum Himmel hinaufgestiegen", in eine noch kleinere, alles von gewaltigen Steinen gebaut und gewölbt. Sie treten ein in einen weiten, mit schönen Steinplatten رخوف getäfelten, mit Arcaden رواقات und Sopha سدة versehenen Divân (wohl Kuppelzimmer nach dortiger Weise) mit einem kleinen Teich, in dem fortwährend Wasser sprudelt, mit Steingewölben und Fenstern شبابيك, die eine weite Aussicht über das Land bieten (vgl. TOBLER Topogr. I. 608), und werden hier vom Shaikh und den Brüdern empfangen. — Besondere Erwähnung findet das Rosenwasser von Jerusalem.

Zwei Ausflüge machte der Verfasser von der Stadt aus. Am 17. und 18. April pilgerte er mit vielen Freunden und einer Schaar Spahi سباهية auf anstrengendem Wege zum Mosesgrab الكثيب الاحمر, dem „rothen Hügel". Das Heiligthum ist von einem aus Kalk und grauem Stein errichteten Bauwerk umgeben und der vorauseilende Khâdim hatte es ihnen aufgeschlossen. Innerhalb der Grab-ḳubba zeigen sich wunderbare Erscheinungen.

man sieht Figuren sich bewegen, die die auf- und absteigenden Engel sein sollen. Diese Erscheinungen zeigten sich erst seit der Zeit des Bibars nach 660 (der nämlich die Kuppel hatte erbauen lassen). Sie erblickt nur, wer keine grossen Sünden hat; andere werden durch Sturm und Staub bekehrt. Auch schon ʿUlaimi 93 spricht davon. Dass etwas Thatsächliches zu Grund liegt, ist unzweifelhaft. VANSLEB (auf den schon SAUVAIRE zu ʿUlaimi p. 26 verwiesen hat) Nouv. Relat. p. 158 und SICARD in Paulus Sammlung V, 47. 50 berichten als Augenzeugen ganz Aehnliches über etwa durch Lichtreflexe hervorgerufene Schattenbilder in einer oder vielmehr zwei koptischen Kirchen in Aegypten und wir wissen ja aus neueren und neuesten Vorkommnissen in unserer Nähe, dass, wenn einer einmal die Mutter Gottes auf dem Pflaumenbaum gesehen hat, sofort auch alle Uebrigen sie sehen. Ueber die Bewahrheitung des Wunders hat يوسف بن محمد ابن ابى اللطف eine risâla geschrieben. Unser gelehrter und gläubiger Muslim kommt nun in die Verlegenheit, dass dieser auf einem Ausspruch Muḥammads beruhende الكثيب الاحمر (Bukhâri II, 359, 1 Krehl. Taʿlabî Prophetengesch. p. 266 Kâh.[1]) auch bei dem مسجد القدم etwas südlich von Damaskus (Ibn Baṭ. I, 227) gelegen habe (dafür wird u. A. Ibn Ǵubair p. 284 angeführt; die von diesem genannten غويلية und غلية seien zwei Dörfer, die سبينة und سبينات heissen) und die Aechtheit dieses andern Mosesgrabes in zwei Schriften: تحفة الحبيب فيما ورد فى الكثيب von Muḥammad ibn Ṭûlûn (WÜSTENFELD Geschichtsch. n. 522) und تبيين الامر القديم المروى فى تعيين قبر الكليم von برهان الدين ابراهيم بن عبد الرحمن ابن (sic) ابراهيم بن ضيا بن سبلح الغزالى الشافعى, ferner von Ibn ʿAsâkir und anderen aus Traditionen vertheidigt sei, denen er sich nicht entziehen kann. Er hilft sich, indem er meint, auch sonst seien ja Leichname in andere Gräber übertragen worden, wie der Josephs, und die Engelserscheinungen bewiesen für die Aechtheit auch dieses Grabes. — Es finden sich hier Steine, die, wie er selbst gesehen, wie trocknes Holz brennen. Abends ersteigt er die Höhen, von denen das todte Meer sichtbar ist, über das er Stellen aus verschiedenen Büchern,

---

1) Da hiernach das Grab „zur Seite des Weges unter (oder bei) dem rothen Hügel“ gelegen haben soll, so kann sicher nicht die judäische Oertlichkeit gemeint gewesen sein.

namentlich aus Masʿûdi (I, 96, wo er كفولى وفرعون und die Bulaker Ausgabe كفولى وقرعون liest [1]) und meint, dies möchten in alter Zeit wohl zwei Dörfer von Bâniâs und der Ḥûla, die jetzt بحيرة قدس heisse, gewesen sein) und aus dem ما لا يسع über den Asphalt excerpirt.

Nachdem sie dort übernachtet, kehren sie zurück über das قبر الراعى (die Map: *kasan al-râʿai*), ein grosses und verehrtes Grab, das aber kein Gebäude hat, sondern einen Umkreis von Steinen (jetzt ist eine Capelle dort GUERIN Sam. I, 20), und von einigen für das Grab Moses' gehalten wird, und über العيزارية, wo der Prophet العيزار Eleazar (vgl. ʿUlaimi, den der Verf. auch citirt, 423) in einer Moschee verehrt wird, zu der fünf Stufen hinabführen.

Sehr ausführlich beschreibt der Verf. den zweiten Ausflug vom 20. bis 22. April nach Hebron und giebt viele Auszüge aus ʿUlaimi und Haravi, z. B. die Stelle des letzteren über das Eindringen in die Grabhöhle, die schon SCHEFER Nassiri Khosrau 102 und Archives de l'Or. Lat. I, 607 übersetzt hat und die aus Yâkût II, 468 und Ḳazvînî II, 125 bekannt war. Der Weg führt am Grab des ابو ثور vorbei: das in Ruinen liegende Dorf heisst دير مار قوس (so ʿUlaimi 410 und 488, bei SAUVAIRE كفبوس; TOBLER denkt richtig an Procopius); dann am Grab der Rahel und dem makâm des الخضر ابى العباس vorüber. Die Quelle von حلحول, an der früher ein Gebäude gewesen zu sein scheine, bleibt zur Linken, die Quelle der Sara عين سارة zur Rechten, ehe man حبرون erreicht. Von dem Minaret und dem Kloster Ali des Plärrers البكاء an gut gebauten Häusern emporsteigend findet man rechts einen Wasserteich, links eine Treppe von mehr als zwanzig Stufen. Oben zu deren Rechten ist der Eingang zu der Küche, in welcher das für die bei der Moschee zu geistlichen Zwecken sich Aufhaltenden المجاورون bestimmte Mahl Abrahams

1) Sein Text stimmt näher zu der Bulaker Ausgabe, z. B. I, 98, 3, wo beide عيفيها gegen علتيها der Pariser haben. Die Stelle der Reise über das todte Meer hat Hr. SCHEFER Nassiri Khosrau p. 57 vollständig übersetzt, aber wenn er den Abdalghânî von seinem Werke اخبار الزمان sprechen lässt, übersehen, dass nicht jener, sondern Masʿûdi hier redet.

سماط الخليل, in einem Weizenbrei دشيشة bestehend, bereitet und nach dem Abendgebet unter Rührung einer Trommelmusik vertheilt wird.

Die Beschreibungen muslimischer Augenzeugen über das von Wenigen und flüchtig betretene Ḥaram haben noch immer ein Interesse. Zu der von QUATREMÈRE veröffentlichten ʿUlaimî's (dieser ist der Ungenannte bei ROSEN) sind noch die kurzen Ibn Baṭûṭa's I, 115 und Nâṣiri Khusrau's p. 100 hinzugekommen, und ROSEN's Plan und Beschreibung Ztschr. f. Erdkunde 1863. N. F. XIV, 369 ff., sowie PIEROTTI's Plan (der neuestens in seinem La Bible et la Palestine au XIX. siècle. Nîmes 1882 wiederholt ist) haben diese wenig anschaulichen Schilderungen erst verständlich gemacht. So mag auch die ʿAbdalghânî's mitgetheilt werden.

Gerade von der Treppe aus ist die Eingangsthür, welche in eine gewölbte und mit Platten belegte Galerie (ساحة, so etwa hier in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks zu geben) führt; rechts von dieser ist ein Gitter شعرية (cod. شعيرة) ganz von Kupfer, hinter dem sich eine dem Publicum nicht zugängliche, weite, gewölbte und auf Säulen ruhende Galerie ساحة befindet, die الجاولية, eine von Ǵâvalî 720 (1320) gebaute Moschee (vgl. auch Makr. Khiṭ. II, 398, 35). Zur Linken des in das grosse Thor Eingetretenen ist ein Thor, das zu der Hauptmoschee جامع führt, in deren Mitte Abrahams Kenotaph تربة in einem eignen Raume بيت مستقل und die Kenotaphe seiner Kinder sind. Sie selbst liegen in einer Höhle unter diesen Verehrungsstätten مقامات begraben. Die Reisenden beginnen die Pilgerrunde nach der Verbeugungsceremonie vor dem Miḥrâb mit dem Grabe Abrahams, dessen verschlossenes Thor sich ihnen öffnet, und sehen vor dem Gitter stehend die Grabstätte, dann die der Sara, dann die des Isaak, wo sie auf der Schwelle der Thür stehen bleiben, ebenso wie bei der der Rebecca. Dann gehen sie über den offnen Hof الصحن المشكوف zum Grabe Jakobs und dem ihm gegenüberliegenden seiner Frau, wieder auf den Hof und zu der westlichen (d. h. südwestlichen, der Miḥrâb wird als Süden betrachtet) Halle رواق durch eine Thür zum Grab Josephs des Sohns Jakobs, zurück in die Moschee und zum Mundloch der Höhle فم الغار, das an die Wallfahrtsstätte مزار Abrahams anstösst, zwischen dieser und der Isaaks [1]). Ueber ihm ist eine gewölbte Kuppel mit vier Säulen

1) Bei den Berichten über das Innere der Höhle wird namentlich durch den bestimmtesten, den des Ibn Baṭûṭa, klar, dass eine zu seiner Zeit schon

und Tag und Nacht sind Lampen قناديل angezündet. Nachdem sie im Hof aus der Küche bewirthet sind, gehen sie zum Eintrittsthor hinaus, ziehen ihre bei dem Pförtner zurückgelassenen Schuhe an und steigen die Treppe hinab zum Wallfahrtsort Josephs des Zimmermanns النجار, sodann zur Wallfahrtsstätte Josephs an ihrem ursprünglichen Ort في مزاره الاصلى, unterhalb des oben erwähnten. Es verhält sich damit wie mit den beiden Gräbern ضريح des Ibn alʿarabi in der Moschee von Ṣâliḥiyya bei Damaskus, über die der Verf. eine risâla السرّ المختبى في ضريح ابن العربى geschrieben (n. 29 bei FLÜGEL a. a. O.).

Von der bekannten Urkunde Muḥammad's zu Gunsten des Tamim al-dâri (ʿUlaimi 429) bringt der Verf. zwei andere etwas abweichende Recensionen bei, eine mit den Unterschriften ʿAbbâs ibn Abdalmuṭṭalib, Gahm ibn Ḳais und Sharaḥbîl ibn Hasana, die andere mit denen des Abubekr, ʿUmar, ʿOthmân, Alî, Muâviya, so wie eine von Abubekr an Abû ʿUbaida gerichtete.

Am 21. April wallfahrtet die Gesellschaft mit vieler Begleitung über Wüsten und hohe Berge zum مسجد اليقين, genannt weil Lot beim Anblick der Zerstörung gesagt habe ايقنت ان وعد الله حق, und sieht die Fusspur Abrahams in einer Moschee. Dort war (früher?) das Dorf بنعيم (sic; so schreibe auch Haravi). Dann kommt sie zur Höhle der Töchter Lots und über كفر البريكى, welches Haravi كفر البريّك schreibe und das jetzt قرية بنى نُعَيم heisse, wo das Grab Lots ist. Es war Absicht in سعير das Grab Esau's العيص aufzusuchen, aber um das Freitagsgebet in Hebron nicht zu versäumen, war Umkehr im Angesicht des Ortes geboten.

In Hebron reiten sie noch zur مغارة الاربعين hinauf, vorbei an einem sehr grossen Baum (wohl SCHUBERT's Pistazie bei RITTER XVI, 213), um die eine Steinbank und unter der eine Quelle ist, zu welcher man auf Stufen hinabsteigt. Die Höhle öffnet sich in eine Moschee und soll mit der Höhle Abrahams zusammenhängen. (Vgl. ROSEN ZDMG. 1858 XII, 479, 480, der vom دير الاربعين spricht.)

---

vermauerte Thür bei dem Minbar in der Nähe der Kibla oben in der Moschee zu einer Treppe führte, durch die man in die Höhle hinabstieg. Diese meinten die Tempeldiener (nicht nothwendig Eunuchen) bei ʿUlaimi, sie hielten nicht etwa, wie ROSEN erklärt, die Treppe für einen Minbar.

Am Sonnabend 22. April kehren sie von Hebron zurück. Sie besuchen die Grabstätte des Jonas bei dem Dorfe حلحول, das sie leer finden: die Bewohner leben im Sommer unter härenen Zelten und im Winter gehen sie in das Ghor. An den drei Teichen der Wasserleitung (die Stelle ist übersetzt von SCHEFER zu Nassiri Khosrau p. 83) vorbei kommen sie nach Bethlehem und verehren die Geburtsstätte Jesu und die Moschee, die ʿUmar gebaut haben soll. Die Einwohner, zur Hälfte Muslimen, zur Hälfte Christen machen Rosenkränze aus Oelbaumholz, die sie am Weg anbieten und von denen auch der Verf. kauft. In dem Wallfahrtsort مزار des Abu Ṭaur ist Niemand. In Jerusalem steigen sie in ihrem früheren Quartier ab.

Vom 22. bis 28. April nehmen sie weitere geistliche Sehenswürdigkeiten in Augenschein und machen Abschiedsbesuche. Der Verf. schreibt, was unsern ehemaligen Stammbüchern entspricht, den Bekannten Igâzen oder auf ihre Igâzen Verse und anderes, zum Theil ṣufischen Inhalts (في طريق الشاذلية, في طريق الخلوتية, في طريق القادرية). Am Sonnabend 29. April treten sie ihre Rückreise an auf demselben Wege, auf dem sie gekommen, über البيرة, سنجل, wo im Zelt übernachtet wird, nach Nâbulus. Hier bleiben sie vom 31. April bis zum 2. Mai.

An Moscheen werden erwähnt جامع النصر (ROSEN Nâbulus ZDMG. 1860 XIV, 635), worin unter einer steinernen Estrade مصطبة die Gräber der Märtyrer sein sollen; مسجد الخضراء (nicht, wie bei ROSEN 623 durch الشجرة, sondern durch الروضة erklärt), eine alte steinerne Moschee mit reich bewässertem Garten, mit einer Höhle, darin die Söhne Jakobs sind; die Moschee, die früher Jakobs Haus war, alt, mit zerstörten Mauern und Stützen أركان, in einem Garten südlich von einem grossen viereckigen Teich, mit Hausteinen gewölbt, worin angeblich die Mutter der Söhne Jakobs gewesen sei; الجامع الصغير und الجامع الساطون (die letzten nicht bei ROSEN). Von Andachtsorten wird die زاوية القدم erwähnt, in der dieser begraben sein soll; hier sind Canäle zur Gartenbewässerung, die von راس العين, das auch عين الرصاص heisst (wohl derselbe Name, der bei ROSEN 637 *ain el-muraṣraṣa* lautet), herkommen. Die schönen, Privatpersonen gehörigen Paläste werden erwähnt.

Am 3. Mai werden sie bis zu der Quelle بئر الحسيم begleitet und übernachten in قبطليّة: der nächste Tag bringt sie nach Ǵinin, wo sie zwei Tage verweilen und ein nahegelegenes (sonst nicht erwähntes) Dorf مغرا السعدة besuchen. Am 6. Mai reisen sie bis عين التجار, wo sie diesmal innerhalb des Khâns Quartier nehmen; umher herrschte Unsicherheit, die Stiftung war verwüstet und wenig zu haben. Am 7. kommen sie über المنية, wo diesmal rothblühende Oleander am See sind, und über die Josephscisterne zur Jakobsbrücke, wo sie in dem von Menschen leeren, von Thieren vollen Khân eine Flohnacht ليلة برغوثية in unerquicklichstem Schlaf zubringen. Der Missmuth des Verfassers äussert sich in einem Gedicht, in welchem er die zehn Leiden dieses Aufenthaltes beschreibt. Am 8. Mai ersteigen sie die lange Chaussee جسر bald gehend, bald reitend, um über die auf dem Weg aufgeschichteten Steine zu kommen, dann passiren sie den langen und breiten Wald, der voll von Räubern ist. Sie kommen zu einem Araberstamm, der unter härenen Zelten wohnt, dann nach Ḳunaiṭira, am 9. Mai nach سعسع und am 10. Mai, dem letzten der Reise, nach Damaskus. Der Verf. feiert seine Rückkehr mit einem Gedicht von 125 Distichen, in denen er die Reise recapitulirt. Die Beschreibung der Reise ward am Mittwoch 5. Dulḥiǵǵa 1101 (8. Sept. 1690) vollendet.

Von Orten, die gelegentlich z. B. als Heimath gewisser Personen erwähnt werden, kommen vor: الرينة nahe bei dem Gebiet von Ṣafad (wohl *reineh*, eine halbe Stunde nördlich von Nazaret GUÉRIN Galil. I, 165), فالوجة bei Ghazza (näher bei Baitǵibrin) und بيتقليد nördlich von Sabastiya; auch ein Dorf داقورة, woher einer من بنى لثالث ist, ohne dass über die Lage dieses Ortes etwas gesagt wäre.

Abulwalid Ibn Ǵanâḥ und die neuhebräische Poesie.

Von

Prof. Dr. W. Bacher.

Abulwalîd giebt im 28. Capitel seiner Grammatik [1]) einen interessanten Bericht über sein Verhältniss zur Dichtkunst. Nachdem er mit gewinnender Offenheit gestanden, dass diese durchaus nicht seine Sache sei und er nicht darauf halte, als Dichter gepriesen zu werden — ebenso offen gesteht er ein anderes Mal seine Incompetenz in talmudischen Dingen [2]) —, kann er doch nicht umhin, seiner poetischen Versuche in der Jugendzeit zu gedenken. Er erzählt, dass gegnerische Eifersucht seine Verse dem Dichter Ibn Chalfon zugeschrieben habe [3]), so dass einer seiner Schüler, als er vor mehreren Toledanern auf den wahren Ursprung jener Verse hinwies, keinen Glauben fand. Doch wandte sich auch Abulwalid in seinen reiferen Jahren von der Uebung der Dichtkunst ab, so bewahrte er ihr dennoch ein lebhaftes Interesse und citirt an mehreren Stellen seines zweitheiligen Hauptwerkes Verse aus neuhebräischen Dichtungen, theils als Zeugen des Sprachgebrauches, theils zur Erörterung von auffallenden in ihnen gebrauchten Ausdrücken und Bildungen. — Von besonderem Interesse sind zunächst die Citate aus der liturgischen Poesie, die er zur Bezeugung von Wortbedeutungen in einigen Artikeln seines Wörterbuches beibringt.

Im Artikel בד bespricht er Hiob 41, 4 und bemerkt über חין, es sei ein Hapax legomenon und bedeute dem Inhalte angemessen „Stärke“ oder dergl.; die Dichter aber hätten das Wort in der Bedeutung „Rede“ (الكلام) angewendet, wonach וחין ערכו soviel

1) Rikma, ed. Goldberg, p. 185 f.

2) S. Derenbourg, Opuscules et traités d'Aboulwalîd, p. IX.

3) ... והגיעה הקנאה בקצת אנשים שכתב נכתבי תהיה נאה בספר ויחס אותה אל אבן כלפי המשורר. Für אבן כלפי ist zu lesen אבן כלפון, und dieser ist identisch mit ר' יצחק בן כלפון המשורר, der Rikma, p. 122 erwähnt ist. Vgl. Grätz, Geschichte der Juden, V, 396 und Derenbourg, a. a. O., p. VII.

sei als ודבר ערבי[1]). Unter den Dichtern sind hier in erster Reihe die Paitanim zu verstehen, bei denen חין — mit התחנן, flehen, in Zusammenhang gesetzt — „Gebet", also auch Rede bedeutet[2]).

Im Art. פענח führt er für פַּעְנֵחַ, Gen. 41, 45, das er als Perfectum nach dem Muster von פַּרְשֵׁז, Hiob 26, 9 erklärt, die Uebersetzung des Targum an (גלין ליה) und knüpft daran die Bemerkung, dass alle Pintdichter (جميع الـ פייטנין) diese Bedeutung „offenbaren" mit dem Worte verbunden hätten, besonders der Ausgezeichnetste unter ihnen Jôsê b. Jôsê, der in einer bekannten und berühmten Dichtung (في كلام مشهور معروف له) folgenden Vers habe:

סדור מרכבה חזה בתעצומות עוז
מפענח (המפענח .V) צפונות ומתועות[3]).

Eine andere Stelle aus einem liturgischen Stücke dieses ältesten der synagogalen Dichter citirt Abulwalîd im Artikel נמר[4]); er bemerkt, dass auf Zephanja 1, 8 (הלובשים מלבוש נכרי) angespielt habe Jôsê b. Jôsê in seinen Worten:

ברוך לנכר לובשי מלבוש לא יאות למולם
ברוך מלך ממליך מלכים ופורק עול ומשבר עולם
ברוך שאמר והיה העולם.

Das zweite Wort in diesem Citate ist wohl לְנַכֵּר zu lesen[5]).

Von den liturgischen Dichtern gilt endlich auch das, was im Art. שנאן gesagt ist[6]), dass dieses Wort (aus Psalm 68, 18) bei

---

1) Kitâb-al-uṣûl, ed. Neubauer, p. 89. Z. 19—23. Im Art. חין, 223, 23 giebt Abulw. nur die erste Erklärung: شدّة مقاومته, die Kraft seines Widerstandes. Ibn Esra, Kimchi und die Neueren identificiren חין mit חֵן.

2) S. Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters, p. 392. Zunz zählt daselbst חין zu den Neubildungen des poetanischen Hebraismus, während es, wie aus Abulwalîd ersichtlich, Herübernahme des biblischen Wortes in der supponirten Bedeutung ist.

3) Kitâb-al-uṣûl, 595 f. — Hiernach ist zu ergänzen, was Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 28 (vgl. Die syn. Poesie des Mitt., S. 429) nach einer späteren Quelle von diesem Verse anführt: חזה בתעצומות המפענח צפונות. — David Kimchi im Wurzelwörterbuche, s. v. פענח, citirt nach Abulwalîd die Worte des פייט: המפענח צפונות מתועות. Ueber die Verwendung und die Conjugation dieses Wortes bei den liturgischen Dichtern s. Zunz an der zuletzt angeführten Stelle.

4) K. al-uṣûl 436, 1—5; die Stelle fehlt in der Oxforder Handschrift, sowie in der hebr. Uebersetzung.

5) Ueber לְ, בּ und כּ vor dem Verbum finitum s. Zunz, Die syn. P. d. M., 380 f.

6) K. al-uṣûl 754, 4 f.: قد كثر استعمال الشعراء لهذه اللفظة في الملائكة فيسمّونهم שנאנים. Vgl. Kimchi s. v.: וכנו במלה הזאת

den Dichtern sehr oft auf die Engel angewendet werde, welche sie שנאנים nennen. — Von einem anderen, in der h. Schrift ebenfalls nur im Singular gebrauchten Worte, von טַל, Thau, bemerkt er [1]), dass die Dichter dazu die Mehrzahl טללים gebrauchen, ohne darauf hinzuweisen, dass diese Pluralform im talmudischen Neuhebräisch bezeugt ist [2]).

Häufiger sind die Citate Abulwalîd's aus der nicht-liturgischen Poesie. — Im Art. גזז rechtfertigt er Ḥajjûǵ, der unter dieser Wurzel dem Niphal נָגֹז (Nahum 1, 12) nicht die gewöhnliche Bedeutung von גזז scheeren, abschneiden zugeschrieben hatte, mit der Annahme, dass er jenes Wort in der Bedeutung vorübergehen (جاز) genommen, wie der Dichter (الساجع) es anwendet, wenn er sagt (גז gleichbedeutend mit עבר gebrauchend):

אכתב בלב דגו כל אשר עלי גז [3])

Im Art. גלב citirt er einen Vers, in dem ein Dichter gewisse Leute verspottet hatte (قول الشاعر يهجو قوما) und dabei das Verbum zu dem in der h. Schrift (Ezech. 5, 1) nur als Nomen vorkommenden גַּלָּב anwendete:

ובשפתות בְּעֵץ האגוז צבועות   ומזקנים מְגֻלָּחות גלובות [4])

Im Art. חרז erwähnt er, dass nach dem biblischen חרוזים, an Schnüre gereihte Edelsteine (Hoh. 1, 10), die Reime von den Dichtern חרוזים genannt wurden, weil sich die Reimzeilen nach bestimmten Buchstaben aneinanderreihen [5]).

Den Art. נחץ leitet er mit der Bemerkung ein, dass die Dichter dies Wort, nach 1 Sam. 21, 9, in allen Formen der Verbalflexion anwenden und נ als ersten Radical betrachten [6]).

Die drei Anfangsverse eines Gedichtes citirt er im Art. עגנ, zu welcher Wurzel תֵּעָגֵנָה Ruth 1, 13 gehöre, wie auch Ḥajjûǵ an-

---

לקרוא המלאכים בזה הלשון שנאנים; nach נהגו ist wohl zu ergänzen המשוררים oder הפייטנים. Abulwalîd hätte das Targum zu 68, 18 citiren können, welches שנאן mit אנגליא Engel übersetzt; indessen citirt er das Targum zu den Hagiographen niemals. Auch Saadja erklärt das Wort mit der Bed. Engel, s. Beiträge von Ewald und Dukes I, 51.

1) K. al-uṣûl. 263, 21.

2) S. Levy, Neuh. und Chald. Wörterbuch, II, 158 f.

3) Kitâb-al-uṣûl 130, 31 ff.

4) Ib. 130, 9 ff.

5) Ib. 247, 19 f.: ومن هذا سمّت الشعراء القوافى חרוזים لانتظامها على حروف ما. Kimchi am Schluss des Art. חרז: ומזה קראו לקצות בתי השירים שהם דומים זה לזה בתכלית בשלש אותיות או בשתים חרוזים. Vgl. Steinschneider, Jewish Literature, S. 335.

6) Ib. 426, 6 ff.

genommen hatte. Der citirte Dichter hatte das Verbum in der Bedeutung „warten" verwendet:

פְּאַת צפון וְגם תימן אֲצַוֶּה   שְׁלוֹמִי לָךְ וְאַחוֹתִי תְּחַוֶּה
אֲצַוְּהֶן (אצו אותם .V) וְגם אבכה אֱלֵיהֶן   וְאֶצְעֲקָה וְעָדֵיהֶן אֲקַוֶּה
יְשִׁיבוּנִי שְׁלוֹם אחי וְרֵעִי   ותוריהו בְּתוֹךְ לבי (בתוכן לי .V) ישוה

Dazu bemerkt er, dass unter פאת צ׳ וגם ת׳ die Winde dieser Himmelsgegenden zu verstehen sind [1]).

Zum Verbum פצל (Gen. 30, 37 f.) citirt er die Verse zweier Dichter [2]), zuerst die spottende Beschreibung eines spärlichen Bartes:

וְאִם תרצה רְאוֹת רזיין וְקָנוֹ   רְאֵה עֵנֶק אֲשֶׁר רֵעוּ כְּשָׁבִים
רְאֵה עֵנָף אֲשֶׁר היה נְטוּשָׁה   בְּרֹב עלים פְּצָלוּהוּ חֲגָבִים

Und dann:

אל תמקום ללקוט חבצלת מפוצלת
ונער ובער הוחי ושליחי ופרחוחי

Das Wort ופרחותי in dem letzteren Verse gehört zu פרחח (Hiob 30, 12), welches Saadja mit „Dorn" übersetzt [3]), und welches, wie Kimchi mittheilt, nach Manchen aus פרח und חוח (חח) zusammengesetzt sei [4]). Nach Abulwalîd jedoch gehört פרחח zu אפרחים und bedeutet die Leute, die ohne Stamm und ohne Vergangenheit sind und die eben erst anfangen, genannt zu werden. Zu dieser Bedeutung citirt er die spottenden Worte des Dichters (السّاجع حيث يقول يهجو قوما . .):

מה לבני פרחח   לעוד נזם וחח   ולמו לא יאות [5])

Dieser Dichter ist kein Anderer als Menachem b. Sarûḳ, in dessen Namen diesen Vers Salomon Parchon citirt [6]), sowie

1) Ib. 502, 12 ff.
2) Ib. 579, 9 ff.
3) S. Beiträge von Ewald und Dukes, S. 107. Das nach Ewald „unbekannte" Wort عبرش, von Saadja selbst als نوع من الشوك erklärt, ist durch Verschreibung aus عكّرش entstanden (עברש aus עכרש). Abulwalîd (Art. פרח 586, 13 f.) citirt auch die Erklärung Saadja's, folgenderweise: وقد فسّر فيه العكرش وهو نبات يشبه الثيل.
4) Wörterbuch, Art. פרח: ויש אומרים כי פרחח שם מורכב ומשפטו פרח חח והוא רמז בו לבני אדם הנקלים והנבזים, ודמה אותם לפרח החוח והקוץ שאין בו ממש.
5) K. al-uṣûl 586, 10 f. Neubauer druckt unrichtig לענר für לעוד.
6) Machbereth, ed. Stern, Art. פרח: ונחסם בן סרוק באמרו מה לבני פרחח לעוד נז׳ וחח.

noch vor Abulwalîd, aber ohne Menachem zu nennen, Ḥajjûǵ den Vers anführt[1], um die Form לְצוּד statt לְצָדוּת zu rügen[2].

Am Schluss des Artikels צָדָה rügt Abulwalîd den Dichter, der fehlerhaft diese Wurzel in der Bedeutung von צד, fangen, gebraucht hatte, in dem Verse[3]:

בְּאָמְרוֹ כִּי רָדָה בְּיוֹסֵד הָא הֲדָה   וְכַצִּפּוֹר צָדָה חֲכַם הַשְּׁנְעָרִים

Der Verfasser dieses Verses ist Dûnasch b. Labrâṭ und der Vers ist der 100. in dem der Kritik gegen Menachem zu Grunde liegenden Gedichte[4].

Im Capitel von den Nominalformen[5] zählt Abulwalîd zum Muster פְּלַלְפֵּל auch das in zwei Wörtern geschriebene, aber nur ein Wort bildende פְּקַח קוֹחַ, Jes. 61, 1. Daher ist es ein Fehler, bemerkt er hinzu, wenn ein Dichter folgendes sagt:

יַעַן לְכָל דּוֹרֵשׁ הָיָה נֵר וְנִבְרַשׁ בְּאֵר וַיִּפְרֹשׂ וַיִּפְקַח קוֹחִי [6]

Wo Abulwalîd nur einigermassen den Dichter, der einen ungewöhnlichen oder unrichtig scheinenden Ausdruck gebraucht, rechtfertigen kann, thut er es, mit Hinweis auf den Zwang des Metrums. Er bemerkt im 4. Capitel seiner Grammatik[7], dass die Dichter von מִבְּבוּר das ב wegzulassen pflegen, wie dies ein Dichter im folgenden Verse gethan habe[8]:

---

1) In der Einleitung zur Schrift über die schwachlautigen Verba.

2) Auch Abulwalîd rügt: لْا انّه لحن فى قوله לצוד مكان לצדות.
Auch hier steht irrthümlich לְצַבֵּר für לְצוּד.

3) K. al-uṣûl 600, 1 ff.

4) S. תשובות דונש ס׳ (Criticae vocum recensiones), ed. Filipowski, S. 3 und 22 f. Für הָדָה steht dort יָדָה, für כִּיסוֹד : בְּיוֹסֵד. Die Lesung bei Abulwalîd ist die richtige, da כִּיסוֹד nicht ins Metrum passt, auch רָדָה einen leichteren Sinn giebt. Dûnasch sagt: dass Menachem behauptete, er (Saadja) hätte — unrichtig — הָדָה (Jes. 11, 8) in die Abtheilung ה (יסוד eine Form wie מִגְּבּר) — seines Wörterbuches — gezwängt, und so wie einen Vogel zu fangen meinte den Weisen der Babylonier. — Vielleicht ist Abulwalîd's Rüge ungerecht, da צָדָה auch in der Bedeutung nachstellen hier einen guten Sinn giebt.

5) Rikma, S. 66.

6) Menachem b. Sarûk, Machb. 154 b, spricht schon die Ansicht aus, dass פקח קוח möglicherweise ein Wort sei; doch giebt er in erster Reihe קוֹח als besonderes Wort, ähnlich an Bedeutung wie לָקַח. Dieselbe Ansicht, die auch Raschi z. St. adoptirt, citirt David Kimchi z. St. und im Wb. s. v. פקח im Namen seines Vaters.

7) Rikma, S. 9.

8) Es ist Dûnasch, und der Vers ist der zweite des Entgegnungsgedichtes gegen Menachem; s. ed. Filipowski, S. 1, wo das dritte Glied des Verses fehlerhaft gegeben ist: עֲבוּר וְלֹא תוּקַשׁ. Jedoch muss für תְּנַקֵּשׁ wirklich תְּנַקֵּשׁ

ויצדק בקש ואל תהיה נקש   עבור לא תנקש בלבות תמורים

Einige Grammatiker hätten den Dichter ob dieser Licenz gerügt, jedoch mit Unrecht. „Es ist nicht tadelnswerth, wenn man durch die Nöthigung des Verses ein Wort auf seine ursprüngliche Form zurückführt: dies thun auch die Dichter einer anderen Sprache". Genauer spricht er sich hierüber im Art. עבר des Wörterbuches aus[1]: „Die Dichter erlauben sich den Gebrauch von עבור ohne ב, was ihnen von den mir vorangegangenen Grammatikern verübelt wurde; ich aber tadele sie nicht dafür, da der Vers Zwang auferlegt[2]), da ferner das ב in בעבור nur ein hinzugetretener Bestandtheil des Wortes ist. Das Hinweglassen des ב ist analog dem des من vor اجل bei den Arabern, die ebensowohl من أجل كذا als اجل كذا sagen"[3]).

Denselben Dichter — Dûnasch b. Labrât — nimmt Abulw. gegen dieselben Grammatiker — die Schüler Menachem's — in Schutz hinsichtlich des Verses[4]):

ואל תתאו חמד זמן ארוך נשמר   ורוחו לא נשר כשקם בשמרים

Zu der Verbindung des כְּ mit dem Verbum finitum habe den Dichter der Verszwang gebracht; jedoch fand er in der heiligen Schrift die ähnlichen Verbindungen: לְבָרָם Koh. 3, 18 und בהכין II Chr. 1, 4. Man muss zwischen Partikel und Zeitwort אשר hinzudenken[5]).

Aus einem anderen, sonst unbekannten, Gedichte Dûnasch's ist der Vers:

עדי נעל רגלי ומכנסי שרדי

gesetzt worden; auch die Schüler Menachems (s. Anm. 3) citiren עבור לא תנקש. Im Literaturblatte des Orients, Jahrg. 1843, S. 226 steht für בלבות gegen Sinn und Metrum אל בריים.

1) Kitâb ul-uṣûl, 500, 20 ff.

2) لأنّ الشعر موضع ضرورة.

3) Die Grammatiker, gegen welche Abulw. sich wendet, sind die Schüler Menachems in ihrer Antwort auf die Angriffe Dûnasch's gegen M. S. Liber Responsionum, ed. Stern, p. 49. — Vgl. auch mein Abr. Ibn Esra als Grammatiker, S. 22, Anm. 93.

4) Es ist der 5. Vers des Gedichtes gegen Menachem. In beiden in Anm. 8 vor. S. citirten Ausgaben ist für das gerügte כְּשָׁקַם, wahrscheinlich in Folge der Rüge, durch einen Späteren מְשׁוּקָם gesetzt. Ebenso liest man in Menachems Machbereth, Art. אחד (21a), anstatt des von Ḥajjûġ getadelten בשרים צִירוֹתַי, das richtige בשרים יצירותי.

5) Rikma, p. 11; kürzer dasselbe p. 31, bei Gelegenheit von בהשמה, Lev. 26, 43. Die Kritik der Schüler M.'s s. a. a. O. p. 49. Vgl. Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 142 und oben, S. 402, Anm. 5.

Denselben hatten die Schüler Menachems in ihrer Schrift gegen D. wegen des St. constructus נְבַל, statt נִבְלֵ, beanstandet [1]. Abulwalîd vertheidigt an zwei Stellen seiner Grammatik [2] diese Form: an der ersteren kurz mit der Bemerkung, dass der Dichter, vom Metrum gedrängt, auch anomale Formen der h. Schrift, die sonst nicht als Muster gelten dürfen, nachahmen dürfe. Für נְבַל könne er רְחַב, Prov. 21, 4 von רַחַב Hiob 36, 16, und חֲזַק II Kön. 12, 9 von חָזָק anführen. An der anderen Stelle führt er dieselben Argumente eingehender aus und weist auch darauf hin, dass sich Dûnasch mit קְצִיר Jes. 23, 3 nicht vertheidigen könne [3], da auch dessen st. abs. קָצִיר laute. Er schliesst: „Wenn nun Jemand einwendet, warum diese Art der Bildung des St. constr. nicht überhaupt, sondern nur den Dichtern beim Verszwange gestattet sei, so antworten wir ihm, dass die erwähnten Beispiele nur Anomalien seien und nicht den Sprachgebrauch bezeugen können".

Mit dem Verszwang entschuldigt Abulwalîd, ohne auf ein biblisches Beispiel verweisen zu können, dass ein Dichter gegen die ausnahmslose Regel für יְעָרִים sagte וִיעָרִים, in den Versen [4]:

בְּאַחוֹתְכֶם חֲדוּתָם חֲבֵרִי   עֲמוּד רֶגֶל נְשָׁמוֹת תּוֹךְ פְּגָרִים
וּבֵינוֹתָן וְרֵעוֹתָן אֲחֻזּוֹת   וּמִדְבָּרוֹת וְצִיּוֹת וִיעָרִים

Noch einen anderen Verstoss desselben Verses erwähnt Abulwalîd, aber ohne ihn zu entschuldigen: ובינותן ורעותן stehe unrichtig für ובינותן ובין רעותן. Hätte der Dichter das Unrichtige des Ausdruckes gekannt, so würde er, ohne das Metrum zu schädigen, für וְרֵעוֹתָן gesetzt haben: לְרֵעוֹתָן [5].

Mit dem Reimzwange entschuldigt Abulwalîd die Bezeichnung Mose's, des Propheten, als משה הקרחי in den Versen:

נא פנת יקרתי   ורב נשי פרח המשביעך בתורת משה הקרחי
שאחותי תחשב   ואזן לי תקשב ותשובה תשב משיבת מדותי

Der von den Zeitgenossen des Dichters beanstandete Ausdruck bedeute soviel als „der Mose, der zur Zeit Korachs lebte", ähnlich wie die Araber den Pharao, den Zeitgenossen Mose's als فرعون موسى kennzeichnen. Auch kann man sagen, dass der Dichter mit jenem Epitheton die Verwandtschaft M.'s mit K. bezeichnen wollte: „der Mose, welcher mit Korach denselben Grossvater (Kahath) hatte" [6].

---

1) Liber Responsionum p. 56 f., die Vertheidigung von Jehûdî b. Scheschath, dem Schüler Dûnasch's, (b. (besondere Pagination), p. 24 f.

2) Rikma p. 106 und 126 f.

3) Dies that nämlich Jehûdî b. Scheschath a. a. O.

4) Rikma, p. 119: ונעה המשורר . . . בהראותו יעד יערים אך אין אנחנו מאשימים אותו בעבור רחק המשקל.

5) Rikma, p. 178 f.

6) Rikma, p. 140. S. Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 74, Anm. 17.

Der Reimzwang bewog einen Dichter, wie Abulwalid zur Bekräftigung seiner berühmten Annahme von Wortverwechselungen in der heiligen Schrift anführt [1]), statt des „Haares Absaloms" (s. II Sam. 14, 26) „das Haar Adonija's" zu nennen:

כְּמוֹ יוֹסֵף בְּצוּרָתוֹ וּבְשֵׂעָר אֲדֹנִיָּה

Doch lasse sich hiefür auch der Gebrauch der Araber anführen. Man hatte diesen auffallenden Namentausch durch Annahme eines Schreiberversehens beseitigen wollen, indem es ursprünglich geheissen hätte: ובשער אח אדניה. Doch hat er, so bezeugt Abulwalid, selbst in seiner Jugend den Vers in der ersteren Gestalt vom Dichter gelernt [2]). — Aus dieser letzteren Angabe geht hervor, dass dieser Dichter kein Anderer ist als der Lehrer Abulwalid's, **Isak b. Saul**, von dem er noch andere Verse citirt. — Bei Besprechung der Nominalform קֶטֶל [3]) erklärt Abulw., dass man es dem Dichter nicht wehren könne, den Stat. constructus dieser Gattung der Nennwörter auch nach dem Muster קְטַל zu bilden, weil sich hiefür Beispiele in der heiligen Schrift finden. Dieser Ansicht sei Isak b. Saul gefolgt, als er von קֶרֶב den St. constr. קְרַב bildete, in dem Verse:

קְרַב לִבִּי וְכִלְיוֹתַי [4]) מְהִימִים לְמַשְׁמִיעַי לְרָנֵי הַנְּעִימִים

Als ich dieses Gedicht — erzählt nun Abulwalid — in meiner Jugendzeit vor dem Verfasser las und — wie in den Exemplaren seiner Gedichte allgemein zu lesen war — statt קרב vorlas: סגור, berichtigte er dies und belehrte mich auch darüber, wie so es kam, dass sich jene Aenderung in alle Abschriften einschlich. Ihre Urheber wären Isak b. Chalfon der Dichter und Jehûdâ b. Ḥanîǵâ gewesen, welche gerade bei Jakob Ibn Gau, dem in jenem Gedichte Gepriesenen, anwesend waren, als ihm das Gedicht zukam, und aus Missbilligung der Form קְרַב das Wort סגור dafür setzten. Mit dieser Variante hätte sich das Gedicht dann von Cordova aus verbreitet. Abulwalid erzählt weiter, ihn habe **Isak b. Sahal** aus Telemsân bezeugt, dass Grammatiker in Aegypten den Dichter ob dieses Wortes tadelten und annahmen, er habe יִקְרַב im Psalm 55, 22 für gleichbedeutend mit קֶרֶב genommen und daraus קְרַב gebildet.

Eine andere, aber nicht entschuldigte, grammatische Licenz

---

1) Rikma, p. 179: וזכרתי לך דברי המשורר הנה כדי שיתאמת אצלך דעתנו בשיר הזה. Abulwalid erklärt unmittelbar vorher, dass in I Kön. 2, 28 אבשלום für שלמה stehe.

2) וכן למדנוהו לפניו בימי הבחרות וזה קבלנו ממנו בו.

3) Rikma, p. 122, vgl. Derenbourg, Opuscules, p. VII.

4) So muss für וכלות gelesen werden.

fand Abulwalîd, als er bei dem genannten Meister dessen Gedichte las, in dem Verse [1]):

תְּעִירוּת וְחוּרְשַׁת אֲהָבִים   וְהִלְהָבַת וְחֵשֶׁקַת קְרָבִים

Das ה in תעירות müsse mit Pathach gelesen werden, wie in הַעִירוֹתִיהוּ Jes. 45, 13, החתות, ib. 9, 4.

Ebenso ist es Isak b. Saul, dessen eigene Rechtfertigung eines seiner Verse Abulwalîd als von ihm selbst empfangen tradirt [2]). In dem Verse:

בָּנוֹת עֵינָיו הֱרִיבוּנִי   בְּגַאוּתָם וְרִיבוּנִי

ist das erste Wort Plur. zu בת = בבת (Echa 2, 18), und zwar so gebildet, als ob es von בַּת Tochter käme, wegen des äussern Gleichlautes beider Wörter; die Araber erlauben sich dasselbe. Diese Licenz, meint Abulwalîd, sei noch eher zu entschuldigen, als die von einem andern Dichter für dasselbe Wort angewendete, in dem Verse:

הֲלִנְצַח אֲחִי דוֹאֵג לְחִצֵּי   בְּבוּתֶיךָ וְגַם אִירָא חֲנִיתָם

Hier ist unrichtig בבותיך für בְּבִיתֶךָ gesagt (vgl. בְּמוֹתֶיךָ II Sam. 1, 19).

Mit Namen erwähnt Abulwalîd den Lehrer seiner Jugend bei Gelegenheit der Form יְדִי für יְדִיד, welche die Dichter, und vor Allem Isak b. Saul, wegen häufigen Vorkommens dieses Wortes, zur Erleichterung angewendet hätten [3]).

Es scheint, dass die aus den angeführten Beispielen ersichtliche Tendenz Abulwalîd's, poetische Licenzen, wo es nur irgendwie angeht, zu rechtfertigen und zu entschuldigen, auf das Beispiel und die Lehre seines Meisters Isak b. Saul zurückzuführen ist. Es ist übrigens dieselbe Tendenz, mit welcher er — in der Vorrede zum Rikma — gewisse Eigenthümlichkeiten des Mischna-Hebraismus in Schutz nimmt. Einmal nimmt er sich auch der Synagogenvorbeter an, denen hervorragende Grammatiker es verargten, dass sie im Gebete für משיב הרוח sagten: מַשֵּׁב הרוח; Abulwalîd verweist besonders auf das analoge מוצא für מוציא (Psalm 135, 7) [4]).

---

1) Rikma, p. 102: ובבר נסח המשורר . . . . ובבר השיבותי עליו וזה בעלומי בעת שלמדתי לפניו.

2) Rikma, p. 156 f.

3) Rikma, p. 158.

4) Rikma, p. 88.

Askara oder Schem hammephorasch, das ausdrücklich ausgesprochene Tetragrammaton.

Von

Rabbiner Dr. **Fürst.**

In dem Versuche, meine Erklärung von אזכרה und שם המפורש zu widerlegen, hat Herr Dr. Nager die Hauptsache übergangen. Der Nachweis, dass פירש in Mischna Sanhedr. 7, 5 und Thargum Onkelos und Jeruschalmi I zu 3. B. M. 24, 11 u. 16, sowie Sifre zu dieser Stelle nur die ausschliessliche Bedeutung haben kann: ausdrücklich das Tetragrammaton aussprechen, ist nicht zu widerlegen versucht worden. Wer die betreffende Mischna liest: אינו חייב עד שיפרש את השם kann gar nicht anders übersetzen, als: er ist erst dieser Strafe schuldig, wenn er diesen Namen ausdrücklich ausspricht. Ebenso Tharg. Onkelos zu 3. B. M. 23, 16: ודיפריש שמא דיי „Wer aber ausdrücklich den Namen Jhvh nennt beim Lästern“ (im Gegensatz zu V. 15). Aus diesen Stellen ist unbestreitbar, dass שם המפורש den ausdrücklich gesprochenen oder geschriebenen Gottesnamen Jhvh bezeichnet, wie schon Geiger nachgewiesen. Diesem שם המפורש gegenüber sind alle anderen Gottesnamen, wie auch אדני, als כינויין zu betrachten. Zwar erklärt Raschi Sanh. 7, 8 עד יקללם בשם durch בשמות המיוחדין und קללם בכינוי mit den Worten: שדי צבאות חנון רחום, wornach אל und אלהים also nicht zu den כינויים gehörten. Allein er widerspricht damit dem klaren Wortsinne der Mischna, und deren Erklärung durch die Gemara 66 a מה ת"ל בנקבו שם יומת ללמד על מקלל אביו ואמו שאינו חייב עד שיקללם בשם „Aus dem Worte בנקבו שם ist zu ersehen, dass wer Vater oder Mutter flucht, nur dann des Todes schuldig ist, wenn er sie unter dem Namen (Jhvh) flucht“ (vgl. Sanh. 7, 5 und die oben citirten Uebersetzungen von נקב). Aber Raschi widerspricht mit seiner Erklärung auch sich selbst, da er Sanh. 56 a erklärt: תני כינויין כגון אלהים שדי צבאות, wo er also אלהים im Widerspruch mit seiner oben citirten Erklärung כינויין nennt, und sie in dieselbe Kategorie, wie שדי צבאות setzt, denen er oben אלהים gegenübergestellt hatte. Und das, zu כי יקלל אלהיו erklärt Raschi ebenfalls: דהיינו בכינוי דלאו שם המיוחד „Das ist, wenn er andere Benennung dabei ausspricht, als den שם המיוחד“.

Die Berufung auf Rab Joseph, welcher in B. Berachoth 28 b sagt, die achtzehn Benedictionen entsprechen den 18 אזכרות in

den Bibelabschnitten: 5. B. M. 6, 4—9, das. 11, 13—21 und 4. B. M. 15, 37—41 kann nur beweisen, dass R. Joseph die Bedeutung von אזכרה, welches meist durch שם המפורש verdrängt war, nicht mehr verstanden hat, dass überhaupt nach einigen Jahrhunderten im persischen Reiche die genaue Begriffserklärung von אזכרה abhanden gekommen war; darum rechnet R. Joseph den Namen אלהים ebenfalls zu den אזכרות. Nach R. Hillel entsprechen diese 18 Benedictionen den 18 האזכרות in Psalm 29, nach R. Tanchum im Namen des Josua ben Levi, den 18 Knorpeln in der Wirbelsäule, welche man alle bei den 18 Benedictionen beugen müsse. Auf den Einwand, es seien ja 19 Benedictionen, wird erwiedert, die ברכת המינים sei später erst in Jabne verfasst worden, und entspreche nach R. Hillel dem Worte אל הכבוד in Ps. 29, nach R. Joseph dem Worte אחד in 5. B. M. 6, 4, nach R. Tanchum, dem kleinen Knorpel in der Wirbelsäule. Es erhellt hieraus, dass, wie R. Tanchum den kleinen Knorpel nur uneigentlich zu den Knorpeln zählt, wie Rab Joseph das Wort אחד nur uneigentlich zu den אזכרות rechnet, ebenso R. Hillel den Namen אל ebenfalls nur uneigentlich zu den אזכרות gerechnet; ursprünglich waren 18 Benedictionen angeordnet, entsprechend (nach R. Hillel) den 18 אזכרות in Ps. 29. Als man später die ברכת המינים hinzufügte, berief man sich dafür auf den Namen אל, mit welchem 19 אזכרות in Ps. 29 herauskommen, obwohl eigentlich אל keine אזכרה ist, sondern nur der שם המיוחד mit dem Namen אזכרה bezeichnet wird.

Das Nämliche beweist ein Blick auf Jer. Berachoth IV, 3 und Taanith II, 2. R. Samuel ben Nachman im Namen des R. Jochanan sagt: die 18 Benedictionen entsprechen dem 18 mal vorkommenden Ausdruck כאשר צוה in 2. B. M. 39 u. 40 („wie der Ewige [Jhvh] geboten hatte"). Die sieben Benedictionen des Sabbathgebetes entsprechen nach R. Judan Anthuria den sieben אזכרות in Ps. 92; die neun Benedictionen im Gebet des Neujahrsfestes entsprechen nach R. Aba aus Karthagena den neun אזכרות im Gebete der Hanna (1. Sam. 2)*. — Würden אלהים und אל auch אזכרה genannt, so wären ja im Ps. 92 nicht sieben, sondern mit אלהינו (in V. 7) acht אזכרות, und im Gebete der Hanna wären nicht neun, sondern (mit כאלהינו in V. 2 und אל דעות in V. 3) elf אזכרות. Nothwendig folgt hieraus, dass (spätere Unkenntniss und missbräuchliche Benennung abgerechnet) אזכרה nur den שם המיוחד bedeutet, und nicht die andern biblischen Gottesnamen: so in der Mischna und bei den älteren Amora's.

Ich muss mich übrigens verwundern, dass Herr Dr. N. sich auch auf eine so trübe Quelle beruft, als welche sich die Stelle Wajikra rabba § 1 bei aufmerksamer Lesung erweist, dass er einer solchen Compilation und Zusammenwerfung verschiedener sich widersprechender Talmudstellen die geringste Beweiskraft beilegen kann. Die Stelle lautet vollständig: „R. Samuel b. Nach-

man sagt im Namen des R. Nathan: achtzehnmal steht im Abschnitt über die Stiftshütte כאשר צוה יי (wie der Ewige geboten hatte) entsprechend den achtzehn Knorpeln in der Wirbelsäule; und dem entsprechend ordneten die Weisen achtzehn Benedictionen im Gebete an, entsprechend den achtzehn אזכרות im Sch'ma, und entsprechend den achtzehn אזכרות in Ps. 29". Welche Verworrenheit! Das Wort R. Samuel's b. Nachmani im Namen des R. Jochanan in Jeruschalmi Berachoth und Taanith, 18 Benedictionen seien angeordnet, weil achtzehnmal der Gottesname (Jhvh) in 2. B. M. 39 und 40 stehe (כאשר צוה יי), wird hier zusammengeworfen mit dem Worte des R. Tanchum in Babli Berachoth 28 b, die 18 Benedictionen entsprechen den 18 Knorpeln in der Wirbelsäule, und wird daraus ein ganz unverständliches Compositum gemacht. Wir verstehen es, wenn die 18 Benedictionen den 18 Knorpeln der Wirbelsäule entsprechen sollen, die man sämmtlich bei den 18 Benedictionen beugen müsse; wir verstehen es auch, wenn ein Anderer die Zahl der 18 Benedictionen durch die Zahl der 18 Gottesnamen in כאשר צוה bestimmt sein lässt; wir verstehen es ferner, wenn Rab Joseph meint, es sei diese Zahl nach den 18 אזכרות (worunter er auch אלהים versteht) im Sch'ma gewählt. Aber in welchem Zusammenhang stehen denn die achtzehn Knorpel mit den 18 mal genannten Gottesnamen in den Worten כאשר צוה bei der Stiftshütte? Und welche Sprache! ומנגד קבעו חכמים י״ח ברכות בתפלה כנגד י״ח אזכרות שבק״ש ומנגד אזכרות שבהבו ליי בני אלים. Es hätte doch jedenfalls heissen müssen י״ח ברכות בתפלה [כנגד י״ח אזכרות שבק״ש. Auch hat der Compilator gar kein Arg dabei, alle die im Talmud von verschiedenen Autoren berichteten Aussprüche hierüber, so verschieden diese sind, sämmtlich dem einen Samuel b. Nachmani im Namen des R. Nathan zuzueignen; fällt es ihm gar nicht auf, dass das eine Mal derselbe Autor (Samuel b. Nachman im Namen des R. Nathan) nur den שם המיוחד (in Ps. 29) zu den אזכרות rechnet, das andre Mal (beim Sch'ma) auch die anderen Gottesnamen. Eine solche Stelle soll uns Aufschluss geben über אזכרה? Hätte Herr Dr. N. die Stelle vollständig hingesetzt, er hätte sie sicher als Beweisgrund wieder gestrichen. — Schon wenn in Ber. 26 b Rab Joseph drei verschiedene Bibelabschnitte zusammenstellt, um aus diesen mit Einschluss von אלהים die 18 אזכרות zusammenzubringen, so ist auch dies schon ein Beweis, dass ihm die naive Erklärung abhanden gekommen, dass er eine künstliche sucht, und so verstand er auch nicht mehr die Bedeutung von אזכרה.

Dieselbe unhistorische Vermengung verschiedener Begriffe liegt vor in Babli Sanh. 60 a: R. Chija sagt: „Wer die Askara (lästern) hört in jetziger Zeit, braucht sein Gewand nicht zu zerreissen; denn, wolltest du nicht so sagen, so würde das ganze Kleid zu lauter Fetzen werden". Meint R. Chija: wenn man die אזכרה von einem Israeliten lästern hört, brauche man heutzutage

das Kleid nicht zu zerreissen? weil sonst das ganze Kleid aus lauter Fetzen bestände? — Sind denn die Israeliten so frech, dass die אזכרה so oft von ihnen gelästert würde? Es muss also gemeint sein: wenn man es von Heiden hört (da könnten schon so vielmals Lästerungen vorkommen, dass man zuletzt nur noch Fetzen hätte statt eines Gewandes). Ist nun das Lästern des שם המיוחד gemeint? ist denn dieser bei den Heiden so allgemein geläufig? Es muss also gemeint sein, dass man früher auch beim Anhören des Lästerns eines Beinamens Gottes (בכינוי) durch einen Heiden das Kleid zu zerreissen verpflichtet war, nur in jetziger Zeit nicht mehr, weil sonst das ganze Kleid zu lauter Fetzen würde". Demnach wird unter אזכרה auch ein כינוי, und nicht bloss der שם המיוחד verstanden. Im Talmud Babli bekundet sich hier eine vollständige Unkenntniss der früheren Sittenzustände in Judäa. Er kann sich nicht denken, dass bei Israeliten Gotteslästerungen häufig vorkommen könnten. In derselben Unkenntniss ist ihm die Bedeutung von אזכרה entschwunden.

Ganz anders lautet die Stelle in Jer. Sanh. 7, 10: אחד השומע קללת השם מישראל ואחד השומע מפי הגוי חייב לקרוע. Ferner מהו לקרוע על הכינויין. Auch kennt der Jerusalemische Talmud die ehemaligen Sittenzustände in Judäa ganz genau. Auf die Frage מהו לקרוע בזמן הזה erfolgt die Antwort: משרבו הגידפנים פסקו מלקרוע „Seit die Gotteslästerer zunahmen an Zahl, stellte man die Sitte ab, beim Anhören einer Gotteslästerung die Kleider zu zerreissen". Es ist hier auf die revolutionären Zeiten der Sikarier hingewiesen; wie man damals (nach Sota IX, 9) wegen des Zunehmens der Mordthaten das Darbringen des Sühnkalbes, wegen der Zunahme des Ehebruches das Trinken des Prüfungswassers abgestellt, so stellte man auch wegen der Zunahme der Gotteslästerungen die Sitte ab, beim Anhören einer Gotteslästerung die Kleider zu zerreissen. Der Jer. folgert auch daraus, dass jetzt, wo Gotteslästerungen selten vorkommen, man beim Hören einer solchen das Kleid zerreissen müsse; הדא אמרה קורעין על הכינויין וקורעין בזמן הזה.

Herr Dr. N. beruft sich noch auf Rabina's Ausspruch in Pesach. 50a. Abgesehen davon, dass von Rabina in höherem Grade das über Rab Joseph und den Talmud Babli überhaupt Gesagte gilt, ist die Stelle schon deshalb nicht beweiskräftig, weil sie zu viel beweisen würde; sie würde auch beweisen, dass אזכרה gar nicht den שם המיוחד bedeute, sondern das Gegentheil zu demselben bilde. Und Herr Dr. N. kann und will ja nicht bestreiten, dass אזכרה mindestens (neben anderen Gottesnamen) auch das Tetragrammaton bedeute. Derselbe folgert aus dem Worte Rabina's, dass אזכרה (eigentlich müsste er sagen, das Gegentheil von פמי), so gut wie זכרי, von welchem es abgeleitet sei, das Aussprechen des Gottesnamens mit der Umschreibung אדני bedeute. Wieso kommt er denn dazu, es anders wie זכרי zu erklären, von dem es doch abgeleitet sein soll?

Er beschränkt sich auf die Schlussfolgerung, dass sich אזכרה nicht mit שם המפורש decke.

Wenn es von זכר abgeleitet ist, und dies die Umschreibung des Tetragrammaton durch אדני bedeutet; so müsste doch wohl אזכרה ebenfalls nur diese Umschreibung bedeuten? — Wenn Herr Dr. N. eingesehen, dass diese Folgerung, obwohl logisch richtig, doch thatsächlich falsch wäre, so musste er einsehen, dass sein ganzer Beweis falsch ist, weil er zu viel beweist.

Und der Beweis ist falsch, weil אזכרה von dem Hiphil הזכיר abzuleiten ist (wie הצלחה von הצליח, und הרחקה nicht von רחק, sondern von הרחיק, und הרכבה nicht von רכב, sondern הרכיב).

Nach meinem verehrten Herrn Gegner musste die Midraschstelle in Schemoth r. ר׳ אביתר הזכיר עליו השם והרגו bedeuten: „R. Abjathar sagte: er tödtete ihn, indem er die Umschreibung des Gottesnamens durch Adonai über ihm nannte".

Das kann aber mein verehrter Herr Gegner nicht behaupten wollen; denn nur dieser ausdrücklichen Nennung des Tetragrammaton ward jene mystische Wirkung zugeschrieben, den Aegypter zu tödten.

Geht nun aus unsrer Stelle hervor, dass הזכיר der terminus geworden für die ausdrückliche Nennung des Tetragrammaton, sieht man ferner aus Mischna und Thargumen, wie aus dem Syrer, dass פירש את השם das Nämliche bedeutet, wie הזכיר את השם; sieht man ferner, dass die שבע אזכרות in Ps. 92, die תשעה אזכרות in 1. Sam. 2 nur das Tetragrammaton bezeichnen: so ist der Schluss nicht abzuweisen, dass שם המפורש die aram. Uebersetzung von אזכרה ist.

Ich weiss ferner nicht, wie Herr Dr. N. zu der Vermuthung kommen kann, in den von mir citirten Thargum- und Midraschstellen scheine מפורש in engstem Zusammenhange zu stehen mit Tharg. Schir II, 17, wo מפרש bedeute: in 70 Namen erklärt; ich verstehe es nicht recht. Aus dieser späten Ueberbietung des R. Simon b. Jochai in Mysticismus soll wahrscheinlich werden, dass Th. Onkelos und Jer. meinen, der Gotteslästerer sei nur dann straffällig, wenn er erst alle 70 Namen Gottes gelästert? Auch die Stelle in Midrasch Koheleth kann nicht auf die 70 Gottesnamen bezogen werden, sondern nur auf das Tetragrammaton.

Es bleibt also die These bewiesen und unwiderlegt, dass שם המפורש den ausdrücklich genannten Gottesnamen bedeutet, und eine Uebersetzung von אזכרה ist.

Nur insoweit muss ich meine anfängliche Behauptung begrenzen — und ich bin meinem Herrn Collegen zum Danke verpflichtet, dass er mich dazu veranlasst hat —, dass in späteren Jahrhunderten, nachdem die Uebersetzung שם המפורש das Wort אזכרה verdrängt hatte im gewöhnlichen Leben, und insbesondere im persischen Reiche, man nun das alterthümlich gewordene אזכרה nicht mehr genau verstand, und es bald für das Tetragrammaton nahm, bald für die übrigen Gottesnamen.

Nachtrag.

Herr Dr. Nager hätte für seine Behauptung auch noch Ber. r. § 2 zu 1. B. M. 3, 14 und Jerusch. Chagiga Ende anführen können; aber auch diese Stellen beweisen nur so viel, dass in späterer Zeit die Bedeutung von אזכרה nicht mehr allgemein bekannt war.

Erstere Stelle lautet: א״ר יהודה בר סימן בשם ר׳ הושעיה מתחלת הספר ועד כאן שבעים ואחת אזכרות מגיד שנידון בסנהדרין מלאה „R. Juda ben Simon sagte im Namen des R. Hoschaja: vom Anfange der Bibel bis hierher (c. 3 v. 14) sind einundsiebzig אזכרות; das zeigt an, dass sie (die Schlange) durch ein vollzähliges Sanhedrin (von einundsiebzig Richtern) verurtheilt worden". Diese 71 אזכרות erhält man nur, wenn auch אלהים jedesmal mitgezählt wird.

Aber die Hypostasirung der Schlange weist auf eine späte Zeit hin, wo man über die Bedeutung von אזכרה nicht mehr im Klaren gewesen.

Die andre Stelle lautet: „Die dreiundneunzig silbernen und goldenen Tempelgefässe, welche (nach Tamid III, 4) von den dienstthuenden Priestern täglich aus der Geräthekammer geholt wurden, entsprechen den dreiundneunzig אזכרות, welche in den Propheten Haggai und Malachi vorkommen (Secharia ist nämlich nach der richtigen Bemerkung des R. Lippmann Heller zu Tamid III, 4 zu streichen); so R. Samuel b. Nachman im Namen des R. Jonathan. Hierauf bemerkt R. Chona, er habe die betreffenden אזכרות gezählt, und es seien deren nur dreiundachtzig; und diese 83 אזכרות entsprächen den 83 Unterzeichnern (in Nehem. 10, 2—28), von welchen jeder Einzelne den Namen des einzigen Gottes bekannt und es mit Namensunterschrift besiegelt habe".

In der That kommt das Tetragrammaton in Haggai und Malachi nur dreiundachtzigmal vor; wenn R. Samuel b. Nachman dreiundneunzig אזכרות zählt, so ist dies ziemlich willkürlich. R. Lippmann Heller zwar meint צבאות sei nicht mitgezählt, obwohl er zu den Gottesnamen zähle, die nach Schebuoth 35 a nicht ausgelöscht werden dürfen, und zwar desshalb nicht mitgezählt, weil er hier immer nur in Verbindung mit dem Tetragrammaton vorkomme, also mit demselben Eins bilde.

Aber die übrigen Gottesnamen, die nicht ausgelöscht werden dürfen, seien von Samuel b. Nachman mitgezählt. Das ist aber unrichtig; denn der Name אלהיהם, אלהי, אלהים im Sinne des einzigen Gottes kommt dort schon zehnmal vor (Haggai Cap. 1 V. 12 zweimal; und V. 15; Malachi Cap. 2 V. 15. 16. 17; Cap. 3 V. 8. 14. 15. 18); so ist also אֵל (Mal. 1, 9 und 2, 10) und לאדני (Mal. 1, 14) nicht mitgezählt.

So ist also diese Stelle bezeichnend für die Willkür, welche man sich in der späteren Zeit mit dem Wort אזכרה erlaubte; bald wird אל mit darunter verstanden, bald nicht.

Aber das Wort des Samuel ben Nachman kennzeichnet sich auch als eine verfehlte Nachahmung von Jer. Berach. IV, 3, Jer. Taanith IV, 4. Dort ist der Grund einleuchtend: man wählte 18 Benediktionen, jede schliessend .... ברוך אתה ה׳, weil in Ps. 29 eben dieser Gottesname (יהוה) achtzehnmal gebraucht ist mit der Aufforderung, Gott zu preisen. Man wählte sieben Benedictionen am Sabbath, jede mit ... ברוך אתה ה׳ schliessend, weil im Psalmlied für den Sabbathtag dieser Name siebenmal genannt ist mit der Aufforderung, Gott zu preisen. Für das Neujahrsfest oder den hohen Gerichtstag (יום הדין) wählte man neun Benedictionen, weil in dem Gebete der Hanna (1. Sam. 2), welches mit den Worten schliesst: „Gott richtet die Enden der Erde“, dieser Gottesname neunmal vorkommt, und Gott so oft darin gepriesen wird. — In diesen Begründungen ist ein innerer Zusammenhang; hier sehen wir Ursprünglichkeit und Geist; hier auch das richtige Verständniss von אזכרה.

Aber welchen inneren Zusammenhang haben die 93 Tempelgefässe mit dem 93mal vorkommenden Gottesnamen in jenen zwei Propheten? Hier ist offenbar nur eine zufällige, äussere Aehnlichkeit; aber keine Spur einer Begründung. Und das ist das Kennzeichen der geistlosen Nachahmung, dass nur auf das Zufällige und Aeusserliche gesehen wird, der innere Zusammenhang aber unberücksichtigt bleibt. Daher muss hier auch das zehnmal vorkommende אלהים auch gegen die richtige Bedeutung als אזכרה zählen, während doch אדני und אל (man weiss nicht, warum nicht ebenso gut, wie אלהים) nicht als אזכרה zählen.

R. Chona rügt auch dieses: er urgirt die Bedeutung von אזכרה als nur dem Tetragrammaton geltend; er rügt ferner den Mangel eines inneren Zusammenhanges der 93 Geräthe mit jenen 93 Gottesnamen. Wohl aber, sagt er, ist ein innerer Zusammenhang dieser 83 אזכרות in diesen zwei nachexilischen Propheten mit den 83 Unterzeichnern, weil „jeder Einzelne derselben die Einheit Gottes bekannt und mit seiner Unterschrift besiegelt hat, שהיה כל אחד נותן מיחד שמו של הק״בה וחותם.

Aus Allem geht hervor: weil der Ausdruck אזכרה durch die Uebersetzung שם המפרש verdrängt worden und man dann אזכרה nur im Plural noch gebrauchte (für die vorkommenden Tetragramme), war die Bedeutung von אזכרה bei Vielen in's Schwanken gekommen; die ursprüngliche Bedeutung war bei Vielen vergessen worden, und man begriff dann ausser dem Tetragrammaton bald auch אל und אלהים darunter, bald bloss אלהים mit Ausschluss von אל.

Ueber das Mānava-Gṛhya-Sūtra.

Von

P. v. Bradke.

Die vorliegende Abhandlung beruht im Wesentlichen auf den einleitenden Arbeiten zu einer Edition des Mānava-Gṛhya-Sūtra.

Sie wird in erster Linie festzustellen suchen, ob in der That die Sūtra-Çākhā der Mānavās, wie die indische Ueberlieferung lehrt, zur Saṃhitā-Çākhā der Māitrāyaṇīyās gehöre; ob insonderheit innere Beziehungen der Mānava-Sūtra zur Māitrāyaṇī-Saṃhitā die behauptete Zugehörigkeit bestätigen.

Es wird manchem vielleicht nicht unwillkommen sein, wenn ich dieser Untersuchung einige Mittheilungen über das von mir benutzte handschriftliche Material, sowie über den Inhalt von Goldstücker's Mānava-Kalpa-Sūtra, vorausschicke.

Auch glaube ich das Verhältniss des Mānava-Dharma-Çāstra zu den Mānava-Sūtra nicht unberücksichtigt lassen zu dürfen, da gerade dieses Verhältniss den letzteren eine Bedeutung für die indische Geschichtsforschung verleiht, welche die rituellen Sūtra im Allgemeinen nicht werden beanspruchen können.

Dass ich im Verlaufe dieser Abhandlung das Mānava-Gṛhya-Sūtra vorangestellt habe, findet seine Erklärung einerseits in der intimeren Aufmerksamkeit, die ich diesem Werke von Anfang an habe widmen müssen, andrerseits in dem Umstande, dass mir das Çrāuta-Sūtra in weit mangelhafterer handschriftlicher Ueberlieferung vorlag.

Wir betrachten zuvörderst:

1. Die Beziehungen des Mānava-Dharma-Çāstra zu den Mānava-Sūtra.

Bereits im ersten Bande der Indischen Studien [1]) sprach Weber die Vermuthung aus, „dass das Mānavam dharmaçāstram in einem engen Zusammenhange mit dem Mānavam sūtram, etwa mit seinem gṛhya-Theil stände“.

---

1) S. 69 Anm. cf. Weber, Indische Literaturgeschichte [2] S. 21. 112. 295 f.

Derselben Ansicht ist seither, in mehr oder weniger modificirter Form, und mit grösserer oder geringerer Bestimmtheit, wiederholt Ausdruck gegeben worden.

Im citirten Bande der Indischen Studien[1]) bespricht Stenzler die von Weber angeregte Frage und kommt zu dem Resultate: „die Vermuthung liege nahe, dass die einzelnen Dharma-Çāstra in engem Zusammenhange mit den gleichnamigen Sūtra stehen“.

Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, S. 133 f. (cf. 200), stellt zunächst fest, dass die Dharma-Sūtra in weit höherem Grade, als die Gṛhya-Sūtra, die Quelle der Dharma-Çāstra seien; und führt dann fort (S. 134): „There can be no doubt that all the genuine metrical Dharmaçāstras which we possess now, are, without any exception, nothing but more modern texts of earlier Sūtra-works or Kuladharmas belonging originally to certain Vedic Caraṇas“ [2]).

Mit derselben Bestimmtheit tritt uns diese Anschauung bei Johaentgen, Ueber das Gesetzbuch des Manu, S. 100, entgegen, wenn er sagt: „Das Gesetzbuch heisst nicht „Mānava-Gesetzbuch“, weil es von Manu abgeleitet wird, sondern weil das ursprüngliche Werk einer Schule angehörte, welche den Namen der Mānava führt“ [3]).

Suchen wir die in den angeführten Aussprüchen enthaltene Ansicht zu formulieren: so erhalten wir die folgende These: Als Quelle des Mānava-Dharma-Çāstra und der übrigen metrischen Dharma-Çāstra sind die gleichnamigen Dharma- und Gṛhya-Sūtra zu betrachten.

Die indische Ueberlieferung weiss von einem Zusammenhange der metrischen Dharma-Çāstra mit gleichnamigen Sūtra-Schulen nichts zu berichten; sie schreibt das Mānava-Dharma-Çāstra dem Manu, das Yājñavalkya-Dharma-Çāstra dem Yājñavalkya zu.

Die späteren Inder hätten demnach, die Richtigkeit unserer These vorausgesetzt, den Ausgangspunkt ihrer Gesetzbücher aus den Augen verloren.

Ein derartiger Riss in der Ueberlieferung wäre, besonders bei der Art der indischen Tradition, allerdings nicht undenkbar; auch fiele es nicht schwer, mehr oder weniger glaubwürdige Hypothesen zu ersinnen, welche die Loslösung der Gesetzbücher von den vedischen Schulen, denen sie ihre Entstehung verdanken, erklären sollen.

---

1) S. 244. cf. Ztschr. d. D. M. G. 7, 528. 530.

2) cf. S. 61; zu vgl. Johaentgen, Ueber das Gesetzbuch des Manu, S. 108; West and Bühler, Digest of Hindu Law 1, S. XVIII ff.; Bühler, Introduction zu Āpastamba and Gautama.

3) cf. S. 113. Aehnlich L. v. Schröder, Monatsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 700; Maitrāyaṇī Saṃhitā 1, S. XVIII f.

Recht und Gesetz eines Stammes oder einer Schule werden sich, wie ich glaube, da sie ja die Aufgabe haben, den Verkehr der Menschen unter einander zu regeln, leichter über Gebiete ausbreiten, die ihnen ursprünglich fremd waren, als liturgische Formeln, welche, speciell bei den Indern, einen mehr privaten, intimen Character zu haben scheinen. Das Gesetzbuch der Mānavās z. B. mochte in weitem Umkreise gebräuchlich werden, ohne dass deren Ritualbücher neue Anhänger gewannen. Trat nun durch irgend welche Ereignisse diese Schule in den Hintergrund, so konnte der Zusammenhang des Gesetzbuches, das sich inzwischen eingebürgert hatte, mit den Mānavās in Vergessenheit gerathen; und das Gesetzbuch der Mānavās wurde zum Gesetzbuche Manu's.

Oder die Mānavās mochten den Anspruch auf die Autorschaft ihres Gesetzbuches opfern, weil sie nur so demselben den Nimbus verleihen konnten, als stamme es vom Urvater der Menschheit her; weil sie ferner nur mit diesem Nimbus ihrem Gesetz zwingende Gewalt auch über alle anderen Schulen und Stämme Indiens verschaffen konnten" (L. v. Schröder, Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 702; cf. Johaentgen, a. a. O. S. 119. 100).

Bevor wir aber der Erörterung dieser oder ähnlicher Hypothesen näher treten, erscheint es nothwendig, die Grundlage zu prüfen, auf welcher die oben formulirte These ruht.

Soweit ich sehen kann, stützt sich dieselbe vornehmlich auf drei Gründe:

Erstens auf den Gleichklang der Namen: der Name eines Dharma-Çāstra ist häufig mit dem einer Sūtra-Schule identisch [1]).

Zweitens auf die Gleichartigkeit des Inhaltes: in den metrischen Dharma-Çāstra werden im Allgemeinen dieselben Gegenstände, wie in den Dharma- und Gṛhya-Sūtra, behandelt [2]).

Drittens auf den Umstand, dass die metrischen Dharma-Çāstra moderner als die Sūtra zu sein scheinen; insonderheit dürfte die metrische Form derselben jünger als die Form des Sūtra sein [3]).

Fragen wir zunächst nach der Tragweite des ersten dieser drei Punkte, welcher für die Begründung unserer These der bedeutsamste ist, so dürfte es nicht unnöthig erscheinen, uns die

---

1) Ind. Stud. 1, 244; Johaentgen, a. a. O. S. 108, Anm. 165; cf. West and Bühler, a. a. O. XXXV.

2) Max Müller, History S. 132 f.; dazu Johaentgen a. a. O.; cf. West and Bühler, a. a. O. XXVIII.

3) Müller, a. a. O. S. 68 ff. 132 ff.; West and Bühler, a. a. O. XXVI; — die Sprache der metrischen Dharma-Çāstra ist der Sprache der Dharma-Sūtra sehr ähnlich; wir finden in den ersteren eine Reihe von Çlokas und Gāthās aus den Dharma-Sūtra wieder, und zwar zum Theil in modificirter Form S. XXVIII ff.; — einige Stellen der metrischen Dharma-Çāstra sind augenscheinlich versificirte Sūtra S. XXX.

Art und Weise in's Gedächtniss zurückzurufen, wie sich der Inder den Rechten und Pflichten des Autors gegenüber zu verhalten pflegt.

Es ist eine allgemein anerkannte Thatsache, dass dem sonst so hoch begabten indischen Volke der Sinn für geschichtliche Zusammenhänge in einem Grade fehlte, der dem Europäer oft kaum glaublich erscheint. Dem entsprechend ist auch der Begriff des literarischen Eigenthums in Indien nicht zur Ausbildung gelangt. Der einzelne verfügte mit naiver Souverainität über die literarischen Schätze seines Volkes; und hielt sich wiederum für berechtigt, seine eigenen Geisteskinder mit den Namen von berühmten Männern und Heiligen der Vorzeit, ja selbst von Göttern, zu schmücken.

In gewissem Sinne machen davon die vedischen Schriften eine Ausnahme. Hier widersetzt sich die in Dingen des kirchlichen Ceremoniels pedantische Genauigkeit des brahmanischen Inders bis zu einem gewissen Grade der willkürlichen Auflösung des Zusammenhanges zwischen dem Verfasser und seinem Werke. Das Einzelindividuum tritt zwar auch hier meist in den Hintergrund; aber die geistige Gesammtarbeit der Schule concentrirt sich in den Schriften dieser Schule, und wird mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit innerhalb derselben weiter überliefert. Was hier denselben Namen trägt, kann man also im Allgemeinen als zusammengehörig betrachten; ja selbst die Tradition über die nähere oder fernere Verwandtschaft der einzelnen Schulen unter einander scheint, wie wir weiter unten sehen werden, einigen Anspruch auf Glaubwürdigkeit zu haben.

Die metrischen Dharma-Çāstra gehören aber nicht mehr der vedischen Literatur an [1]).

Wir werden zwar die Regelmässigkeit, mit der die Namen der Gesetzbücher denen vedischer Schulen entsprechen, nicht dem Zufalle zuschreiben dürfen. Die Möglichkeit ist aber nicht abzuweisen, dass das eine oder andere der metrischen Gesetzbücher von seinem Verfasser einem berühmten Heiligen in den Mund gelegt ist, in der Absicht, jenem dadurch zu grösserem Ansehen zu verhelfen, ohne dass es zu der vedischen Schule, welche sich von demselben Heiligen (oder einem Heiligen gleichen Namens) herleitet, in Beziehung zu stehen brauchte. Diese Möglichkeit wird naturgemäss um so mehr in den Vordergrund treten müssen, je allgemeiner die Verehrung des Heiligen ist, dem ein Gesetzbuch zugeschrieben wird.

Zu den ältesten und weitgeehrtesten Heiligen der Inder gehört der angebliche Verfasser des Mānava-Dharma-Çāstra. Schon im Ṛg-Veda wird „Vater Manu" (mānush pitā), der Sonnensohn (vāivasvata), genannt und gepriesen; unser Gesetzbuch feiert ihn als

1) Müller, a. a. O. S. 67 ff

den Erzeugten des, der durch sich selbst ward (svāyambhuva): das Menschengeschlecht verdankt ihm Ursprung und Namen.

Der Gedanke musste nahe liegen, ein Gesetzbuch, das für Alle verbindlich sein sollte, dem zuzuschreiben, des Stammes alle Menschen sind, auch wenn es zu der Schule des schwarzen Yajus, die den Namen „Mānavās" trug, keinerlei Beziehung hatte.

Aber selbst da, wo der Name eines metrischen Gesetzbuches mit grösserer Deutlichkeit auf den Zusammenhang desselben mit einer bestimmten vedischen Schule hinzuweisen scheint, dürfte es kaum zulässig sein, aus diesem Umstande ohne Weiteres den Schluss zu ziehen, dass die Quelle des in Rede stehenden Gesetzbuches in den Dharma- und Gṛhya-Sūtra jener Schule zu erkennen sei.

Ausser denjenigen Gesetzbüchern, welche durchgängig die Form des Çlōka zeigen, und die wir daher κατ' ἐξοχήν die „metrischen" nennen, ist uns eine Reihe juristischer Werke erhalten, welche in Sūtren, zum Theil mit grösserer oder geringerer Beimischung metrischer Elemente, abgefasst sind.

Da nun das Sūtra — dessen Anwendung in wissenschaftlichen und religiösen Werken aller Wahrscheinlichkeit nach älter ist, als der durchgängige Gebrauch des Çlōka — zugleich die obligatorische Form der ältesten rituellen Compendien, der Çrauta- und Gṛhya-Sūtra, ist, mithin die, wahrscheinlich älteste, Form der juristischen Compendien mit derjenigen identisch ist, in welcher die ältesten rituellen Compendien verfasst sind; — da ferner die indischen Gesetzbücher in der Regel einen Namen tragen, welcher auch als Name einer Ritualschule überliefert ist, oder wenigstens zu einer solchen in naher Beziehung steht: so werden wir allerdings einen gewissen Parallelismus in der ersten Entwickelung der juristischen und rituellen Literatur vermuthen dürfen.

Andrerseits aber nehmen, soweit die Ueberlieferung zurückreicht, nicht nur alle diejenigen Gesetzbücher, welche in Çlōken verfasst sind, sondern auch ein bedeutender Theil derjenigen, welche ganz oder partiell die Form des Sūtra bewahrt haben, eine von den vedischen Schulen unabhängige Stellung ein.

Wenngleich demnach die juristischen und rituellen Systeme sich in ihrer Kindheit parallel entwickelt haben mögen, so scheint, wenigstens in der Mehrzahl der Fälle, die weitere Entwickelung derselben frühe divergirt zu haben.

Einige im Sūtra-Stile abgefasste Gesetzbücher sind uns als integrirender Bestandtheil des Kalpa-Sūtra vedischer Schulen überliefert [1]. Ob hier eine Bewahrung des ursprünglichen Zustandes, und nicht vielmehr eine secundäre Entwickelung vorliegt, dürfte zweifelhaft erscheinen. Es ist jedenfalls bemerkenswerth, dass

---

1) West und Bühler, a. a. O. XXI; Bühler, Introduction to Āpastamba (and Gautama) XV f. XXII Anm. 1.

diese Gesetzbücher sämmtlich einem einzigen grösseren Complexe der vedischen Literatur, den Tâittirîyâs, angehören.

Indem die Gesetzbücher sich von den Fesseln der Schultradition befreiten und Anspruch auf allgemeinere Geltung erhoben, gingen sie der minutiösen Conservirung ihres Bestandes, wie sie die Schule ihren heiligen Schriften angedeihen zu lassen pflegt, verlustig. Sprache, Stil und Inhalt sind jetzt in weit höherem Grade Aenderungen ausgesetzt: nicht nur Entlehnungen einzelner Capitel aus Werken verwandten Inhaltes, sondern auch vollständige Bearbeitungen sind wesentlich erleichtert. Und indem die Stellung der Rechtsliteratur sich mit der Zeit immer freier gestaltete, konnten, wenn die Umstände es begünstigten, neue Formulirungen des Rechtes entstehen, die sich, wenn auch vielleicht aus einer bestimmten Schule hervorgegangen, doch nicht so sehr an die Rechtsüberlieferungen dieser Schule, als an diejenigen älteren Gesetzbücher anlehnten, welche bis dahin den grössten Einfluss gewonnen hatten, oder den Absichten der neuen Gesetzgeber am meisten entsprachen.

In der That können wir bereits an denjenigen Gesetzbüchern, welche den älteren Sûtra-Stil zeigen, Aenderungen betrachten.

So stimmt, nach Bühler's Untersuchungen [1]), die Sprache des Gâutama-Dharma-Çâstra mit Pâṇini's Regeln genauer überein, als die Dharma-Sûtra des Âpastamba und Bâudhâyana, obgleich die beiden letzteren wahrscheinlich jünger sind, als das erstere [2]). Der Grund dieser Erscheinung mag, wie auch Bühler andeutet [3]), darin liegen, dass die Dharma-Sûtra des Âpastamba und Bâudhâyana als Theile des Kalpa-Sûtra einer vedischen Schule dem conservirenden Einflusse der Schultradition unterworfen waren, während Gâutama's Gesetzbuch eine von derselben unabhängige Stellung einnahm.

Ferner hat Bühler wahrscheinlich gemacht, dass Vâsishṭha ein ganzes Capitel dem Bâudhâyana entnommen hat, welches letzterer zuvor dem Gâutama entlehnt hatte [4]).

Sind nun die durchgängig in Çlôken verfassten Gesetzbücher nur stilistischen Veränderungen und gelegentlichen Einschaltungen unterworfen gewesen? in ähnlicher Art, wenn auch in höherem Grade, wie wir solche soeben an den Gesetzbüchern des Gâutama, Bâudhâyana und Vâsishṭha beobachteten; haben wir in ihnen nichts weiter als metrische Bearbeitungen älterer Sûtra-Werke des gleichen Namens zu erkennen? Oder dürfen wir vermuthen, dass wenigstens in einigen derselben moderne Formulirungen vorliegen, wie wir sie oben als möglich hingestellt haben?

---

1) Bühler, Introduction to Âpastamba and Gautama S. LV.

2) a. a. O. S. XLIX ff.

3) a. a. O. S. LV.

4) a. a. O. S. XLIX, L f. LIV.

Das Aufkommen des Çlôka-Stiles in Werken religiösen und wissenschaftlichen Inhaltes kennzeichnet den Beginn einer neuen Periode der indischen Literatur. Während sich der Sutra-Stil allem Anscheine nach innerhalb der vedischen Schulen ausgebildet hat, während sein Verständniss eine gelehrte Erziehung voraussetzt, sein Gebrauch sich demnach auf Werke, die von Gelehrten für Gelehrte verfasst waren, beschränken musste, scheint der Çlôka-Stil seine Entstehung einer popularisirenden Richtung zu verdanken, die sich an alle Gebildeten wandte.

Wenn dem so ist, und wenn wir der oben dargelegten Ansicht über die Entwickelung der indischen Rechtsliteratur einige Wahrscheinlichkeit zugestehen dürfen, so liegt die Vermuthung nahe, dass unter den Verfassern der metrischen Gesetzbücher wenigstens einige bei der rein formalen Redaction eines bestehenden Gesetzbuches nicht stehen geblieben sind, sondern es vielmehr versucht haben, durch Zusammenfassung derjenigen Rechtsanschauungen, welche damals die grösste Verbreitung hatten und das meiste Ansehen genossen, und durch Anschluss an die bewegenden Ideen ihrer Zeit, ein Werk zu schaffen, das nicht nur allgemeine Geltung unter allen brahmanischen Indern beanspruchte, sondern auch Aussicht hatte, diesen Anspruch zu verwirklichen.

Auch in einem solchen Falle konnte sich allerdings das neue Gesetzbuch enger an eine bestimmte Ritualschule, der es dann auch den Namen entlehnte, anschliessen, ohne dass darum die Sutra jener Schule seine alleinige, oder auch nur hauptsächliche Quelle gewesen zu sein brauchten.

Die Namensgleichheit eines metrischen Gesetzbuches und einer vedischen Schule könnte aber ebensowohl auf einem Acte der Courtoisie seitens des Verfassers des Gesetzbuches beruhen, welcher sein Werk damit dieser Schule gleichsam dedicirte; wozu ihn ein derzeitiges Ueberwiegen derselben, oder der Umstand, dass er selbst dieser Schule angehörte — vielleicht eine Combination beider Motive ganz wohl hätte veranlassen können.

Betrachten wir beispielshalber aus dem soeben beschriebenen Gesichtspunkte das Yâjñavalkya-Dharma-Çâstra.

Es giebt wohl kein metrisches Gesetzbuch, dessen Name deutlicher auf eine bestimmte Gruppe vedischer Ritualschulen hinwisse, wie das des Yâjñavalkya. Innerhalb der vedischen Literatur ist Name und Wirksamkeit dieses Heiligen durchaus auf den weissen Yajus beschränkt. Ausserdem identificirt sich der Yâjñavalkya dieses Gesetzbuches ausdrücklich mit demjenigen Yâjñavalkya, welchem die Sonne das Âraṇyaka offenbart habe (Y. 3, 110); und in diesem Âraṇyaka ist wohl mit dem Commentar das Bṛhadâraṇyaka des weissen Yajus zu erkennen (Müller, History, S. 330, Anm. 1; West and Bühler, Digest XXXII).

Gleichwohl scheint Yâjñavalkya's Gesetzbuch in erster Linie von Gesetzbüchern abhängig zu sein, in denen sich Beziehungen

zum weissen Yajus bisher nicht haben nachweissen lassen, während eine Reihe von Beobachtungen auf den Zusammenhang derselben mit Schulen des schwarzen Yajus hindeutet: ich meine die Gesetzbücher Manu's [1]) und Vishṇu's [2]).

Ueber das Verhältniss des Yājñavalkya-Dharma-Çāstra zu Manu sagt Stenzler in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Yājñavalkya (S. VIII f.): „Die vielfache Uebereinstimmung beider Gesetzbücher in Sachen wie in Ausdrücken führt zu der Annahme, dass Manu's Gesetzbuch dem Gesetzbuche des Yājñavalkya als Grundlage gedient habe"; ferner: „Wer das eigentliche Recht und das gerichtliche Verfahren bei beiden Gesetzgebern vergleicht, wird nicht nur im Allgemeinen bei Yājñavalkya einen Fortschritt zu grösserer Schärfe und Bestimmtheit wahrnehmen, sondern auch in vielen einzelnen Punkten, in welchen beide wesentliche Verschiedenheiten zeigen, Yājñavalkya's Standpunkt als einen späteren erkennen".

In Betreff des Stoffes, welchen Yājñavalkya dem Vishṇu-Sūtra entlehnt zu haben scheint, verweise ich auf Müller, History, S. 331 Anm.; Jolly, Institutes of Vishṇu, S. XX f.

Dieses Verhältniss kann, wie ich glaube, ganz wohl dadurch zu Stande gekommen sein, dass der Verfasser des Yājñavalkya-Dharma-Çāstra zwar Beziehungen zum weissen Yajus hatte, sich aber inhaltlich nicht so sehr an die Sūtra dieser Schule, als vielmehr an ältere, dem Anscheine nach aus Schulen des schwarzen Yajus hervorgegangene Gesetzbücher anschloss.

Wenn es sich allerdings wahrscheinlich machen liesse, dass Yājñavalkya's Gesetzbuch die Bearbeitung eines dem weissen Yajus angehörigen Sūtra sei; so müssten wir annehmen, dass bereits dieses Dharma-Sūtra im Verhältniss eines jüngeren Bruders zu der oder den Quellen unseres Manu und zum Vishṇu-Sūtra gestanden habe; wie ja Saṃhitā und Brāhmaṇa des weissen Yajus die jüngeren Geschwister der entsprechenden heiligen Bücher des schwarzen Yajus zu sein scheinen.

Es fragt sich nun, ob wir mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln in der That eine derartige Abhängigkeit Yājñavalkya's von einem Dharma-Sūtra des weissen Yajus wahrscheinlich machen können.

Das vorzüglichste dieser Mittel scheint mir, bei der Abwesenheit eines zum weissen Yajus gehörigen Dharma-Sūtra, die Vergleichung der im Yājñavalkya-Dharma-Çāstra vorkommenden Mantra mit denen der Vājasanēyi-Saṃhitā zu sein.

Wenn wir nachzuweisen vermöchten, dass Yājñavalkya die in der Vājasanēyi-Saṃhitā vorkommenden Mantra, und nur diese, als bekannt voraussetzt, indem er die Mantra der Vājasanēyi-Saṃhitā

1) S. unten.

2) Jolly, Dharmasūtra des Vishṇu etc. in den Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München 1879 II. S. 22 ff.

mit den Anfangsbuchstaben, alle übrigen aber vollständig citirt, so dürften wir daraus schliessen, dass entweder unser Gesetzbuch oder seine Quelle für die Anhänger dieser Saṃhitā verfasst sei. Da nun das Gesetzbuch selbst allem Anscheine nach für weitere Kreise bestimmt war, so hätten wir in demselben die populäre Bearbeitung eines älteren, für die Vājasanēyinas verfassten Gesetzbuches zu erkennen, für welches wir, wenn die Folgerung aus analogen Fällen gestattet ist, die Form des Sūtra voraussetzen dürften.

Ueberblicken wir die im Yājñavalkya-Dharma-Çāstra vorkommenden Mantra [1]), so ist zunächst zu bemerken, dass ich keines der in diesem Gesetzbuche vollständig citirten Mantra [2]) in irgend einer der bisher veröffentlichten Saṃhitās habe nachweisen können.

Unter den mit den Anfangsworten citirten Sprüchen finden wir vierzehn [3]) ebensowohl in den heiligen Büchern der Tāittirīyās, wie in der Vājasanēyi-Saṃhitā; vier [4]) scheinen nur der Vājasanēyi-Saṃhitā, und nicht den Tāittirīyās; und ebensoviele [5]) nur den Tāittirīyās, nicht aber der Vājasanēyi-Saṃhitā eigen zu sein.

Ich darf hier nicht unbetont lassen, dass unter den neun, in den beiden Çlōken Y. 1, 299. 300 mit den Anfangsbuchstaben citirten Sprüchen einer (der zweite in 1, 299: imaṃ dēvāḥ) sich nur in der Vājasanēyi-Saṃhitā nachweisen liess; ferner, dass unter

---

1) Von den drei Versen, die West and Bühler a. a. O. XXXII Anm. beibringen, kommen zwei, Y. 1, 232 (so zu lesen statt 231) und 238 nicht nur VS., sondern auch TS. vor; 1, 229 nur VS. (und ṚV.)

2) cf. Y. 1, 280. 281. 282. 290 (diese 4 auch Mān. Gr. 2, 14; s. unten). 245 (= Manu 3, 259). 2, 101. 102. 104. 110.

3) Y. 1, 232 = VS. 19, 70. TS. 2, 6, 12. TB. 2, 6, 16. ṚV. AV.; Y. 1, 237: idaṃ vishṇuḥ = VS. 5, 15. TS. 1, 2, 13, 1. TB. 3, 1, 5, 3. ṚV. SV. AV.; Y. 1, 238: madhu vātāḥ = VS. 13, 27. TS. 4, 2, 9, 3. 5, 2, 8, 6. TA. 10, 39, 2. ṚV.; Y. 1, 246 = VS. 9, 18. 21, 11. TS. 1, 7, 8, 2. 4, 1, 11, 4. 2, 11, 3. 7, 12, 1. ṚV.; Y. 1, 253 = VS. 19, 45, 46. TB. 2, 6, 3, 4; Y. 1, 299: ā kṛshṇēna = VS. 33, 43. 34, 31. TS. 3, 4, 11, 2. ṚV.; agnir mūrdhā divaḥ kakut = VS. 3, 12. 13, 14. 15, 20. TS. 1, 5, 5, 1. 4, 4, 4, 1. TB. 3, 5, 7, 1. ṚV. SV.; ud budhyasva = VS. 15, 54. 18, 61. TS. 4, 7, 13, 5; Y. 1, 300: bṛhaspatē atiyad aryaḥ = VS. 26, 3. TS. 1, 8, 22, 2. ṚV.; annāt parisrutaḥ = VS. 19, 75. TB. 2, 6, 2, 2; çaṃ nō dēvīḥ = VS. 36, 12. TB. 1, 2, 1, 1. 2, 5, 8, 5. TA. 4, 42, 4. ṚV. SV. AV. (cf. Y. 1, 230); kāṇḍāt = VS. 13, 20. TS. 4, 2, 9, 2. 5, 2, 8, 3. TA. 10, 1, 7; kētuṃ kṛṇvan = VS. 29, 37. TS. 7, 4, 20, 1. TB. 3, 9, 4, 3. ṚV. SV. AV.; Y. 3, 3 = VS. 35, 6. TA. 6, 10, 1. 11, 1. Pār. Gṛ. 3, 10, 19. ṚV. AV.

4) Y. 1, 229 = VS. 7, 34. ṚV.; Y. 1, 233 = VS. 19, 58; Y. 1, 299: imaṃ dēvāḥ = VS. 9, 40. 10, 18; Y. 3, 247 (= 303) = VS. 39, 10.

5) Y. 1, 221 = TB. 2, 7, 15, 4; Y. 3, 278 = TA. 1, 30, 1; Y. 3, 281 = TA. 2, 18. Pār. Gṛ. 3, 12, 9; Y. 3, 282 = TA. 2, 18. Pār. Gṛ. 3, 12, 10. AV. — Die Sprüche Y. 1, 136; 1, 230: yavō ऽsi (dhānyarājō ऽsi ca Comm.); 3, 279: mayi tējaḥ; habe ich in keiner Saṃhitā nachzuweisen vermocht. — Dass ich Citate, wie sāvitrī Y. 3, 279; yamasūkta (= ṚV. 10, 14) Y. 3, 2; sahasraçīrshājāpī (ṚV. 10, 90) Y. 3, 305; abhiṅgāḍi (ṚV. 10, 9, 1—3) Y. 3, 30; unberücksichtigt gelassen habe; bedarf wohl keiner Erklärung.

den vier Mantra des Yājñavalkya-Dharma-Çāstra, die ich nicht in der Vājasaneyi-Saṃhitā, wohl aber bei den Tāittirīyās wiedergefunden habe, zwei (Y. 3, 281. 282 = Pār. Gṛ. 3, 12, 9. 10) auch im Pāraskara-Gṛhya-Sūtra in extenso citirt sind.

Nehmen wir aber Alles in Allem, so glaube ich, dass sich das Verhältniss der in Yājñavalkya's Gesetzbuch vorkommenden Mantra zur Vājasaneyi-Saṃhitā zwar nicht als Argument gegen, aber ebensowenig als Argument für die Annahme verwerthen lässt, dass das Yājñavalkya-Dharma-Çāstra die Bearbeitung eines vorausgesetzten Dharma-Sūtra des weissen Yajus sei.

Zwischen Yājñavalkya's Gesetzbuch und dem zum weissen Yajus gehörigen Gṛhya-Sūtra des Pāraskara scheinen in der That verwandtschaftliche Beziehungen zu bestehen; insonderheit zeigt Pār. Gṛ. 3, 10 eine beachtenswerthe Aehnlichkeit mit Y. 3, 1 ff.[1]).

Es dürfte aber, wenigstens beim gegenwärtigen Stande der Frage, gewagt sein, aus Berührungen dieser Art eine Abhängigkeit Yājñavalkya's von den Sūtra des weissen Yajus zu folgern, die über die gegebenen Fälle hinausginge. Wir werden sogleich sehen, dass sich ähnliche Beziehungen, vielleicht noch intimeren Characters, zwischen Yājñavalkya und dem Mānava-Gṛhya-Sūtra, welches zweifellos einer Schule des schwarzen Yajus angehört, nachweisen lassen.

Zu den Partien des Yājñavalkya-Dharma-Çāstra, denen weder aus Manu und Vishṇu (Stenzler in der Vorrede zu seiner Edition des Yājñavalkya, S. IX; Jolly, Introduction zu den Institutes of Vishṇu, S. XXI), noch aus dem Pāraskara-Gṛhya-Sūtra etwas Entsprechendes gegenübergestellt werden kann, gehört die Verehrung des Vināyaka Gaṇeça (1, 270 ff.). Diese Ceremonie finden wir, zum Theil wörtlich übereinstimmend, im Mānava-Gṛhya-Sūtra 2, 14 wieder; mit dem Unterschiede, dass hier nicht der Vināyaka Gaṇeça, sondern vier namentlich genannte Vināyakās erscheinen; und dass die Beschreibung der Ceremonie nicht in Çlōken, sondern im prosaischen Sūtra-Stile abgefasst ist.

Behufs bequemerer Vergleichung stelle ich dem Texte von Mānava-Gṛhya-Sūtra 2, 14 die entsprechende Stelle des Yājñavalkya (1, 270 ff.), nach Stenzler's Ausgabe, gegenüber.

---

1) Stenzler in der Ztschr. d. D. M. G. 7, 527 ff., besonders 540; — sehr beachtenswerth ist die vorsichtige Bemerkung Stenzler's S. 530: „Man könnte sich die Uebereinstimmungen zwischen Yājñavalkya's Dharma-Çāstra und Pāraskara's Gṛhya-Sūtra erklären aus der nahen Beziehung, in welcher Yājñavalkya's Name zur Vājasaneyi-Saṃhitā steht, da sich aber auch zwischen einzelnen Gṛhya-Sūtra, welche zu verschiedenen Vedas gehören, oft wörtliche Uebereinstimmung findet, so ist es gerathener, ein Urtheil darüber zurückzuhalten, bis es möglich sein wird, diesen Zweig der Literatur in weiterem Umfange zu prüfen.

Mān. Gṛ. 2, 14 [1].

athātō vināyakān vyākhyāsyāmaḥ | 1 |
çālakaṭaṅkaṭaç ca kushmāṇḍarājaputraç ċōsmitaç ca [2]) dēvayajanaç cety | 2 |
ētāir adhigatānām [3]) imāni rūpāṇi bhavanti | 3 |
lōshṭaṃ mṛdnāti [4]) | 4 |
tṛṇāni chinatty | 5 |
aṅgēshu lēkhān(!) likhaty | 6 |
apaḥ svapnē [5]) paçyati | 7 |
muṇḍān paçyati | 8 |
jaṭilān paçyati | 9 |
kāshāyavāsasaḥ paçyaty | 10 |
ushṭrān | 11 |
sukarān | 12 |
gardabhān | 13 |
divākīrtyādīn | 14 |
anyān vā prayutān [6]) svapnān paçyaty | 15 |
antarikshaṃ kramati | 16 |
adhvānaṃ vrajan manyatē pṛshṭhatō mē kaçcid anuvrajaty | 17 |
ētāiḥ khalu vināyakāir āvishṭā rājaputrā lakshaṇavantō rājyaṃ na labhantē | 18 |

Yājn. 1, 270 ff.

Zu 1. 2: vināyakaḥ karmavighnasiddhyarthaṃ viniyōjitaḥ | gaṇānām ādhipatyē ca rudrēṇa brahmaṇā tathā | 270 |

Zu 3: tēnōpaspṛshṭō yas tasya lakshaṇāni nibōdhata |

Zu 7. 8: svapnē S vagāhatē S tyarthaṃ jalaṃ muṇḍāṃç ca paçyati | 271 |

Zu 10—14: kashāyavāsasaç (kāshāya° B. C.) cāiva kravyādāṃç cādhirōhati | antyajāir gardabhāir ushṭrāiḥ sahāikatrāvatishṭhatē | 272 |

Zu 17: vrajann api tathātmānaṃ manyatē S nugataṃ paraiḥ | vimanā viphalārambhaḥ saṃsīdaty animittataḥ | 273 |

Zu 18: tenōpaspṛshṭō labhatē na rājyaṃ rājanandanaḥ.

---

1) Ueber die Mss. und ihre Bezeichnung s. unten sub 2. A. a. — Die Numerirung der einzelnen Sūtra beruht nur theilweise auf dem Commentar; der Bequemlichkeit halber habe ich sie — natürlich zunächst provisorisch — durchgeführt.

2) °cāsmitaç ca M 1; Sūtra 35 liest: svāhōsmitāya M 1, svāhō° B 1 M 2, svāhā ‖ smitāya B 5; entscheidend ist ōṃ asmitāya in der von mir sub 2 beschriebenen Paddhati (P 2).

3) cf. adhisattasya 35, adhishṭhita 39

4) mṛdhnāti B 5 (cf. mṛdhnanti Kāty. Çr. 22, 3, 45), mṛshṇāti B 1. M 2 1.

5) Conjectur; — apaḥ svapnaṃ B 5, apa svapnaṃ B 1. M 2 1.

6) pratyutān B 1. M 2; anyāṃç ca prathamān M 1.

Mān. Gṛ.

kanyāḥ patikāmā lakshaṇavatyō bhartṝn na labhantē | 19 | [1])
striyaḥ prajā[pati]kāmā lakshaṇavatyaḥ prajāṃ na labhantē | 20 | [2])
strīṇām ācāravatīnām apatyāni mriyantē [3]) | 21 |
çrōtriya adhyāpaka [4]) ācāryatvaṃ na prāpnōty | 22 |
adhyētṝṇām [5]) adhyayanē mahāvighnāni bhavanti | 23 |
vaṇijaṃ [6]) vaṇikpathō vinaçyati | 24 |
kṛshikarāṇāṃ kṛshir alpaphalā bhavati | 25 |
tēshām prāyaçcittam | 26 |
mṛgākharakulāya [7])mṛttikārōcanāgugguluç [8]) (!) | 27 |
caturbhyaḥ prasravaṇēbhyaç catura [9]) udakumbhān avyaṅgān āharēt | 28 |
sarvagandhasarvarasasarvāushadhiḥ | 29 |
sarvaratnāni cōpakalpya | 30 |
pratisaraṃ [10]) dadhi madhu [11]) ghṛtam ity | 31 | [12])
ētān saṃbhārān saṃsṛjya | 32 |
ṛshabhacarmaṇy ārōhya | 33 |
athāinaṃ snapayanti [13]) ‖ sahasrākshaṃ çatadhāram ṛshibhiḥ pāvanaṃ kṛtam | tābhish ṭvābhishiñcāmi pāvamānīḥ punantu tvāṃ ‖ agninā dattā | indrēṇa dattā | sōmēna dattā | varuṇēna dattā | vā-

---

Yājñ.

Zu 19. 20: kumārī na ca bhartāram apatyaṃ garbhaṃ aṅganā | 274 |

Zu 22. 23: ācāryatvaṃ çrōtriyaç ca na çishyō 'dhyayanaṃ tathā |

Zu 24. 25: vaṇig lābhaṃ na cāpnōti kṛshiṃ cāpi kṛshivalaḥ | 275 |

Zu 26: snapanaṃ tasya kartavyaṃ puṇyē 'hni vidhipūrvakaṃ | gāurasarshapakalkēna sājyēnōtsāditasya ca | 276 |

277—279 zu 27—33: sarvāushadhāiḥ sarvagandhāir viliptaçirasas tathā | bhadrāsanōpavishṭasya svasti vācyā dvijā çubhāḥ | 277 |

açvasthānād gajasthānād valmīkāt saṅgamād dhradāt | mṛttikāṃ rōcanāṃ gandhān gugguluṃ cāpsu nikshipēt | 278 |

yā āhṛtā hyēkavarṇāiç caturbhiḥ kalaçāir hradāt | carmaṇy ānaḍuhē raktē sthāpyaṃ bhadrāsanaṃ tataḥ | 279 |

---

1) Sūtra 19 fehlt B 1. M 2. 1. 2) Sūtra 20 lesen B 1. M 2. 1: lakshaṇavatyaḥ striyaḥ prajā (prajāṃ B 1) na labhantē |. 3) çriyantē B 1. M 2. 1. 4) ādhyāyaka M 1. 5) adhyēshihṛṇām B 1. M 2. 1. 6) vāṇijānd M 1; fehlt B 1. M 2. 7) P 2, Comm. zu B 1. M 1; kulāpa B 5; kulāla B 1. M 2. 1. 8) guggulāç B 1. M 2; guggulaç B 5. 9) Conjectur; die Hss. lesen catur. 10) Conj.; die Hss.: pratisara. 11) cf. Gṛ. S. 2, 6: sarvagandhasarvarasasarvāushadhisarvaratnāni cōpakalpya pratisaradadhimadhumōdakasvastikanandyāvartavatyām (sc. vēdyākṛtāu). 12) Sūtra 27—31 augenscheinlich corrumpirt. 13) snāpayati B 5.

Mān. Gṛ.

yunā dattā | vishṇunā dattā | bṛhaspatinā dattā | [1]) viçvāir dēvāir [2]) dattā | sarvāir dēvāir [3]) dattā | ōshadhaya āpō varuṇasaṃmitāḥ | tābhish ṭvābhishiñcāmi pāvamānīḥ punantu tvēti sarvatrānushajati ‖ 1 ‖

yat tē kēçēshu dāurbhāgyaṃ sīmantē [4]) yac ca mūrdhani | lalāṭē karṇayōr akshṇōr āpas tad [5]) ghnantu tē sadā ‖ 2 ‖

bhagaṃ tē varuṇō rājā bhagaṃ sūryō bṛhaspatiḥ | bhagam indraç ca vāyuç ca bhagaṃ saptarshayō daduḥ ‖ 3 ‖ [6])

ity | 34 |

adhisnātasya niçāyāṃ sadyaḥpiḍitasarshapatāilam āudumbarēṇa sruvēṇa mūrdhani catasra āhutir juhōti | ōṃ [7]) çālakaṭaṅkaṭāya svāhā kūshmāṇḍarājaputrāya svāhōsmitāya [8]) svāhā dēvayajanāya svāhēty | 35 |

ata ūrdhvaṃ grāmacatushpathē nagaracatushpathē nigamacatushpathē [9]) vā sarvatōmukhān darbhān āstīrya | 36 |

navē çūrpē balim upaharati | phalīkṛtāṃs taṇḍulān aphalīkṛtāṃs taṇḍulān āmaṃ māṃsaṃ pakvaṃ māṃsam āmān matsyān pakvān matsyān āmān apūpān pakvān apūpān pishṭān gandhān apishṭān gandhān [10]) gandhapānaṃ madhupānam āirēyapānaṃ surāpānaṃ muktaṃ mālyaṃ grathitaṃ [11]) mālyaṃ raktaṃ mālyaṃ çuklaṃ mālyaṃ

Yājñ.

Zu 34, 1: sahasrāksham çatadhāram ṛshibhiḥ pāvanaṃ kṛtam | tēna tvām abhishiñcāmi pāvamānyaḥ punantu tē | 280 |

Zu 34, 2: yat tē kēçēshu dāurbhāgyaṃ sīmantē yac ca mūrdhani | lalāṭē karṇayōr akshṇōr āpas tad ghnantu sarvadā (ghnantu tē sadā A.) | 282 |

Zu 34, 3: bhagaṃ tē varuṇō rājā bhagaṃ sūryō bṛhaspatiḥ | bhagam indraç ca vāyuç ca bhagaṃ saptarshayō daduḥ | 281 |

Zu 35: snātasya sārshapaṃ tāilaṃ sruvēṇāudumbarēṇa tu | juhuyān mūrdhani kuçān savyēna parigṛhya tu | 283 |

Zu 35: mitaç ca saṃmitaç cāiva tathā çālakaṭaṅkaṭāu | kūshmāṇḍō rājaputraç cēty antē svāhāsamanvitāiḥ | 284 |

Zu 36, 37: nāmabhir balimantrāiç ca namaskārasamanvitāiḥ | dadyāc catushpathē sūrpē kuçān āstīrya sarvataḥ | 285 |

Zu 37: kṛtākṛtāṃs taṇḍulāṃç ca palalāudanam ēva ca | matsyān pakvāṃs tathāivāmān māṃsam ētāvad ēva tu | 286 |

---

1) B 5. P 2: agninā dattā indrēṇa dattā vāyunā dattā (vāyunā dattā fehlt B 1. M 2) varuṇēna dattā vishṇunā dattā sōmēna dattā bṛhaspatinā dattā B 1. M 2. 1. 2) viçvēdēvāir B 1. M 2. 1. 3) sarvēdēvāir M 1; sarvāir fehlt M 2. 4) sīmāntē B 1. M 2. 5) Conj.; ta B 1. M 2. 1, tava B 5. 6) Vers 3 fehlt B 5. 7) ōṃ fehlt B 1. M 2. 1. 8) S. Anm. 2 zu Sūtra 2. 9) B 5. P 2; nirgama B 1. M 2. 1. 10) apishṭān gandhān fehlt B 1. M 2. 1. 11) granthitaṃ B 5. M 1. 2.

Mān. Gṛ.

raktapītaçuklakṛshṇanīlaharitacitravāsāṃsi māshakulmāsha[1]) mūlaphalam ity | 37 |

atha dēvānām āvāhanam | vimukhaḥ çyēnō bakō[2]) yakshaḥ kalahō bhīrur vināyakaḥ kushmāṇḍarājaputrō[3]) yajñavikshepī[4]) kulaṅgāpamārī[5]) yūpakēçī sūparakrōḍī[6]) hāimavatō[7]) jambhakō virūpākshō lōhitākshō[8]) vāiçravaṇō mahāsēnō mahādēvō mahārāja[9]) ity ‖ ētē mē dēvāḥ prīyantām | prītā māṃ prīṇayantu[10]) | tṛptā māṃ tarpayantv ity | 38 |

adhishṭhitē[11]) 'rdharātrē ācāryō gṛhān upatishṭhatē[12]) ‖ bhagavati bhagaṃ mē dēhi | varṇavati varṇaṃ mē dēhi | rūpavati rūpaṃ mē dēhi | tējasvini[13]) tējō mē dēhi | yaçasvini[13]) yaçō mē dēhi | putravati[14]) putrān mē dēhi | sarvavati[15]) sarvān kāmāṃç ca dēhi mē[16]) | 39 |

ata ūrdhvam udita ādityē vimalē sumuhūrtē[17]) sūryapūjāpūrvakam arghyadānam[18]) upasthānaṃ ca ‖ namas tē astu bhagavan çataraçmē tamōnuda | jahi mē dēva dāurbhāgyaṃ sāubhāgyēna māṃ saṃyōjayasvēty[19]) | 40 |

atha brāhmaṇatarpaṇam | 41 |

ṛshabhō dakshiṇā | 42 | ‖ 14 ‖

Yājñ.

Zu 37: pushpaṃ citraṃ sugandhaṃ ca surām ca trividhām api | mūlakaṃ pūrikāpūpāṃs tathāivōṇḍērakasrajaḥ | 287 |

Zu 38: dadhy annaṃ pāyasaṃ cāiva guḍapishṭaṃ samōdakam | ētān sarvān upāhṛtya bhūmāu kṛtvā tataḥ çiraḥ | 288 |

Zu 39: vināyakasya jananīm upatishṭhēt tatō 'mbikām | dūrvāsarshapapushpāṇāṃ dattvārghaṃ (arghyaṃ C) pūrṇam añjalim | 289 |

Zu 39: rūpaṃ dēhi yaçō dēhi bhagaṃ bhavati (bhāgyaṃ bhagavati C; bhagava B) dēhi mē | putrān dēhi dhanaṃ dēhi sarvān kāmāṃç ca dēhi mē | 290 |

Zu 41: tataḥ çuklāmbaradharaḥ çuklamālyānulēpanaḥ | brāhmaṇān bhōjayēd dadyād vastrayugmaṃ gurōr api | 291 |

---

1) Comm. z. B 1. M 1; kalmāsha B 5. 1. M 2. 1. 2) B 5. P 2. M 2; vakō B 1. M 1. 3) ōṃ kūshmāṇḍāya svāhā 8 rājaputrāya svāhā 9. P 2. 4) B 5. P 2; °kshēpaḥ B 1. M 2. 1. 5) B 5. P 2; kalaṅgāmārī B 1. M 2. 1. 6) P 2 (?); sūrparakrōḍī B 5; suparakrāuṇḍī M 1; sūparakrīḍā- B 1; suparakrīḍā M 2. 7) B 5. P 2; hēma° B 1. M 2. 1. 8) lōhitākshāya svāhā P 2. 9) °rājāya svāhā P 2; rājēty B 5. 1. M 2. 1. 10) prīṇāyantu B 5. 11) Die Hss. lesen: adhishthitē. 12) °tē P 2. 13) °vini B 1. M 2. 1. 14) °vati M 2. 15) sarvapati B 5. 16) dēhi mēhy B 1. M 2. 1; kāmaç | ca mē dēyahy B 5; kāmān mē dēhi P 2. 17) mūhūrtē sati B 5; mūhūrtē P 2. 18) arghadānam B 5. 19) māṃ yōjayisva P 2; ist vielleicht zu lesen: māṃ yōjaya svāhēty | ? — cf. Mān. Gṛ. 1, 19 a. Ende.

Mān. Gṛ. 2, 14, 1. Jetzt wollen wir die Ceremonie zur Besänftigung der Vināyakas besprechen.

2. Die Vināyakas heissen: Çālakaṭaṅkaṭa, Kushmāṇḍarājaputra, Usmita und Dēvayajana.

3. An den von ihnen besessenen zeigen sich folgende Erscheinungen:

4. er zerreibt einen Erdkloss,

5. reisst Grashalme ab,

6. ritzt Linien(?) auf seine Glieder(!);

7. er sieht im Traume Wasser;

8. er sieht Männer mit geschorenen Köpfen,

9. mit Flechten,

10. mit rothbraunen Gewändern;

11. er sieht Kameele,

12. Eber,

13. Esel,

14. Caṇḍālas und ähnliches Gelichter,

15. oder andere wirre(?) [1]) Träume;

16. er schreitet (im Traume) durch die Luft;

17. wenn er einen Weg geht, so meint er, jemand komme hinter ihm drein.

18. Von diesen Vināyakas ergriffen, erlangen Prinzen mit guten Vorzeichen nicht die Herrschaft;

19. Mädchen mit guten Vorzeichen, die einen Gatten wünschen, keine Männer;

20. Frauen mit guten Vorzeichen, die Nachkommenschaft wünschen, keine Nachkommenschaft.

21. Tugendhaften Frauen sterben die Kinder;

22. ein vedakundiger Unterweiser erreicht die Lehrerwürde nicht;

23. Schülern stellen sich beim Studium grosse Hindernisse entgegen;

24. Kaufleuten geht ihr Geschäft zu Grunde;

25. Ackerbauern wirft der Ackerbau wenig ab. —

26. Die Sühnungsceremonie für sie geschieht folgendermassen:

27. Erde von der Höhle eines wilden Thieres und von einem Neste(?), Gōrōcanā und Bdellion;

28. aus vier Quellen bringe er vier(?) unbeschädigte Krüge mit Wasser (d. h. aus je einem Quell je einen Krug Comm.);

29. nachdem er allerlei Wohlgerüche, Leckerbissen und Kräuter,

30. sowie Kleinodien aller Art beschafft hat,

31. Brezel(?), saure Milch, Honig und Schmelzbutter.

32. All diese Dinge mischen sie untereinander,

33. und legen sie auf ein Stierfell.

34. Jetzt baden sie ihn, mit den drei Sprüchen: sahasrākshaṃ

1) Zu 2 yu + pra?

(cf. Yājñ. 1, 280), yat tē kēçeshu (282) und bhagaṃ tē varuṇaḥ (281) [indem sie ihn bei jedem Verse mit je einem Kruge begiessen; mit dem vierten Kruge tūshṇīm Comm.].

35. In der Nacht nach dem Bade giesst er ihm mit einem Löffel von Udumbara-Holz frisch gepresstes Senföl in vier Opfergüssen auf's Haupt, mit den Sprüchen: ōṃ çālakaṭaṅkaṭāya svāhā! kūshmāṇḍarājaputrāya svāhā! usmitāya svāhā! dēvayajanāya svāhā!

36. Darauf streut er auf dem Kreuzwege eines Dorfes, einer Stadt oder eines Fleckens nach allen Seiten hin Darbhagras.

37. und bringt in einem neuen Korbe die Gabe dar: enthülste und unenthülste Reiskörner, rohes und gebackenes Fleisch, rohe und gebackene Fische, rohe und gebackene Kuchen, gemahlene und ungemahlene Wohlgerüche, wohlriechendes Getränk, Meth, Āirēya und Branntwein, ungeflochtene und geflochtene, rothe und weisse Kränze, rothe, gelbe, weisse, schwarze, dunkelblaue, grüne und bunte Gewänder, Bohnen, die Körnerfrucht mit Namen Kulmāsha, Wurzeln und Früchte.

38. Jetzt folgt die Einladung an die Götter: etc.

Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese beiden Formen der Vināyaka-Ceremonie, wie sie uns im Yājñavalkya-Dharma-Çāstra und im Mānava-Gṛhya-Sūtra überliefert sind, in historischem Zusammenhange stehen; und zwar liegt uns im Mānava-Gṛhya-Sūtra augenscheinlich die ältere Gestalt vor.

Sehen wir auch davon ab, dass in zweifelhaften Fällen bei einem Gegenstande, wie dem vorliegenden, die prosaische Form den grösseren Anspruch auf Alterthümlichkeit haben dürfte; dass ferner die Umwandlung der vier Vināyakās in den einen Vināyaka Gaṇēça die leichtere Annahme zu sein scheint: — so erhellt die höhere Alterthümlichkeit der im Mānava-Gṛhya-Sūtra überlieferten Form der Ceremonie aus einigen stilistischen Verschiedenheiten beider Redactionen: dem selteneren divākīrtyādayaḥ Mān. Gṛ. 2, 14, 14 entspricht Yājñ. 1, 272 antyajāḥ; dem adhyētar Mān. Gṛ. 2, 14, 23 entspricht Yājñ. 1, 275 çishya; die beiden Sprüche in Mān. Gṛ. 2, 16, 34 (1) und 39 hat der Verfasser des Yājñavalkya-Dharma-Çāstra (1, 280 u. 290) in correcte Çlōken umgewandelt; und im ersteren das ältere pāvamānīḥ durch pāvamānyaḥ, im letzteren bhagavati durch bhavati ersetzt.

Ob allerdings der Verfasser des Yājñavalkya-Dharma-Çāstra in diesem Falle direct aus dem Mānava-Gṛhya-Sūtra geschöpft hat, oder beide Redactionen der Vināyaka-Ceremonie auf eine gemeinsame Grundlage zurückzuführen sind: diese Frage wird, wenigstens für jetzt, unentschieden bleiben müssen.

Das zweite Buch des Mānava-Gṛhya-Sūtra ist, wie ich glaube, in seiner gegenwärtigen Zusammenstellung ziemlich jung. Zwar enthält es eine Reihe von Capiteln, die einen verhältnissmässig

alterthümlichen Eindruck machen; aber den einzelnen Capiteln scheint, im Gegensatze zum ersten Buche, hier im Allgemeinen eine nähere Beziehung zu einander zu fehlen; und mitten unter ihnen finden wir solche, wie besonders 2, 6, deren Stil und Habitus auf eine recht späte Zeit hindeuten dürften.

Fassen wir das Resultat der soeben angestellten Untersuchung zusammen; so werden wir zunächst gern zugestehen, dass die Theorie von der Entstehung der metrischen Gesetzbücher aus den gleichnamigen Sūtra eine ausserordentlich fruchtbare Hypothese genannt werden kann.

Sie ist nicht nur der erste Versuch der europäischen Wissenschaft, sich von den Fabeln der einheimischen Ueberlieferung über die Entstehung der indischen Gesetzbücher zu emancipiren und den letzteren die ihnen gebührende Stellung in der Geschichte der brahmanischen Literatur anzuweisen, sondern es wird auch, wie ich glaube, eine jede Untersuchung über die historische Stellung eines bestimmten metrischen Gesetzbuches dieser Theorie einen ihrer Gesichtspunkte entnehmen müssen.

Wir sind aber nicht in der Lage, die Geltung der soeben besprochenen Theorie für das Verhältniss eines bestimmten metrischen Gesetzbuches zu den Sūtra derjenigen Schule, auf welche sein Name hinweist, anzuerkennen, bevor die Abhängigkeit grade dieses Gesetzbuches von diesen Sūtra durch eine Specialuntersuchung nachgewiesen ist.

Neben einer solchen Vergleichung mit den namensverwandten Sūtra und der namensverwandten Saṃhitā darf als ein Gegenstand besonderer Wichtigkeit für die Erkenntniss der Stellung, welche ein Gesetzbuch in der indischen Literaturgeschichte einnimmt, das Verhältniss dieses Gesetzbuches zu den übrigen Gesetzbüchern angesehen werden; wofür die Untersuchungen von Stenzler und Max Müller, und neuerdings von Bühler und Jolly Zeugniss ablegen.

Endlich mag mitunter, wie die soeben dargelegte Uebereinstimmung des Yājñavalkya-Dharma-Çāstra mit dem Mānava-Gṛhya-Sūtra zeigt, zur Aufhellung der Art, wie ein Gesetzbuch entstanden ist, die Betrachtung auch solcher Ritual-Sūtren beitragen, deren Namen keinerlei Anlass zu der Vermuthung geben, dass zwischen ihnen und diesem Gesetzbuche irgend ein schulmässiger Zusammenhang bestanden habe.

Wir wenden uns jetzt zu dem Mānava-Dharma-Çāstra.

Bevor wir zu der Untersuchung der Frage übergehen, in welchem Verhältnisse Manu's Gesetzbuch zu den Sūtra der Mānavās steht, wollen wir einen Blick auf die Composition unseres Gesetzbuches werfen, um zu beobachten, ob uns diese vielleicht einigen Aufschluss über die Art seiner Entstehung giebt.

Manu's Gesetzbuch scheint in der uns vorliegenden Gestalt aus einer Reihe mehr oder weniger heterogener Elemente zu bestehen, deren Vereinigung aller Wahrscheinlichkeit nach das Resultat

mehrerer Redactionen ist[1]). Wie weit es gelingen wird, diese verschiedenen Redactionen mit einiger Sicherheit von einander zu sondern, erscheint zunächst fraglich; ich werde mich an dieser Stelle darauf beschränken, einige mehr in's Auge fallende Punkte zu berühren.

Gleich im ersten Buche finden wir zwei Berichte über die Schöpfung der Welt und die Abfassung des Gesetzbuches, die nicht unwesentlich von einander abweichen.

Die erste Erzählung (V. 5—59) wird von Manu, die zweite von Bhṛgu vorgetragen.

Es ist bemerkenswerth, dass Manu im ganzen Gesetzbuche nur hier, am Anfange des ersten Buches, redend auftritt; sonst gilt, soweit überhaupt der Erzähler namhaft gemacht wird, Bhṛgu als Verkünder des Mānava-Dharma-Çāstra, das auch am Schlusse ausdrücklich „von Bhṛgu verkündet" (bhṛguprōktaṃ 12, 126) genannt wird.

Schon dieses Verhältniss Manu's zu Bhṛgu legt die Vermuthung nahe, dass von den beiden differirenden Berichten der Manu's einer späteren Redaction angehöre.

Dazu kommt, dass Bhṛgu (1, 102; cf. 118 f.) die Abfassung des Gesetzbuches dem Manu zuschreibt; Manu aber dasselbe von Svayaṃbhū verfasst werden lässt, der es dann ihm gelehrt habe (1, 58). Es erschiene unerklärlich, zu welchem Zwecke ein späterer Redactor in einem Werke, das Mānava-Dharma-Çāstra heisst, nach den einleitenden Worten Manu's die Person Bhṛgu's eingeschoben haben sollte; was ihn dazu hätte veranlassen können, das Gesetzbuch, welches nach Manu's Ausspruch dem Ursprung alles Sein's die Entstehung verdankt, gleichsam zu degradiren, indem er bereits bei Manu selbst stehen blieb. Gesetzt dagegen, dass das Mānava-Dharma-Çāstra einst mit Bhṛgu's Verkündigung begann, so lag der Gedanke nahe, dieser Verkündigung dadurch grössere Autorität und höhere Weihe zu verleihen, dass man dem Bhṛgu den Auftrag zur Verkündigung des Gesetzbuches durch Manu selbst ertheilen liess. Auf diese Weise kam Manu an die Spitze des Gesetzbuches, das bereits seinen Namen trug, er eröffnete es gleichsam in eigener Person; und es konnte dem Ansehen des Gesetzbuches nur förderlich sein, wenn Manu bei dieser Gelegenheit erklärte, nicht er, sondern der Schöpfer aller Dinge sei der eigentliche Verfasser des Mānava-Dharma-Çāstra; ihm gebühre nur die Ehre, der erste Schüler seines Vaters gewesen zu sein.

Der philosophische Standpunkt beider Berichte scheint im Ganzen diese Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses zu bestätigen; Johaentgen a. a. O. sagt S. 15: „Wie wir im ersten Buche des Mānava-Gesetzes zwei Erzähler, Manu und Bhṛgu, unter-

1) Johaentgen. a. a. O. 97 ff.

scheiden, so auch zwei verschiedene Darstellungen der Weltentwickelung. Die einfachere ist die des Bhṛgu (cf. dazu die folgenden Seiten und S. 23 ff.).

Wir werden demnach der Vermuthung, dass die Verkündigung des Gesetzbuches durch Bhṛgu älter sei, als Manu's Prolog, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zusprechen dürfen.

Sind nun Anzeichen vorhanden, die darauf schliessen lassen, dass auch Bhṛgu's Verkündigung dem ursprünglichen Werke noch nicht angehört?

Die Thatsache, dass als Verkündiger von Manu's Gesetzbuch **Bhṛgu** auftritt, ist schon an sich einigermassen befremdend. Erwägen wir ferner, dass „Mānava-Dharma-Çāstra" jedenfalls auch „Gesetzbuch der Mānavās" bedeuten kann, so ist a priori die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dass die Person Bhṛgu's ihre Stellung in diesem Gesetzbuche erst einer späteren Redaction verdanke. Wenn also Bhṛgu im ersten Buche unseres Dharma-Çāstra eingeführt wird, um nach einer Auseinandersetzung über die Bedeutung des Manu Svāyambhuva, der übrigen Manu, der Manu-Perioden u. s. f. zu erklären, Manu Svāyambhuva habe das Gesetzbuch verfasst (I. 102. 118) und ihm (Bhṛgu) mitgetheilt (V. 119): so **könnte** diese Erzählung ganz wohl eine tendenziöse Erfindung späterer Zeit sein, die den Zweck haben mochte, dem Namen „Mānava-Dharma-Çāstra" eine neue Deutung zu geben.

Betrachten wir jetzt die Stellen unseres Gesetzbuches, an denen Bhṛgu als Verkündiger desselben auftritt. In dieser Eigenschaft finden wir ihn:

Erstens: am Anfange der zweiten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche; mithin, wenn der Bericht Manu's als späterer Zusatz angesehen werden darf, am einstigen Anfange des ganzen Werkes;

Ferner: am Beginne und Schlusse des zwölften (u. letzten);

Endlich: am Anfange des fünften Buches.

Die Stellung Bhṛgu's im Mānava-Dharma-Çāstra beruht also wesentlich auf dem ersten und letzten Buche dieses Werkes.

Gerade diese beiden Bücher weichen inhaltlich bedeutend von den anderen Büchern unseres Dharma-Çāstra ab; während hier vorzugsweise die Verhältnisse des gewöhnlichen Lebens, Fragen des Rechtes, der gesellschaftlichen Ordnung und des häuslichen Rituals behandelt werden; sind Buch 1 und 12 hauptsächlich philosophisch-theologischer Speculation, in Verbindung mit hierarchischen Theorien, gewidmet.

Wenn wir erwägen, dass der Inder bei der Bearbeitung älterer Werke Neuerungen und Zusätze lieber an den Anfang oder Schluss derselben verlegt, als in deren Mitte einschaltet, so dürfte der Zweifel an der Zugehörigkeit des ersten und zwölften Buches zu dem ursprünglichen Dharma-Çāstra nicht unberechtigt erscheinen.

Ausser in diesen beiden Büchern erscheint Bhṛgu in der

Function eines Verkündigers des Mānava-Dharma-Çāstra am Anfange des fünften Buches.

Hier richten die Ṛshi an Bhṛgu die Frage, wie der Tod über Brāhmanen, die ihrer Pflicht nachkommen und die heiligen Schriften kennen, Gewalt erlange (V. 1. 2). Mit einer gewissen Feierlichkeit antwortet Bhṛgu: Der Tod nahe den Brāhmanen, wenn sie das Studium der Vēdas vernachlässigen und das Herkommen verletzen, wenn sie lässig sind und die Speisegesetze übertreten (V. 3. 4). Daran schliesst sich (von V. 5 an) eine trockene Aufzählung von Speise- und Reinheitsregeln. Die vier ersten Verse weichen, wie mir scheint, in Ton und Habitus so schroff von den Versen ab, die unmittelbar auf sie folgen, dass ich geneigt wäre, sie für eine, nicht gerade geschickte Interpolation zu halten [1].

Noch einmal [2] wird im Mānava-Dharma-Çāstra Bhṛgu's Name genannt. Wir lesen 3, 16: çūdrāvēdī pataty atrēr utathyatanayasya ca | çāunakasya sutōtpattyā tadapatyatayā bhṛgōḥ ‖ „Nach Atri und Gāutama geht ein (Dvijāti) seiner Kaste verlustig, wenn er eine Çūdrā heirathet; nach Çāunaka, wenn ihm dieselbe einen Sohn gebiert; nach Bhṛgu, wenn dieser Sohn Kinder hat".

Der hier gemeinte Bhṛgu kann meiner Meinung nach nicht mit dem Verkündiger unseres Gesetzbuches identisch sein. In ihm haben wir vielleicht den Verfasser einer besonderen Smṛti zu erkennen; wir finden wenigstens neben der Manu-Smṛti eine Bhṛgu-Smṛti citirt (im Padma-Purāṇa, nach Colebrooke's Digest of Hindu Law I. S. XVIII citirt v. Stenzler, Ind. Stud. 1, 233; Aufrecht's Verz. d. Oxf. Skr. Mss. 266 b. 1).

Für eine solche Auffassung scheint mir ebenso sehr der Zusammenhang, in dem der angeführte Vers steht, wie innerhalb des Verses der Parallelismus der vier Namen zu sprechen. Dazu kommt, dass sich unser Gesetzbuch, wenn eine Lehrmeinung in autoritativer Weise als orthodox hingestellt werden soll, sonst nie auf Bhṛgu, sondern ausschliesslich auf Manu beruft (cf. 8, 139; ferner 3, 222. 8, 204. 242. 292. 5, 41. 131 etc. Johaentgen a. a. O. S. 82, Anm. 128).

Von den Commentatoren [3] scheint keiner auch nur auf den Gedanken gekommen zu sein, den M. 3, 16 citirten Bhṛgu mit dem Verkündiger des Mānava-Dharma-Çāstra zu identificiren. Mēdhātithi führt Bhṛgu's Ansicht ausdrücklich auf eine andere Smṛti zurück: çāunakasya sutōtpattyā | çāstrāntaram idam | . . . . . tada-

1) M. 5, 3a = 12, 2a.

2) Kavi M. 3, 198 ist wohl nicht, wie Kullūka will, = bhṛgu, sondern mit dem Petersburger Wörterbuch s. Kavi 2 als besonderer Eigenname aufzufassen.

3) Die Commentare des Mēdhātithi, Gōvindarāja, Rāghavānanda und Nārāyaṇa zu M. 3, 16 verdanke ich der gütigen Mittheilung des Herrn Prof. Jolly in Würzburg.

patyatayā bhṛgōr | idam api smṛtyantaram | . Kullūka [1]), Gōvindarāja und Rāghavānanda stellen die Aussprüche der Weisen (maharshimatatraya Kull.) neben einander, ohne Bhṛgu's Ansicht irgendwie zu bevorzugen; Kullūka will die drei in unserem Verse gegebenen Regeln der Reihe nach auf die drei Kasten der Dvijāti bezogen wissen.

Eine ganz abweichende Auffassung unserer Stelle finden wir bei Nārāyaṇa, welcher, gestützt auf ein Citat aus dem Bhavishya-Purāṇa [2]), folgendermassen interpretirt: Ein Mann aus dem Geschlechte des Gōtama, der eine Çūdrā zum Weibe genommen hat, geht durch die Geburt eines Sohnes seiner Kaste verlustig; ein Mann aus dem Geschlechte des Çāunaka oder Bhṛgu durch die Geburt eines Enkels [3]).

Diese Erklärung kann, wie ich glaube, für ein wirkliches Verständniss unseres Çlōka nicht in Betracht kommen, da sie allem Anscheine nach von Gesichtpunkten ausgeht, die ausserhalb einer philologischen Exegese liegen [4]).

Recapituliren wir die soeben besprochenen Momente, so erhalten wir im Wesentlichen das folgende Resultat: Bhṛgu tritt im Mānava-Dharma-Çāstra, ausser an einer anscheinend interpolirten Stelle, nur im ersten und letzten Buche, die auch dem Inhalte nach von den zwischen ihnen liegenden Büchern abweichen, als Verkündiger des Gesetzbuches auf; daneben finden wir im Mānava-Dharma-Çāstra einen Bhṛgu citirt, in dem aller Wahrscheinlichkeit nach eine vom Verkündiger des Gesetzbuches verschiedene Person, vielleicht der Verfasser einer unabhängigen Smṛti, zu erkennen ist.

Ich halte es für nicht gerade wahrscheinlich, dass diese beiden Bhṛgu's von Anfang an in unserem Gesetzbuche friedlich nebeneinander existirt haben.

Nun finden wir zwar in Buch 2—11 des Mānava-Dharma-Çāstra wiederholentlich, bei Uebergängen zu einem neuen Gegenstande [5]), Ausdrücke, wie „vernehmet“ (nibōdhata M. 2, 25. 68. 3, 193. 5, 146. 6, 86. 9, 31. 11, 71. 247) oder „ich werde verkünden“ (pravakshyāmi 3, 266. 5, 57. 8, 266. 278. 9, 56. 11, 98) angewandt, die auf einen vorausgesetzten Erzähler hinweisen. Dass aber Bhṛgu dieser Erzähler sei, müssten wir erst aus Buch 1 und

---

1) atryādigrahaṇam ādarārtham Kull.

2) putrasya putram utpādya çāunakaḥ çūdratāṃ gataḥ | bhṛgvādayō 'py ēvam ēva patitatvam avāpnuyuḥ ||

3) utathyatanayō gōtamas tadgōtrajasyēti sutōtpattyēty anēna vyavahitēnānvitam | çāunakasyēty api tadapatyatayēty anēnānvitam | tēna gōtamagōtrasya putrōtpattyā çāunakabhṛgvādīnāṃ tu pāutrōtpattyā (zu lesen: putrapāutrōtpattyā?) çūdratulyatvahētur | dvijātidharmahānirūpaṃ pātityam ity arthaḥ |

4) Cf. ferner Zeitschr. d. D. M. G. 31, 129.

5) Besonders am Anfange und Ende eines Buches, so am Anfange von Buch 2, 7, 9; am Ende von Buch 3, 6, 9, 10.

12 erschliessen; und an solchen Stellen, wie M. 9, 31[1], wo die Zuhörer aufgefordert werden, den Ausspruch der alten Weisen zu vernehmen, dürfte es sogar nicht ganz leicht sein, in dem Erzähler denselben Bhṛgu wiederzuerkennen, der nach 1, 60. 12, 2 (= 5, 3) den versammelten Weisen das Gesetzbuch mittheilt.

Unter diesen Umständen erscheint es nicht ganz unwahrscheinlich, dass die Person Bhṛgu's dem ursprünglichen Mānava-Dharma-Çāstra fernstand, und ihr Auftreten in diesem Werke eine spätere Phase in der Entwickelung des Gesetzbuches kennzeichnet.

Wenn aber Bhṛgu's Verkündigung in der That erst das Resultat einer Ueberarbeitung unseres Gesetzbuches sein sollte, so hätten wir das Motiv zu dieser Ueberarbeitung vielleicht in dem Bestreben zu erkennen, durch Bhṛgu's Vermittelung ein Gesetzbuch der Mānava's, welches bereits weite Verbreitung und grosses Ansehen gewonnen haben mochte, in ein von Manu verfasstes Gesetzbuch umzudeuten.

Der vorliegende Versuch, die Composition des Mānava-Dharma-Çāstra aus einem bestimmten Gesichtspunkte zu analysiren, hat sich auf einige, auch der oberflächlichen Beobachtung zugängliche Verhältnisse beschränken müssen.

Einer détaillirten Analyse bleibt hier fast alles zu thun übrig; ihre Aufgabe wird es sein, weiter in die Tiefe dringend die Divergenzen in möglichster Vollständigkeit zu sammeln und, gestützt auf eine sorgfältige Vergleichung mit den übrigen Gesetzbüchern und den Gṛhya-Sūtra, die einzelnen Fälle gegen einander abzuwägen. Eine solche Untersuchung hätte sich auch mit Johaentgen's Ansicht (a. a. O. S. 82), dass eine Reihe von Stellen des ersten und zwölften Buches die älteren Anschauungen enthielten, zu beschäftigen, und die Correctheit und Tragweite derselben zu prüfen.

Wir werden uns hier mit dem, allerdings bescheidenen, Ergebnisse begnügen müssen, dass, soweit wir bis jetzt sehen können, die Composition des Mānava-Dharma-Çāstra eher für, als gegen die Entstehung desselben aus den Mānava-Sūtra zu sprechen scheint.

Fragen wir nun nach dem positiven Beweismaterial für die Abhängigkeit des Mānava-Dharma-Çāstra von den Mānava-Sūtra, so tritt uns in erster Linie der Umstand entgegen, dass ein Dharma-Sūtra der Mānava-Schule bisher nicht aufgefunden ist. Ferner hat eine, allerdings wenig in's Détail gehende, Vergleichung des Dharma-Çāstra mit dem Mānava-Gṛhya-Sūtra dasselbe Resultat ergeben, zu dem Jolly (Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München, 1879. II. 81 f.) bereits gelangt war: ich habe zwischen beiden Werken keinerlei Uebereinstimmung von irgend massgebender Bedeutung entdecken können.

Unter diesen Umständen gewinnt für uns der Versuch Jolly's

1) Cf. pravadanti manīshiṇaḥ 5, 55 pūrvavido viduḥ 9, 44; auch Stellen, wie āhuḥ 5, 18. 8, 100. 290 pracakshate 9, 147 wären zu berücksichtigen.

erhöhte Bedeutung, auf indirectem Wege die Abhängigkeit des Mânava-Dharma-Çâstra von den Mânava-Sûtra, insonderheit von einem vorausgesetzten Mânava-Dharma-Sûtra, wahrscheinlich zu machen [1]).

Jolly's Raisonnement lautet etwa folgendermassen: In Erwägung, dass

1. die Mâitrâyaṇî-Saṃhitâ mit dem Kâṭhakam auf's Engste verwandt ist [2]);

2. das Mânava-Gṛhya-Sûtra dem Kâṭhaka-Gṛhya-Sûtra näher steht, als irgend einem anderen bisher bekannten Gṛhya-Sûtra [3]);

3. Manu mit Vishṇu mehr gemein hat, wie mit den übrigen Gesetzbüchern [4]);

da ferner

4. das Kâṭhakam die Saṃhitâ des Kâṭhaka-Gṛhya-Sûtra [5]), sowie

5. die Mâitrâyaṇî-Saṃhitâ die Saṃhitâ des Mânava-Gṛhya-Sûtra ist [6]); und

6. das Vishṇu-Sûtra in Folge seiner Beziehungen zum Kâṭhakam, besonders aber zum Kâṭhaka-Gṛhya-Sûtra mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit für eine vishṇuitische Bearbeitung des Kâṭhaka-Dharma-Sûtra angesehen werden darf [7]):

so ist es für wahrscheinlich zu erachten, dass das Mânava-Dharma-Çâstra, dessen Name zudem auf die Schule der Mânavâs hindeutet, die metrische Bearbeitung eines Mânava-Dharma-Sûtra sei. Mit anderen Worten: da die Mâitrâyaṇî-Saṃhitâ und das Mânava-Gṛhya-Sûtra in ähnlichem Verhältnisse zu dem Kâṭhakam und Kâṭhaka-Gṛhya-Sûtra stehen, wie Manu zu Vishṇu; und Vishṇu mit dem Kâṭhakam und Kâṭhaka-Gṛhya-Sûtra verwandt ist, so sollen nun auch die Mâitrâyaṇî-Saṃhitâ und das Mânava-Gṛhya-Sûtra in einem ähnlichen Verhältnisse zu Manu stehen, wie das Kâṭhakam und Kâṭhaka-Gṛhya-Sûtra zu Vishṇu (= Kâṭhaka-Dharma-Sûtra); d. h. Manu beruht auf einem Mânava-Dharma-Sûtra.

Ich kann nicht läugnen, dass dieses Raisonnement etwas überaus verführerisches hat; verleiht es doch einer Hypothese, die wir von vornherein mit günstigen Augen zu betrachten geneigt sind, eine starke, wenn auch vielleicht mehr äusserliche Plausibilität.

Versuchen wir gleichwohl, mit Ruhe den Gang desselben zu analysiren, und die Tragweite des gewonnenen Resultates zu prüfen.

---

1) Sitzungsber. S. 81: „Umgekehrt erhält die bisher nur aus dem Namen erschlossene Zusammengehörigkeit des Mânava-Mâitrâyaṇîya-Gṛhyasûtra mit Manu eine unerwartete und nicht unnöthige Bestätigung." Institutes of Vishṇu XXV ff.

2) Schröder in d. Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 675 ff.; Ztschr. d. D. M. G. 33, 201 ff.

3) Jolly, Sitzungsber. S. 75 ff.

4) Jolly, Sitzungsber. S. 74; Institutes of Vishṇu XXII ff.

5) S. oben.

6) cf. Caraṇavyûha, Ind. Stud. 3, 258; den Nachweis s. weiter unten sub 3.

7) Jolly, Sitzungsber. S. 22 ff.; Institutes of Vishṇu X ff.

so werden wir insonderheit den Satz berücksichtigen müssen, dass dem Ergebnisse einer Schlussfolgerung aus Vordersätzen, welche zwar mehr oder weniger wahrscheinliche, aber nicht völlig sichere Aussagen enthalten, ein geringerer Grad von Wahrscheinlichkeit, als jedem einzelnen dieser Vordersätze, zukommt, und dass der Wahrscheinlichkeitsgrad in umgekehrten Verhältnisse zur Anzahl solcher Vordersätze steht.

Wenn wir mit Gewissheit behaupten könnten:

1. dass Vishṇu und Manu einander sehr nahe stehen, ohne dass eines dieser Werke vom anderen abhängig wäre;

2. dass Vishṇu identisch mit dem Dharma-Sūtra der Cārāyaṇīya-Kaṭhās ist,

so dürften wir daraus mit Sicherheit den Schluss ziehen, dass das juristische Werk, welches die Quelle, oder wenigstens eine der Hauptquellen unseres Manu bildete, in enger Beziehung zu den Kaṭhās gestanden haben müsse.

Die wahrscheinliche Priorität des Sūtra vor dem Çlōka-Stile in Werken wissenschaftlichen Inhalts liesse uns weiter vermuthen, dass dieses juristische Werk ein Dharma-Sūtra gewesen sei; und das Zusammentreffen der Thatsache, dass zwischen den Kaṭhās und den Māitrāyaṇīya-Mānavās eine nahe Verwandtschaft bestand, mit dem Umstande, dass unser Gesetzbuch den Namen „Mānava-Dharma-Çāstra“ trägt, legte sodann die Annahme sehr nahe, dass dieses Dharma-Sūtra ein Dharma-Sūtra der Mānavās gewesen sei. Wir sind aber nicht einmal in der Lage, die beiden ersten Sätze dieser Schlusskette ganz stricte hinzustellen.

Wir werden allerdings anerkennen dürfen, dass Manu mit Vishṇu mehr gemein hat, wie mit irgend einem anderen Gesetzbuche, und zwar in der Art, dass seine Çlōken nicht nur vielfach die entsprechenden Çlōken [1]), sondern mitunter selbst die entsprechenden Sūtra (?) [2]) Vishṇu's an Alterthümlichkeit zu übertreffen scheinen; eine Abhängigkeit Manu's von Vishṇu also unwahrscheinlich ist. Ich glaube aber nicht, dass die Möglichkeit einer solchen Abhängigkeit Manu's von Vishṇu, ebenso wie von andern verwandten Texten, als ausgeschlossen gelten darf [3]).

---

1) Jolly, Institutes of Vishṇu XXII f.

2) a. a. O. XXIV.

3) cf. in Betreff derjenigen Çlōken, in denen Jolly Manu's Lesarten „decidedly older and better, than Vishṇu's“ nennt (a. a. O. XXII), S. XXIII: „But these instances do not prove much, as all the passages in question may have been tampered with by the Vishṇuitic editor, and as in some other cases the version of Vishṇu seems preferable“; ferner ist zu vergleichen: „What is more important, the Vishṇu-sūtra does not only contain a number of verses in the ancient Trishṭubh metre, whereas Manu has none, but it shows those identical three Trishṭubhs of Vāsishṭha and Yāska, which Dr. Bühler has proved to have been converted into Anushṭubh Çlokas by Manu (2, 114. 115. 144 cf. Introduction to Bombay Digest I, p. XXVIII seq.); and Manu seems to have taken

Sodann ist Vishṇu nicht identisch mit dem Kāṭhaka-Dharma-Sūtra, sondern besten Falles eine vishṇuitische Bearbeitung dieses Werkes; und selbst dass er in diesem Verhältnisse zu einem vorausgesetzten Dharma-Sūtra der Cārāyaṇīya-Kaṭhās steht, ist eine zwar wahrscheinliche, aber keineswegs zweifellos sichere Annahme.

Dessen ungeachtet werden wir gern zugestehen, dass dieser Versuch, in indirecter Weise Aufklärung über das Verhältniss des Mānava-Dharma-Çāstra zur Mānava-Schule zu erhalten, von grosser Bedeutung ist.

Die Behauptung, Manu's Gesetzbuch sei aus einem Mānava-Dharma-Sūtra hervorgegangen, beruhte bisher einzig und allein auf einem Namensgleichklange, der ohne Zweifel auch zufällig sein konnte, und der im besten Falle nicht mehr als einen nicht näher bestimmbaren Zusammenhang unseres Gesetzbuches mit den Mānavās, nicht aber seine Entstehung aus ihrem Dharma-Sūtra, zu beweisen vermochte.

Die von Jolly angestellten Untersuchungen beziehen sich dagegen auf den Inhalt des Werkes, und wenn sie auch nicht im Stande waren, der vorausgesetzten Abhängigkeit des Mānava-Dharma-Çāstra von einem Mānava-Dharma-Sūtra eine überwältigende Wahrscheinlichkeit zu verleihen, so konnten sie ihr doch eine neue Stütze geben, der wir in Anbetracht des Zustandes der indischen Geschichtswissenschaft und der Schwierigkeiten, mit der sie besonders in Bezug auf diese Periode zu kämpfen hat, eine gewisse relative Festigkeit nicht werden absprechen dürfen.

Um zu grösserer Gewissheit über das Verhältniss unseres Gesetzbuches zur Mānava-Çākhā zu gelangen, stehen uns, soweit ich sehen kann, nur noch wenige Mittel zu Gebote.

Ob wir von einer détaillirteren Vergleichung des Mānava-Dharma-Çāstra mit den Mānava-Sūtren ein positives Resultat erwarten dürfen, erscheint, bei dem Mangel eines Mānava-Dharma-Sūtra, fraglich. Gleichwohl wird sich eine solche Vergleichung, besonders mit dem Gṛhya-Sūtra, nicht umgehen lassen, da ja auch ein negatives Ergebniss nicht ohne Interesse wäre.

Grössere Hoffnung können wir vielleicht auf das Resultat einer Vergleichung unseres Gesetzbuches mit derjenigen Saṃhitā-Çākhā setzen, zu welcher die Sūtra-Çākhā der Mānavās gehört.

Die indische Ueberlieferung nennt als solche die Māitrāyaṇī-Saṃhitā; die Zuverlässigkeit dieser Angabe zu prüfen, wird die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein.

---

the substance of his three Çlokas from this Work more immediately, because both he (2. 144) and Vishṇu (30, 47) have the reading ávṛṇoti for ātṛṇatti, which truly Vedic form is employed both by Vasishṭha and Yāska" etc. — Die Beispiele, welche XXIV dafür angeführt werden, dass in einigen Fällen auch Sūtra-Partien Vishṇu's einen weniger alterthümlichen Character, als die entsprechenden Çloken Manu's haben, scheinen mir nicht von grossem Gewichte zu sein.

Zuvor dürfte aber eine kurze Uebersicht über das handschriftliche Material, welches mir für das Mānava-Gṛhya- und Çrāuta-Sutra vorgelegen hat, nicht ganz überflüssig erscheinen.

2. Das Mānava-Gṛhya- und Çrāuta-Sūtra.

A. Mānava-Gṛhya-Sūtra.

a. Handschriften.

Für das Mānava-Gṛhya-Sūtra hat mir ein recht reichhaltiges handschriftliches Material vorgelegen.

Der Liberalität der Direction verdanke ich die Möglichkeit, in zwei, der Münchner Hof- und Staatsbibliothek gehörige, Manuscripte Einsicht zu nehmen:

1) Skr. Mss. 51 (codd. Haug 56), eine nicht schlechte, ganz moderne Hs. mit Commentar, datirt saṃvat 1920. (Von mir bezeichnet M 1.);

2) Skr. Mss. 50 (codd. Haug 55), eine sehr mittelmässige, ganz moderne Hs. ohne Commentar; mit Pariçishṭas (5 Paragraphen) in Versen, die sich grössten Theils auch in den Khāilikāni sūktāni des Ṛg-Vēda finden (M 2).

Das folgende Manuscript gelangte durch die Liberalität der Universität Bombay in die Hände des Herrn Dr. L. v. Schröder (cf. Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 701); die Freundlichkeit des Herrn Dr. Rost in London hat mir die Erlaubniss zur ferneren Benutzung desselben ausgewirkt:

3) ein modernes, mittelmässiges Ms., sehr calligraphisch geschrieben, mit Commentar und Pariçishṭas; 29×18 Cm., Text 33 Bl., Comm. 125 Bl. à 9 Zeilen. (B 1).

Die folgenden vier Manuscripte verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Prof. Kielhorn in Poona (jetzt in Göttingen). Sie sind sämmtlich auf losen Blättern geschrieben.

Zuvörderst 3 Hss. des ersten Adhyāya:

4) auf dem Umschlage bezeichnet: No. 20. brāhmaṇasya. saṃ 1879/80; eine alte, äusserst calligraphisch, ja schnörkelig geschriebene Hs., datirt saṃvat 1623. 25¼×10 Cm., 12 Bl. à 12—13 Zeilen; beginnt auf Bl. 1 a. Ziemlich fehlerhaft, und von andrer Hand nach einem besseren Ms. durchcorrigirt (B 2);

5) auf dem Umschlage bezeichnet No. 125. brāhmaṇasya. saṃ 1880/81; im Ganzen die beste Hs. des ersten Adhyāya, gut geschrieben; datirt saṃvat 1824. 26½×12¼ Cm. 18 Bl. (von denen Bl. 2 fehlt) à 10 Zeilen. (B 3);

6) auf dem Umschlage bezeichnet: No. 124. brāhmaṇasya. saṃ 1880/81; datirt saṃvat 1831. 26×11½ Cm. 19 Bl. (von denen 5 fehlen) à 9—10 Zeilen (B 4).

Sodann eine Handschrift des zweiten Adhyāya:

7) auf dem Umschlage bezeichnet: No. 126. brāhmaṇasya.

saṃ 1880/81; ein recht gutes Ms.; datirt saṃvat 1828. 15 Bl.; das letzte Drittel von Khaṇḍa 17 und Khaṇḍa 18 fehlen. Die Datirung auf einem besonderen, mit der Zahl „15" bezeichneten Blatte. (B 5).

Dazu kommen zwei Paddhati:

1) eine Paddhati zum ersten Adhyāya, von Herrn Rājendralāla Mitra dem Herrn Dr. v. Schröder, dessen Freundlichkeit wiederum mir ihre Benutzung überliess, zugeschickt; ganz moderne, ad hoc gefertigte Abschrift von einem Calcuttaer Ms.; behandelt die 16 saṃskāra. Augenscheinlich identisch mit der Ztschr. d. D. Morg. Ges. 2, 341 erwähnten Paddhati (?); cf. Weber, Indische Literaturgeschichte², S. 112. (In der Ausgabe der Māitrāyaṇī-Saṃhitā I, S. XLII als M Paddh. 1 bezeichnet);

2) eine alte, undatirte Paddhati des zweiten Adhyāya, die ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Prof. Kielhorn in Poona verdanke. 48 Bl. (3 Bl. fehlen) à 14—12 Zeilen. $24^3/_4 \times 9^1/_2$ Cm. „Sie citirt wiederholt grössere Stücke aus Māitr. S. und zwar mit vortrefflichen Lesarten" (Ausg. d. Māitr. S. I, S. XLII; dort als M Paddh. III bezeichnet).

Von den Handschriften des Textes gehen M 2 und B 1 nebst den beigefügten Pariçishṭas auf dieselbe Quelle zurück; und diese ist wiederum dem Texte von M 1 nahe verwandt. Dieser Gruppe gegenüber scheinen die drei Bombayer Manuscripte des ersten Adhyāya enger zusammenzugehören.

Auch die den Handschriften M 1 und B 1 beigefügten Commentare entstammen derselben Quelle; und zwar sind beide allem Anscheine nach ziemlich sorgfältige Copien einer sehr corrupten Urhandschrift.

Mit diesem Commentare scheint ein Commentar zum Mānava-Gṛhya-Sūtra, den Stenzler, Ind. Hausregeln II, S. 66 (Uebersetzung des Pāraskara 2, 11, 2, Anm. 2) erwähnt, identisch zu sein; wenigstens findet sich die dort citirte Stelle auch in dem mir vorliegenden Commentar (zu Mān. Gṛ. 1, 4).

Ein Blick auf diese Uebersicht zeigt, dass der zweite Adhyāya gegenüber dem ersten in Bezug auf die Anzahl der Handschriften stiefmütterlich behandelt ist; ausser der Gruppe M 1—M 2 B 1 habe ich nur noch eine, nicht ganz vollständige Handschrift (B 5) benutzen können. Hier vor Allem wäre neues handschriftliches Material dringend erwünscht.

Aber auch für den ersten Adhyāya erschiene solches nicht unnöthig; denn von den drei Handschriften, die nur den ersten Adhyāya enthalten, kann zwar eine (B 3) ziemlich correct genannt werden; die Hs. B 4 aber ist nicht nur recht fehlerhaft, sondern zeigt auch viele Lücken, und die Hs. B 2, das einzige ältere Ms., das mir überhaupt vom Mānava-Gṛhya-Sūtra vorlag, ist zwar calligraphisch recht schön geschrieben, aber incorrect.

Die Mantra sind im Mānava-Gṛhya-Sūtra oft entsetzlich cor-

rumpirt; ein betrübender Umstand, der leider zu den berechtigten Eigenthümlichkeiten der Gṛhya-Literatur zu gehören scheint [1]). Wie weit wir hier von etwaigem neuen handschriftlichen Material Abhülfe erwarten dürfen, erscheint zweifelhaft, da die bis jetzt vorhandenen Mss. betreffs der Mantra nur zu oft gerade in den Corruptelen übereinstimmen.

Nicht zum wenigsten wird aber der europäische Herausgeber eines Sūtra-Werkes das Fehlen eines Commentares bedauern, der den Text Sūtra um Sūtra erläuternd begleitet; ein jeder, der mit dieser Literaturgattung einigermassen vertraut ist, wird mir nachempfinden können, wie sehr ein solcher Mangel den gedeihlichen Fortgang der Editions-Arbeiten auf Schritt und Tritt hemmen muss.

Der mir vorliegende, beide Adhyāya des Werkes umfassende Commentar (in den Hss. M 1 B 1) ist am Anfange eines jeden Adhyāya von ermüdender Weitschweifigkeit; trotzdem finden gerade diejenigen Punkte, über welche der Europäer am dringendsten der Aufklärung bedarf, oft genug keine Beachtung. Bald verfällt der Commentator in's entgegengesetzte Extrem, indem er sich, unter mancherlei Auslassungen, einer wahrhaft lakonischen Kürze befleissigt. Nach dem Bombayer Ms. (B 1) umfasst die Erklärung zum 1.—4. Khaṇḍa des ersten Adhyāya fast 28 Blätter, zu den übrigen 19 Khaṇḍa nur circa 43 Bl.; die Erklärung zum 1. u. 2. Khaṇḍa des zweiten Adhyāya nimmt beinahe 23 Bl. ein, zu den übrigen 16 Khaṇḍa nur 31 Bl. Dazu kommt noch, dass die gemeinsame Quelle beider Abschriften bereits überaus corrumpirt gewesen sein muss.

Ueber die Existenz einiger anderen Manuscripte, die theils den Text des Mānava-Gṛhya-Sutra, theils Erläuterungsschriften zu demselben enthalten, bin ich durch indische Cataloge, gelegentliche Bemerkungen in anderen Werken oder briefliche Mittheilung unterrichtet, ohne dass ich bisher Einsicht in dieselben hätte nehmen können:

1. Herr Prof. Bühler in Wien war so freundlich, mir mitzutheilen, dass er im Besitze einer „modernen, aber recht guten Handschrift des Textes und Commentares sei, die er im Jahre 1865—66 in Nasik habe machen lassen"; der Besitzer war zugleich so liebenswürdig, mir die Benutzung derselben anzubieten.

2. Bühler berichtet an Chatfield, Ahmedabad 8. Juni 1880, S. 3, er habe „the Mānavagṛhyasūtra partly with a commentary, and six treatises on the sacrificial and funeral rites of that Vedic school" gekauft.

3. Bühler, Catal. of Mss. from Gujerat I, p. 188, No. 266: eine Hss. des Mān. Gṛ., 80 Bl., im Besitze von Kṛshṇarāva Bhimaçaṅkara in Vaḍōdarā.

---

1) cf. Stenzler, Ind. Hausregeln, II Pâraskara, Heft 2 (Uebersetzung), Vorrede S. V.

4. Kielhorn, A classif. alph. Catal. of scr. Mss. in Bombay Presid. p. 10, No. 32: eine Hs. des Mān. Gṛ., 9 Bl., im Besitze von Limaye in Ashṭe. Copiren erlaubt.

b. Inhalt[1].

Das Mānava-Gṛhya-Sūtra besteht aus zwei Adhyāya oder Purusha (?), und beginnt, ebenso wie das Kāṭhaka[2]- und Hiraṇyakēçi-Gṛhya-Sūtra[3]) mit dem upanayanam.

Der erste Purusha umfasst alle Obliegenheiten des brahmanischen Inders von dem Momente an, wo er in die Lehre getreten ist, bis zu der Zeit, wo er seinen Sohn in die Lehre giebt; also die Obliegenheiten des upanīta und des snātaka, das svādhyāyōpākaraṇam und den utsargaḥ (Khaṇḍa 1—6); Werbung und Hochzeit nebst dem Madhuparka (Kh. 7—14); endlich die Ceremonien vor und bei der Geburt (15—17), und in der ersten Jugend des Kindes bis zum Eintritte in die Lehre (18—22); welch letztere Ceremonie, die im siebenten oder neunten Jahre stattfindet, in Kh. 22 ausführlich geschildert wird. Daran schliesst sich Kh. 23 die dīkshā cāturhōtṛkī, āgnikī und āçvamēdhikī, sowie das trāividyakam.

Der zweite Purusha schildert zuvörderst die Anlegung des häuslichen Feuers, den sthālīpāka, den paçukalpa, die Ashṭakās, den Hausbau, das vāiçvadēva, den shashṭhīkalpa[4]) u. A. (1—12); daran schliessen sich die prāyaçcittāni für die vināyakāḥ (14), für böse Träume und Unglücksfälle (15), Schlangen (16), für eine in's Haus geflüchtete Taube (17), und endlich Opferhandlungen zur Erzielung eines Sohnes (18). — Der dhruvāçvakalpa (2, 6) weicht durch Anwendung langer Dvandvacomposita von dem sonst im Mānava-Gṛhya-Sūtra üblichen Stile ab.

B. Mānava-Çrāuta-Sūtra.

a. Handschriften.

Für den Text des Mānava-Çrāuta-Sūtra haben mir zwei der kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München gehörige Manuscripte vorgelegen:

1. Skr. Mss. 45 (codd. Haug 50), eine alte, schöne und correcte Hs.; datirt saṃvat 1521 (?); enthält nur den ersten Abschnitt, den prāksōmākhya. (Von mir M 1 bezeichnet.)

---

1) cf. Jolly in d. Sitzungsber. d. philos-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München, 1879, II, S. 75 ff.

2) a. a. O.

3) Verzeichniss d. orient. Hss. a. d. Nachlasse des Prof. Dr. Haug II, sub No. 46.

4) Die beim shashṭhīkalpa vorgeschriebenen Verse finden sich zum Theil in den Khailikāni sūktāni des RV. wieder.

2. Skr. Mss. 48 (codd. Haug 53), eine nicht üble, ganz moderne Hs., mit vielen Schreibfehlern; dem Anscheine nach vollständig. In Bezug auf die Eigenthümlichkeiten der Çākhā ist diese Handschrift im Ganzen zuverlässiger, wie die im Uebrigen weit bessere Hs. M 1 (bez. M 2).

Ausserdem hat mir eine Paddhati zum Mānava-Çrānta-Sutra vorgelegen, die ganz moderne Abschrift einer Calcuttar Hs., welche Herr Rājendralāla Mitra für Herrn Dr. L. v. Schröder hat anfertigen lassen; dieselbe behandelt auf 12+66 Bl. die sieben somasaṃsthā, insonderheit den agniṣhṭōma (Mān. Gṛ. II); am Anfange und Schlusse ist sie als der Māitrāyaṇīya-Schule angehörig bezeichnet. (In der Ausgabe der Māitrāyaṇī-Saṃhitā I, S. XLII als M Paddh. II aufgeführt.)

b. Inhalt.

Da von den beiden mir vorliegenden Handschriften des Mānava-Çrauta-Sūtra die ältere nur den ersten Hauptabschnitt enthält, so ist die Inhaltsübersicht, die ich hier von diesem Werke gebe, im Wesentlichen nichts weiter, als eine Uebersicht über den Inhalt des von mir M 2 genannten Manuscriptes.

Ein kurzes Inhaltsverzeichniss dieser Hs. findet sich in dem Verzeichnisse d. orient. Hss. a. d. Nachlasse ds. Prof. Dr. Haug II sub 53 (S. 25); dasselbe weicht von dem hier gegebenen darin ab, dass es den „paçuḥ" als zweiten Hauptabschnitt bezeichnet, während ich denselben nach der Autorität beider Mss. als achten Adhyāya des ersten (prāksōma) aufführe; in Folge dessen verschieben sich natürlich die darauf folgenden Nummern der Hauptabschnitte. Diese Correctur findet sich auch in der Ausgabe der Māitrāyaṇī-Saṃhitā Bd. 1, S. XLI f.

In der Hs. M 2 beginnt die Zählung der Adhyāyas mit jedem Hauptabschnitte von Neuem. Die einzelnen Hauptabschnitte sind im Ms. nicht numerirt; der Uebersichtlichkeit halber bezeichne ich sie mit lateinischen Ziffern; diese klammere ich ein, ebenso wie die arabischen Ziffern solcher Unterabtheilungen, welche in der Hs. nicht numerirt sind. Der Umfang der einzelnen Abschnitte ergiebt sich aus der beigefügten Blattzahl der Hs. M 2.

Für den ersten Hauptabschnitt gebe ich den Inhalt détaillirter an; in Beziehung auf den Rest des Werkes habe ich mich im Ganzen auf die Wiedergabe der Ueber- und Unterschriften des Ms. beschränkt.

Das Mānava-Çrānta-Sūtra beginnt im Ms. M 2 mit dem

(I) prāksōma; dieser Theil auch M 1; cf. Ind. Stud. 5, 15.

Adhy. 1—3 darçapūrṇamāsa (Bl. 1b—22b): Ind. Stud. 10, 329. A. Hillebrandt, das altindische Neu- und Vollmondsopfer; — I, 1, 2 enthält den piṇḍapitṛyajña: Ind. Stud. 10, 336. O. Donner, Piṇḍapitṛyajña.

Adhy. 4 (3 Khaṇḍa) Obliegenheiten des Yajamāna, besonders die Anumantraṇa desselben (Bl. 23a—27a); cf. Māitr. S. 1, 4: yajamānabrāhmaṇam, und Verzeichniss d. orient. Hss. a. d. Nachlasse d. Prof. Dr. Haug II, sub N. 52 (S. 24); Āpastamba-Çrāuta-Sūtra, praçna 4: yājamānam.

Adhy. 5 (6 Khaṇḍa) agnyādhēya (Bl. 28a—34a): Ind. Stud. 10, 327.

Adhy. 6, 1 agnihōtra: a. a. O. 328.

Adhy. 6, 2—3 agnyupasthāna, cf. Māitr. S. 1, 5 Kāty. Çr. 4, 12.

Adhy. 6, 4. āgrayaṇa: Ind. Stud. 10, 343.

Adhy. 6, 5 punarādhēya: a. a. O. 328 (bis Bl. 40b).

Adhy. 7 Cāturmāsyāni (Bl. 40b—51a): a. a. O. 337.

Adhy. 7, 1—2 vāiçvadēva.

Adhy. 7, 3—4 varuṇapraghāsāḥ.

Adhy. 7, 5—7 sākamēdhāḥ.

Adhy. 7, 8 çunāsīrya: a. a. O. 342. Der 7. und 8. Khaṇḍa des 7. Adhyāya bilden M 2 einen einzigen Khaṇḍa.

Adhy. 8 (6 Khaṇḍa) paçu (Bl. 51a—59a): a. a. O. 10, 344.

(II) agniṣhṭōma. 5 Adhy. (Bl. 59b—102a): a. a. O. 346. cf. Ind. Stud. 5, 13.

(III) prāyaçcittāni (für den Brahman). 1 Adhy. 8 Khaṇḍa (Bl. 103a—113b).

(IV) pravargyakalpa. 1 Adhy., 8 Khaṇḍa (Bl. 114a—123a). cf. Haug, Aitarēya-Brāhm. II, Anm. z. S. 41 ff; Ind. Stud. 9, 218 ff; Garbe in d. Ztschr. d. D. Morg. Ges. 34, 319 ff.

(V) ishṭikalpa. 2 Adhy. (Bl. 123b—153a).

(VI) cayanakalpa. 2 Adhy. (Bl. 153b—173a): Ind. Stud. 13, 217; cf. 5, 14, wo 5 Adhy. (!).

(VII) vājapēyasūtra. 2 Adhy. Der erste Adhyāya in drei Khaṇḍa schliesst. ‖ 1 ‖ iti vājapēyē 'dhyāyaḥ ‖; der zweite in acht Khaṇḍa: ‖ iti vājapēyē çcaturthōऽdhyāyaḥ ‖ vājapēyasūtra samāpta ‖ (Bl. 173a—187b).

(VIII) anugrahāḥ. 1 Adhy., 26 Khaṇḍa (Bl. 188a—201a).

(IX) rājasūyasūtra. 5 Adhy. (Bl. 201b—235a).

(X) çulbasūtra (Bl. 236a—249b).

Adhy. (1) çulbasutra (Bl. 236a—238a).

Adhy. (2) uttarēshṭaka, 5 Khaṇḍa, der 5. Khaṇḍa in Çlōken (Bl. 238a—242b).

Adhy. (3) vaishṇava, 7 Khaṇḍa, in der Regel Çlōken (Bl. 242b—249b).

(XI) pariçishṭa (Bl. 250a—268a).

(1) pratigrahakalpa (die Ueberschrift unrichtig: athātaḥ pratigrahakalpaṃ vyākhyāsyāmaḥ), 2 Khaṇḍa (Bl. 250a—251a).

(2) mūladijātaçāntividhi (bis Bl. 252a).

(3) yamalaçānti (bis Bl. 253a).

(4) āçlēshāvidhi (bis Bl. 253b).

(5) vishṇudharmōktā dantōtpattiçāntiḥ [1]), in Çlōken (bis Bl. 254 a).

(6) Beginnt: akālaprasavā nāryaḥ kālātītaprajās tathā ||, und schliesst: iti pravavē (lies prasavē?) kṛtaçāntiḥ ||. meist Çlōken (bis Bl. 254 b).

(7) rudrajapakalpa, 3 Khaṇḍa, schliesst: iti mānavagṛhyapariçishṭē rudrajapavidhānaṃ sa(mā)ptaṃ || (bis Bl. 258 a) cf. Catal. d. Berl. Skr. Hss. p. 38, Chambers 792, 1: ein rudrādhyāya, aussen bezeichnet āpastambīyarudrajapa; im Anfange das Çatarudriyam, entsprechend Tāitt. S. 4, 5, 1—11. cf. Ind. Stud. 2, 16 ff.

(8) pravarādhyāya, 10 Khaṇḍa (Bl. 258 b—268 a).

Ich darf hier nicht unerwähnt lassen, dass der sub VI meines Inhaltsverzeichnisses citirten Handschrift No. 761 der Bibliothek der Asiat. Soc. of Bengal, welche das agnicayanam enthält (Ind. Stud. 5, 14), ein, allerdings unvollständiges, Inhaltsverzeichniss des Mānava-Çrāuta-Sūtra beigefügt ist, das eine wesentlich abweichende Reihenfolge der Hauptabschnitte aufweist; nämlich:

1) prāksōmabhāgaḥ, in M 2: I,
2) ishṭikalpabhāgaḥ, in M 2: V,
3) agnishṭōmabhāgaḥ, in M 2: II,
4) rājasūyabhāgaḥ, in M 2: IX,
5) cayanabhāgaḥ, in M 2: VI.

Diese Hs. ist saṃvat 1657 datirt, während die Hs. M 2 ganz modern zu sein scheint; es wäre daher nicht unmöglich, dass hier Reste einer ursprünglicheren Zählung vorliegen.

Da aber diese Zählung fragmentarisch ist, und ausserdem der Bestätigung bedarf; so erscheint es aus practischen Gründen rathsam, bis auf Weiteres in der von mir dargelegten Weise nach der Hs. M 2, der einzigen vollständigen Hs. des Mānava-Çrāuta-Sūtra, welche bis jetzt dem Europäer zugänglich ist, zu citiren.

c. Ueber Goldstücker's sogenanntes Mānava-Kalpa-Sūtra.

Während uns der Text des Mānava-Çrāuta-Sūtra bisher nur in handschriftlicher Ueberlieferung vorliegt, ist ein Commentar zu einem Theile dieses Werkes bereits vor zwanzig Jahren unter Goldstücker's Auspicien facsimilirt worden. Der Titel „Mānava-kalpa-sūtra: being a portion of this ancient work on Vaidik rites, together with the commentary of Kumārilasvāmin“ ist, wie schon Weber, Ind. Stud. 5, 12 f. klargestellt hat, nicht ganz zutreffend. Das facsimilirte Manuscript ist in Wirklichkeit die recht incorrecte und lückenhafte Abschrift eines Commentares zu den sieben ersten Adhyāyas des prāksōmabhāga des Mānava-Çrāuta-Sūtra; und „ob die Worte am Schluss: „Kumārēlabhāshyaṃ samāptaṃ“ wirklich

---

1) Der Text liest: vishṇōdharmōktāu daṃtātpatiçāṃtiḥ.

besagen, dass der Commentar von Kumārilasvāmin [1]) stamme, ist wohl auch noch nicht ganz sicher" (Weber, Ind. Liter.[2] 110, Anm. 106).

Auf S. 4 der Einleitung zu diesem „Mānava-kalpa-sūtra" giebt Goldstücker eine Inhaltsangabe: die Handschrift umfasse die vier ersten Bücher des Mānava-kalpa-sūtra; und zwar das 1. oder Yājamāna-Buch in zwei Capiteln (Bl. 1—54 a und 54 a—55 b), das 2. über das Agnyādhāna (Bl. 55 b—84 b), das 3. über das Agnihotra (Bl. 84 b—106 a), und das 4. über die Cāturmāsya-Opfer, in sechs Capiteln (Bl. 106 a—108 a, von da bis zum Ende von Bl. 109 a, Bl. 109 b—112 a, von da bis Bl. 113 a, Bl. 113 a—115 a, und von da bis zum Schlusse des Ms.).

Dieser Inhalt ist von vorn herein ein wenig auffällig. Obschon die Commentatoren sich in der Regel im Beginne grösserer Ausführlichkeit zu befleissigen, und später kürzer zu fassen pflegen, so erscheint doch die Länge des ersten Capitels des Yājamāna-Buches (fast die Hälfte des ganzen Manuscriptes) gegenüber dem nur $1^1/_2$ Blatt umfassenden zweiten Capitel abnorm.

In der That ergiebt eine Vergleichung mit dem jetzt zugänglichen Texte des Sūtra, dass in dem aus einzelnen Bruchstücken bestehenden Commentare die Ueber- und Unterschriften Goldstücker irre geleitet haben. Der Abschreiber des facsimilirten Manuscriptes hat vielleicht eine Handschrift vor sich gehabt, der hin und wieder ein oder mehrere Blätter fehlten, und, ohne diesen Uebelstand wahrzunehmen, fortlaufend weitergeschrieben.

Das facsimilirte Manuscript beginnt, wie Goldstücker richtig gesehen hat, mit dem Anfange des Sūtra, und giebt von Adhyāya 1 des Prāksōmabhāga (Hauptabschnitt I) Khaṇḍa 1, 2 und etwas über ein Viertel des 3. (und letzten) Khaṇḍa (bis Bl. 27 b); von Adhy. 2 die Khaṇḍa 2, 3 und sechs Siebentel des 4. Khaṇḍa (bis Bl. 42 a); daran schliesst sich, mit Ausnahme seines ersten Viertels, der 5., und der ganze 6. (und letzte) Khaṇḍa, sowie von Adhy. 3, c. das erste Drittel des ersten Khaṇḍa (bis Bl. 52 b); Adhy. 3, Kh. 2—5 fehlen. Von Adhy. 4 (dem yājamānam), Kh. 1 fehlt c. die zweite Hälfte, ausser den letzten Worten und der Unterschrift: yājamānē prathamaḥ khaṇḍaḥ samāptaḥ (Bl. 54 a); daran schliesst sich auf c. $2^1/_2$ Zeilen der, wie es scheint lückenhafte, 2. Khaṇḍa, und weiter der 3. (und letzte; bis Bl. 55 b), mit der Unterschrift: çrīkumārakṛtē kalpabhāshyē yājamānaṃ samāptaṃ.

Jetzt folgen bis Bl. 84 b die 6 Khaṇḍa des 5. (ādhāna-) Adhyāya, mit dem Schlusse: samāptam ādhānam. Daran schliesst sich Adhy. 6, 1 bis Bl. 99 a, c. die erste Hälfte des 3. Khaṇḍa bis Bl. 100 b, und der 4. Kh. bis Bl. 106 a; Kh. 5 fehlt. Endlich Adhy. 7, 1 bis Bl. 108 a, Schluss: cāturmāsyabhāshyē prathamaḥ

1) Preface zum Mānava-Kalpa-Sūtra p. 1, 9.

shaṇḍaḥ; Kh. 2 bis Bl. 109 a, schliessend: cā°shye dvitīya shaṇḍaḥ samāptaḥ | vāiçvadēva prathamaṃ parva samāptaṃ |; Khaṇḍa 3, Bl. 109 b—112 a, schliesst: cā°shyē tṛtīyashaṇḍē varuṇapraghāsaparvaṇi; Kh. 4, bis Bl. 113 a, schliesst: cā°shyē caturthaḥ kāṇḍaḥ | varuṇapraghāsanāma dvitīyaṃ parva samāptaṃ; Kh. 5, bis Bl. 115 a, schliesst: cā°shyē pañcamaḥ shaṇḍaḥ; Kh. 6 bis 117 b; Kh. 7 bis 118 b; Kh. 8 bis zum Ende (120 b). Das facsimilirte Manuscript enthält mithin einen recht lückenhaften Commentar zu den sieben ersten Adhyāya des ersten Hauptabschnittes vom Mānava-Çrāuta-Sūtra. Der achte (und letzte) Adhyāya, der Paçuḥ, fehlt.

Preface p. 5 Anm. unter den in Text und Commentar vorkommenden Worten für „sacrifices, sacrificial and other acts connected with them" begegnen wir zweimal (sub agnihōtra und daçahōtrāgnihōtra) dem Worte daçahōtrāgnihōtra. Mir ist diese Combination nur Bl. 94 b vorgekommen, wo es heisst: daçahōtrāgnihōtraṃ | citti srug [1]) iti daçahōtēti vakshyati | tēna prāktaraṃ sāditam abhimṛçēd agnihōtrārtham unnītaṃ dravyaṃ |; der Commentar trennt also deutlich den Instrumental vom Accusativ. Die Stelle ist die Erläuterung zu Mān. Çr. 1, 6, 1: paçūn mē yachēti darbhēshu sādayati | prāktarāṃ vā | daçahōtrāgnihōtram unnītam abhimṛçati |; wozu man vergleiche Māitr. S. 1, 9, 5: daçahōtrāgnihōtrám únnītam abhimṛçēd | dáçahōtrā vāí dēvā́ agnihōtrám asṛjanta |, wo deutlich zu trennen ist: dáçahōtrā agnihōtrám; das Wort daçahōtrāgnihōtra wäre mithin zu streichen.

C. Verhältniss der beiden Mānava-Sūtra zu einander.

Das Mānava-Gṛhya und Çrāuta-Sūtra scheinen stilistisch einander sehr nahe zu stehen. Diese Gleichartigkeit des Stiles in beiden Werken zeigt sich besonders auch darin, dass eine Anzahl von Redensarten, die im Çrāuta-Sūtra — und zwar grössten Theiles im ersten Abschnitte, dem prāksōmabhāga — vorkommen, sich wörtlich im Gṛhya-Sūtra wiederfindet. Einige dieser Redensarten lasse ich hier folgen, wobei ich den Text des Çrāuta-Sūtra voranstelle und die Abweichungen des Gṛhya-Sūtra in Klammern beifüge.

Çr. S. 1, 1, 2, = Gṛ. S. 2, 2: pavitrāntarhitē 'pa ānīya taṇḍulān ōpya mēkshaṇēna prasavyaṃ (Gṛ. S.: pradakshiṇaṃ) paryāyuvan [2]) jīvataṇḍulaṃ çrapayati | ghṛtēnānutpūtēna navanītēna vōtpūtēna çṛtam abhighārya dakshiṇata (Gṛ. S.: abhighāryōttarata) udvāsayati |. — Von jīvataṇḍulaṃ ab findet sich dieselbe Stelle mit den Lesarten des Gṛ. S. auch Çr. S. 1, 5, 1.

Çr. S. 1, 3, 2 = Gṛ. S. 2, 2: aṅgushṭhaparvamātrāṇy avadānāny avadyati (Gṛ. S.: sthālīpākasyāvadyati) madhyāt [3]) pūrvārdhād

---

1) Māitr. S. 1, 9, 1.

2) So Mān.-Kalpa-S. ed. Goldstücker, Bl. 20 b; alle Hss. des Çr. u. Gṛ. S. lesen: paryāyuvaṃ.

3) madhyāt prathamaṃ | Gṛ. S. M 1.

dvitīyam | paçcārdhāt tṛtīyaṃ yadi pañcāvadānasyā | 'vattam abhighārya || yad avadānāni tē etc. iti purōḍāçam (Gṛ. S.: abhighārya | sthālīpākam) pratyabhighārayati ||.

Çr. S. 1, 3, 2 = Gṛ. S. 2, 2: svishṭakṛtē samavadyaty | uttarārdhāt sakṛd dvimātram | dvir vā yadi pañcāvadānasyā | 'vattaṃ dvir abhighārya | nāta ūrdhvaṃ (Gṛ. S.: sthālīpākam) pratyabhighārayaty | agnayē svishṭakṛtē ऽnubrūhīty anuvācayaty | āçrāvya pratyāçrutē [1]) ऽgniṃ svishṭakṛtaṃ yajēti prēshyaty | (Gṛ. S.: agnayē svishṭakṛtē svāhēty) asaṃsaktam uttarārdhapūrvārdhē juhōti ||.

Çr. S. 2, 1, 1 = Gṛ. S. 1, 11: catasṛbhir darbhēshīkābhiḥ çarēshīkābhir vā samuñjābhiḥ satūlābhir ity ēkāikayā trāikakubhasyāñjanasya [2]) saṃnikṛshya [3]) vṛtrasyāsi kanīnikēti dakshiṇam (Gṛ. S.: °ti bhartur dakshiṇam) akshi trir (Gṛ. S.: triḥ prathamam) āñktē ||.

Çr. S. 1, 7, 4: dhāmnō dhāmna iti tisṛbhiḥ parōgōshṭhaṃ [4]) mārjayantē | ऽnapēkshamāṇāḥ [5]) pratyāyanty (soweit = Gṛ. S. 2, 1 = 17) | ata ēva samidhāv āharanty | (von hier an = Gṛ. S. 1, 1 = 1, 11 = 2, 2) ēdhō ऽsy ēdhishīmahīti samidham ādadhāti | samid asi samēdhishīmahīti dvitīyām | apō adyānvacārisham [6]) ity upatishṭhantē [7]).

Çr. S. 9, 5, 1 = Gṛ. S. 2, 9: catushpathē (Gṛ. S.: catushpathaṃ gatvā [6]) ऽgaçō gāṃ kārayēd | yō ya āgachēt tasmāi tasmāi dadyāt [8]) | çvō ऽnyāṃ kārayitvā brāhmaṇān bhōjayēt (Gṛ. S.: çvō ऽnyāṃ kārayēt) ||.

An dieser Stelle genügt es, die stilistische Aehnlichkeit der beiden in Rede stehenden Werke klar gestellt zu haben [9]).

---

1) āçrāvyāgniṃ (pratyāçrute fehlt) Çr. S. M 1.

2) trāikakumbhasyā° Çr. S. (M 2); Gṛ. S. M 1. 2. B 1. 3.

3) °karishya Çr. S. (M 2); °karshya Gṛ. S. B 2; saṃnishkṛshya Gṛ. S. M 2. B 1.

4) parāgōshṭhaṃ Çr. S. M 1; parōgōshṭham Gṛ. S. 2, 17. M 1.

5) ऽnavēkshamāṇāḥ Çr. S. M 2; ऽnavēkshya° Gṛ. S. 2, 1. 17. B 1. M 1. 2; ऽnapēksha° Çr. S. M 1. Gṛ. S. 2, 1. B 5 und Paddh. 2; cf. ausserdem Çr. S. 6, 1, 5: iti tisṛbhiḥ parōgōshṭhaṃ mārjayantē | anapēkshamāṇāḥ pratyāyanti. VIII, 20: anapēkshamāṇā pratyāyanti. 25: anapēkshamāṇō vrajati; u. Māitr. S. in Anm. 4.

6) °cārsham Çr. S. M 1; Gṛ. S. 1, 11: B 3. 4; 2, 2: B 3.

7) °shṭhatē Gṛ. S. 1, 1. 2, 2. Eine ähnliche Stelle erscheint Māitr. S. 1, 10, 13 a. E. = 4, 8, 5 a. E.: ánapēkshamāṇā āyanti váruṇasyā́nanvavāyāya | parōgōshṭháṃ mārjayantē | parōgōshṭhám ēvá vā́ruṇaṃ nirávadayantē | édhō ऽsy ēdhishīmáhīti | nirvaruṇā́ ēvá bhūtvā́dhītam ūpayanti | samíd asi samēdhishīmahī́ti samídhya ēvá ||. — Bis nirávadayantē kehrt dieselbe Stelle 1, 10, 20 (wo statt váruṇasya, vā́ruṇaṃ — rudrásya, raudrám) und 3, 2, 4 (wo statt dessen nírṛtyāḥ, nairṛtáṃ steht) wieder.

8) pradadyāt Gṛ. S. M 1. 2. B 1.

9) Wie das Āçv. Gṛ. S. (2, 5, 3. 10, 1) und das Pār. Gṛ. S. (1, 1, 4. 18, 1) bezieht sich auch das Mān. Gṛ. S. wiederholt auf sein Çrāuta-Sūtra zurück. Dass der rudrajapakalpa, der in der Unterschrift ausdrücklich mānavagṛhyapariçishṭa genannt wird, unter den pariçishṭa des Çrāuta-Sūtra (sub XI, 7) seine Stelle gefunden hat, dürfte zufällig sein.

Eine Reihe redactioneller Eigenthümlichkeiten, die beide Sūtra mit der Māitrāyaṇī-Saṃhitā theilen, beabsichtige ich weiter unten geeigneten Ortes zu erörtern.

3. Verhältniss der Mānava-Sūtra zur Māitrāyaṇī-Saṃhitā.

A. Zeugniss des Caraṇavyūha über die Stellung der Mānavās. Alter und Glaubwürdigkeit des Caraṇavyūha.

Der Caraṇavyūha, eine systematische Darstellung der vedischen Schulen und ihres Verhältnisses zu einander, lehrt, dass die Mānavās eine Unterabtheilung der Māitrāyaṇīyās seien, welche ihrerseits den Carakās, einer bedeutenden Schule des Yajurvēda, angehören [1]).

Auf diese Notiz hat Weber bereits im ersten Bande seiner Ind. Studien (p. 68, Anm.) hingewiesen, und auf ihre Autorität hin ist seither die Schule der Mānavās zu den Māitrāyaṇīyās gerechnet worden [2]).

Ueber Alter und Glaubwürdigkeit des Caraṇavyūha liegen uns die Aeusserungen von zweien unserer ersten Autoritäten auf diesem Gebiete vor.

A. Weber, Ind. Liter. [2], S. 157, sagt: „Der Caraṇavyūha, eine Aufzählung der zu den einzelnen Vēda gehörigen Schulen, ist von geringem Werthe: was er giebt, mag meist richtig sein, aber es ist höchst unvollständig, und das Ganze offenbar eine ganz moderne Zusammenstellung.“ In der Einleitung zu seiner Edition des Caraṇavyūha, Ind. Stud. 3, 247 f. führt er diesen Gedanken weiter aus; er constatirt zunächst, unter Hinweisung auf die soeben angeführte Stelle, dass er den Caraṇavyūha schon früher als eine „moderne Zusammenstellung“ bezeichnet habe, und führt dann fort: „In der That findet sich im Dānakhaṇḍa von Hēmādri's Caturvargacintāmaṇi (s. Catalog der Berl. Sansk. Handschr. p. 343. Chamb. 488 = A, 434 = B, leider Beides schlechte Handschriften) bei Gelegenheit des vēdadānam eine längere Stelle aus dem Dēvī-Purāṇa [3]) angeführt, welche bis auf die metrische Form auf das Allergenaueste der Anordnung, dem Inhalte und dem Wortlaute nach mit dem Caraṇavyūha übereinstimmt. Wenn somit dieses auch im Ganzen nur von „geringem Werthe“ ist, und insbesondere über die älteren, verloren gegangenen vedischen Schulen wenig oder gar keinen Auf-

---

1) cf. Weber's Edition des Caraṇavyūha, Ind. Stud. 3, 258; Max Müller. History, S. 370.

2) Johaentgen, Gesetzbuch des Manu, S. 110 f., dem sich Schröder, Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 700 ff. anschliesst.

3) In der Ausgabe des Caturvargacintāmaṇi in der Bibl. Ind. (die, wenigstens für diese Stelle des Dēvīpurāṇa, leider einen überaus corrumpirten Text giebt) vol. I p. 519 ff.

schluss ertheilt (die Pāiñgin, Kāushītakin, Bhāllavin etc. sind nicht einmal genannt), so enthält er doch theils immerhin manche schätzbare Notiz, theils giebt er wenigstens eine systematische Darstellung von dem, was die Inder selbst zur Zeit ihrer Purāṇa noch von den vedischen Schulen gewusst haben."

Wenn ich Weber recht verstehe, so sieht er eine Bestätigung seiner Ansicht, dass uns im Caraṇavyūha eine „moderne Zusammenstellung" vorliegt, in dem Umstande, dass eine Partie des Dēvī-Purāṇa bis auf die metrische Form auf das Allergenaueste mit dem Caraṇavyūha übereinstimmt; und sieht aus diesem Verhältnisse des Caraṇavyūha zum Dēvī-Purāṇa den Schluss, dass der Caraṇavyūha der Zeit der Purāṇa angehöre.

Weber scheint demnach im Dēvī-Purāṇa die Quelle des Caraṇavyūha zu erkennen. Die Gründe, welche ihn zu dieser Annahme bewogen haben, sind mir nicht deutlich. A priori erschiene es ebensowohl möglich, dass der Caraṇavyūha die Quelle des Dēvī-Purāṇa sei, oder beide Werke auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen; und ich gestehe, dass mir von den drei möglichen Fällen die beiden letzteren grössere Wahrscheinlichkeit, als der erstgenannte, zu haben scheinen. Der Text des Dēvī-Purāṇa, wie er uns im Caturvargacintāmaṇi vorliegt, ist womöglich noch corrumpirter, als der des Caraṇavyūha; insonderheit wäre ich aber geneigt, die fast durchgängig metrische Form der uns im Dēvī-Purāṇa vorliegenden Redaction für jünger zu halten, wie die aus Sūtra und Çlōka gemischte Form des Caraṇavyūha [1]).

Günstiger als Weber urtheilt Max Müller über Alter und Glaubwürdigkeit des Caraṇavyūha; er sagt History, S. 367: „This Pariçishṭa (sc. the Caraṇavyūha) is a document of a comparatively late period, though it may be one of the oldest works belonging to this class of literature. It is, therefore, no good authority as to the number of the old Sanhitā-caraṇas and Brāhmaṇa-caraṇas, many of which were lost or merged into others during the Sutraperiod; but it is of interest as the first attempt at a complete enumeration of all Caraṇas, and may be trusted particularly with regard to the Sūtra-caraṇas, which, at the time of its composition, were still of recent origin."

Max Müller ist also der Meinung, dass wir im Caraṇavyūha vielleicht eines der ältesten Pariçishṭas besitzen; dass die Zeit seiner Abfassung der Sūtra-Periode nahe stehe, der Caraṇavyūha mithin gerade in Bezug auf die Sūtra-Caraṇas recht zuverlässig sei.

Die Begründung dieser Ansicht finden wir a. a. O. p. 250 ff.: Die Pariçishṭas ständen am Ende der vedischen Periode; ihr Stil

1) Bei der Herzählung der Schulen bedient sich der Caraṇavyūha durchgängig der prosaischen Form des Sūtra. Einige seiner metrischen Stellen finden sich auch in Çāunaka's anuvākānukramaṇī, der sie nach Weber's Ansicht entlehnt sind; andere sind nur in einem oder zwei Manuscripten überliefert.

sei dem Stile der Sûtras näher verwandt, als der Stil solcher Werke, wie das Mânava-Dharma-Çâstra, die Paddhatis und die jüngeren Purâṇa; in letzteren kämen wörtliche Citate aus den Pariçishṭas vor. Einige derselben würden Verfassern zugeschrieben, deren Namen der Sûtra-Periode angehörten; so der Caraṇavyûha dem Çâunaka, das Chandôgapariçishṭa dem Kâtyâyana etc.

Es ist, wie mir scheint, mindestens eine offene Frage, ob die beiden brahmanischen Literatur-Complexe, welche wir die vedische und classische Literatur zu nennen pflegen, auch Perioden im chronologischen Sinne des Wortes genannt werden können; d. h., ob die ältesten Werke der classischen Literatur jünger sind, als die letzten Ausläufer der vedischen. Wenn also die Pariçishṭas am Schlusse der vedischen Literatur stehen, so ergiebt sich daraus meiner Meinung nach nur der terminus a quo, nicht der terminus ad quem.

Wenn die Pariçishṭas ihrem Stile nach den Sûtra näher stehen, als Werke, wie das Mânava-Dharma-Çâstra, so scheint es mir zweifelhaft, ob wir daraus schliessen dürfen, dass sie älter sind, wie diese. Die Verwendung des Stiles zur Fixirung des Alters eines Werkes ist, wie ich glaube, nicht immer frei von Bedenken. Es wäre ganz wohl möglich, dass gewisse Factoren, z. B. Gemeinsamkeit theologischer Schultradition, die gewöhnlich mit einer gewissen Gleichartigkeit des Zweckes und des Publicums Hand in Hand geht, mitunter solchen Werken, die zeitlich von einander ziemlich entfernt sind, eine Aehnlichkeit des Stiles verleihen, die wir, in Abwesenheit dieser Factoren, auch bei zeitlich einander näher stehenden Werken vergeblich suchen würden. Manche lutherische Predigt, die heutzutage gehalten und gedruckt wird, steht den Predigten Dr. Martin Luther's in Stil und Habitus näher, wie etwa Schiller's prosaische Schriften. — Nun scheinen die Pariçishṭas sich der Sûtra-Literatur ergänzend anzuschliessen; indem sie solche Gegenstände theologischer oder ritueller Art behandeln, welche in den Sûtra keine genügende Darstellung gefunden haben (cf. Müller a. a. O. 257). Sie sind die Nachfolger der Sûtra auf dem Gebiete vedischer Schultradition; ihr Zweck ist, die noch vorhandenen Lücken im Systeme derjenigen Veden, denen sie angehören, auszufüllen.

Anders verhält es sich mit Werken, wie das Mânava-Dharma-Çâstra. Diese stehen selbstständig da: wenn sie von einer vedischen Schule ausgegangen sein sollten, so ist der Zusammenhang mit dieser zerrissen. Sie wenden sich nicht mehr an einen beschränkten Kreis: die ganze grosse Gemeinschaft aller brahmanischen Inder wollen sie lehren, was ihre religiöse Ordnung, ihr Recht und ihre Sitte ist, oder doch sein soll.

Dürfte es uns unter solchen Umständen Wunder nehmen, dass die Pariçishṭas ihrem Stile nach den Sûtra näher stehen, als etwa

das Mânava-Dharma-Çâstra; selbst wenn jene sich der Zeit nach weiter von den Sûtra entfernen sollten, als dieses?

Was endlich den Umstand anbetrifft, dass der Verfasser eines Pariçishṭa's mitunter denselben Namen trägt, wie ein Sûtra-Verfasser, so ist zuvörderst zu bemerken, dass die indische Tradition in ihren hierauf bezüglichen Angaben nicht frei von Schwankungen ist. So wird als Verfasser des Caraṇavyûha nicht nur Çaunaka, sondern auch Kâtyâyana und Vyâsa genannt (Müller a. a. O. S. 253 Anm. 1; Ind. Stud. 3, 248). Soweit wir aber diesen Angaben der einheimischen Ueberlieferung Glauben schenken dürfen, haben wir wohl in den Trägern des gleichen Namens Angehörige derselben Schule zu erkennen. Zur Annahme, dass derselbe Name hier jedesmal denselben Mann bezeichne, scheint mir kein Grund vorzuliegen; vielmehr ist nach Max Müller die stilistische Differenz zwischen Pariçishṭas und Sûtras bedeutend genug, um einer Identificirung ihrer Verfasser entgegenzutreten; er sagt darüber History, S. 259: „The technical and severe language of the Sûtras was exchanged for a free and easy style, whether in prose or metre; and however near in time the Brahmans may place the authors of the Sûtras and some of the Pariçishṭas, certain it is that no man who had mastered the Sûtra style would ever have condescended to employ the slovenly diction of the Pariçishṭas."

Nach den soeben besprochenen allgemeinen Erwägungen über die Stellung der Pariçishṭas wendet sich Max Müller zur Erörterung eines speciellen Falles, der seiner Meinung nach die aus dem Vorhergehenden gewonnene günstige Ansicht über das Alter einiger Pariçishṭas bestätige. Diese Erörterung ist für uns von besonderem Interesse, da sie sich mit einer Stelle des Caraṇavyûha (Cap. 2, § 19. Ind. Stud. 3, 262 [1]) beschäftigt. Max Müller sagt History, S. 251: „Besides the Mss. of the Caraṇavyûha, there is a printed edition of it in Râja Râdhakânta Dêva's Çabdakalpadruma. This printed text is evidently taken from more modern Mss. It quotes seventeen instead of fifteen Çâkhâs of the Vâjasanêyins; whereas the original number of fifteen is confirmed by our Mss. of the Caraṇavyûha, by the Pratijñâ-pariçishṭa, and even by so late a work as the Vishṇu-purâṇa. We may therefore suppose that at the time when the Pariçishṭa, called the Caraṇavyûha, was originally composed, these two additional Çâkhas did not yet exist. Now

---

1) Die prâcyodîcyanairṛtyavâjasanêyâḥ sind doch wohl = „östliche, nördliche (oder „nordöstliche"? dafür spräche die Lesart des Dêvî-Purâṇa; sonst ist allerdings prâcyodîcya nicht nachweisbar) und südwestliche Vâjasaneyas"; und im Dêvî-Purâṇa ist mit der Hs. B (und der Calc. Ausg.): Vâjasanêyâs tu zu lesen. Dazu stimmen die Angaben des Pratijñâpariçishṭam und Râmakṛshṇa's. — Auch udîcyâḥ: Vâyu-Purâṇa in Aufrecht's Catal. d. oxf. skr. Mss. 55 a, 10. 11 heisst, wie ich glaube „östliche", cf. Vishṇu-Pur., transl. Wilson, ed. F. Hall, vol. III, S. 52 Anm. Anders Petersb. Wört. Nachtrag 1 sub udîcya.

one of them is the Çākhā of the Kātyāyaniyas, a Çākhā, like many of those mentioned in the Purāṇas, founded on Sutras, not on Brāhmaṇas. The fact, therefore, of this modern Çākhā not being mentioned in the original Caraṇavyūha serves as an indication that at the time of the original composition of that Pariçishṭa, sufficient time had not yet elapsed to give to Kātyāyana the celebrity of being the founder of a new Çākhā."

Der Gang dieser Argumentation wäre in Kürze etwa folgender:

1. Die jüngeren Mss. des Caraṇavyūha nennen 17 Çākhās der Vājasanēyin.

2. Dass aber die Vājasanēyin ursprünglich 15 Çākhās gezählt haben, ist durch die übereinstimmenden Angaben der älteren Mss. des Caraṇavyūha, des Pratijñā-Pariçishṭa und selbst eines so späten Werkes, wie des Vishṇu-Purāṇa [1]) gesichert.

3. Da die älteren Mss. des Caraṇavyūha [2]) die beiden neu hinzugekommenen Çākhās, deren eine die Sūtra-Çākhā der Kātyāyaniyas ist, nicht nennen, so haben diese zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caraṇavyūha noch nicht bestanden.

4. Mithin war zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caraṇavyūha noch nicht Zeit genug über das Kātiya-Sūtra dahingegangen, um Kātyāyana das Ansehen des Gründers einer neuen Çākhā zu verschaffen.

Ich gestehe, dass ich dieser Argumentation nicht zu folgen vermag. Dieselben Gründe, welche dafür angeführt werden, dass das Kātiya-Sūtra zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caraṇavyūha noch nicht als anerkannte Çākhā bestanden habe, scheinen mir gleichermassen dem Nachweise dienen zu können, dass das Kātiya-Sūtra auch zur Zeit der Abfassung eines so späten Werkes, wie das Vishṇu-Purāṇa, noch keine anerkannte Çākhā war.

In der That dürfte der Umstand, dass uns im Vishṇu-Purāṇa ebensowohl, wie im Caraṇavyūha und Pratijñā-Pariçishṭa die Zahl „15" für die Schulen der Vājasanēyin entgegentrat, eher darauf hinweisen, dass wir es hier mit einer conventionellen Zahl zu thun haben, die sich, ohne Rücksicht auf den jeweiligen factischen Bestand, durch die Jahrhunderte fortgeerbt haben mag [3]).

Selbst wenn aber der Satz, dass zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caraṇavyūha noch nicht Zeit genug über das Kātiya-

1) III, 5; cf. Vishṇu-Purāṇa, transl. Wilson, ed. F. Hall, vol. III, S. 57. — Dieselbe Zahl erscheint auch im Vāyu-Purāṇa, cf. Aufrecht's Catal. d. oxf. skr. Mss. 55 a; Vishṇu-Purāṇa a. a. O. Anm.; ferner im Dēvī-Purāṇa und bei Rāmakṛshṇa, cf. Ind. Stud. 3, 262 f.

2) Die älteste datirte Hs. unter den von Weber in seiner Edition benutzten Mss., die Hs. C, trägt das Datum: saṃvat 1642, cf. Ind. Stud. 3, 248.

3) cf. im Vāyu-Purāṇa (Aufrecht's Catal. p. 55 a) bei der Herzählung der Yajus-Schulen die Zahlen „86, 15, 101" (86 Schulen des Yajurvēda im Caraṇavyūha, Ind. Stud. 3, 256; 101 im Mahābhāshya, Ind. Stud. 13, 430; 15 der Vājasanēyins).

Sūtra dahingegangen war, um Kātyāyana das Ansehen des Gründers einer neuen Schule zu verschaffen, den Thatsachen entsprechen sollte, so ergäbe sich, wie ich glaube, aus demselben doch nichts irgend Gewisses über das Alter des Caraṇavyūha; da wir keineswegs darüber unterrichtet sind, wie lange Zeit mitunter verfliessen mochte, ehe ein neues Sūtra allgemein unter den selbständigen Çākhās mitgezählt wurde.

Versuchen wir nunmehr festzustellen, was sich mit einiger Sicherheit über das Alter des Caraṇavyūha sagen lässt.

Aus dem Umstande, dass wir im Caraṇavyūha jüngere Sūtra-Schulen, wie die Āçvalāyana, Āpastambīya und Hiraṇyakēçin erwähnt finden; dürfen wir folgern, dass die uns vorliegende Redaction des Caraṇavyūha frühestens in die Zeit der letzten Sūtra-Werke zu setzen sei.

Ferner scheint der Caraṇavyūha unter den erhaltenen Verzeichnissen vedischer Schulen das älteste zu sein; wenigstens machen die Darstellungen, welche uns im Vāyu- und Vishṇu-Purāṇa gegeben werden, einen jüngeren Eindruck, als diejenige, welche uns in Caraṇavyūha vorliegt.

Die Kaṭhās und Māitrāyaṇiyās gehören, wie besonders durch die Forschungen L. v. Schröder's nachgewiesen ist, zu den ältesten Schulen des Yajurvēda; der Caraṇavyūha zählt sie zu den Carakās[1]. Weder im Vāyu- noch im Vishṇu-Purāṇa finden wir die Kaṭhās und Māitrāyaṇiyās erwähnt; von den Carakās wissen beide nichts weiter zu berichten, als eine ziemlich ungesalzene Legende, welche die Carakās den Vājasanēyinas gegenüber herabsetzen soll, während sie die Vājasanēyinas und ihre Schulen ausführlicher behandeln. Trotzdem schimmert selbst in dieser Legende das Bewusstsein hindurch, dass die Carakās die alten Ueberlieferungen des Yajurvēda treuer bewahrt haben, als ihre jüngeren Nebenbuhler. Im Caraṇavyūha finden wir die Carakās vorangestellt, und ihre Schulen mit grösserer Ausführlichkeit behandelt, wie die der Vājasanēyinas. Daraus geht, wie ich glaube, hervor, dass uns im Caraṇavyūha ein älteres Document über die Schulen des Vēda vorliegt, als in den Darstellungen des Vāyu- und Vishṇu-Purāṇa.

In Bezug auf das im Dēvī-Purāṇa gegebene Verzeichniss der vedischen Schulen haben wir bereits gesehen, dass wir nicht genöthigt sind, demselben ein höheres Alter zuzuschreiben, als dem Caraṇavyūha; und die Posteriorität des Vāyu- und Vishṇu-Purāṇa gegenüber dem Caraṇavyūha wäre geeignet, uns der Vermuthung geneigt zu machen, dass wir auch im Dēvī-Purāṇa ein späteres Product zu erkennen haben.

---

1) Jetzt, wo uns bald eine vollständige Ausgabe der Māitr. S. vorliegen wird, ist es vielleicht an der Zeit, an die Notiz Webers, Ind. Stud. 3, 454 zu erinnern, dass das Çatap. Br. mehrfach ceremonielle Eigenthümlichkeiten der Carakās erwähne; Māitr. S. 3, 10, 1 a. Ende (= TS. 6, 3, 9, 6) scheint zu Çatap. Br. 3, 8, 2, 24 zu stimmen.

Angaben über die Schulen des Veda enthält ferner das Mahābhāshya (Ind. Stud. 13, 430). Dieses Werk giebt aber kein Namensverzeichniss derselben, wie die früher genannten Schriften; sondern theilt einfach mit, wieviel Schulen jeder Veda umfasse. Und zwar kennt das Mahābhāshya:

101 Schulen des Yajurvēda gegenüber 86 des Caraṇavyūha,
1000 Schulen des Sāmavēda gegenüber 1000 des Caraṇavyūha,
21 Schulen des Ṛgvēda gegenüber 5 des Caraṇavyūha,
9 Schulen des Atharvavēda gegenüber 9 des Caraṇavyūha.

Es scheint mir wenig wahrscheinlich zu sein, dass diese Zahlen ohne jede thatsächliche Grundlage sein sollten. Abgesehen davon, dass das Mahābhāshya einer Zeit anzugehören scheint, die der Sūtra-Periode nicht gar fern stand; so finden wir die Zahl 9 für die Schulen des Atharva-Vēda durch den Caraṇavyūha bestätigt, welcher 9 Schulen dieses Werkes namentlich aufführt; und die Zahl 1000 für die vartmāni des Sāma-Vēda erweist sich durch den Bericht des Caraṇavyūha, der Sāma-Vēda habe 1000 bhēdās gehabt, von denen nur noch Reste vorhanden seien, wenigstens als eine auf älterer Ueberlieferung beruhende Angabe.

Denn dass der Caraṇavyūha diese Zahl dem Mahābhāshya entlehnt hätte, erscheint unwahrscheinlich; in diesem Falle würde er wohl auch seine Mittheilungen über den Yajur- und Ṛg-Vēda mit der Notiz eingeleitet haben, dass diese früher 101, resp. 21 Schulen gehabt hätten.

Ebensowenig kann aber für die Schulen des Atharva- und Sāma-Vēda der Caraṇavyūha als Quelle des Mahābhāshya angesehen werden. Wenn Patañjali seine Angaben über den Atharva- und Sāma-Vēda dem Caraṇavyūha verdankte, so hätte er wohl auch die Zahlen für die Schulen der beiden anderen Vēden demselben Werke entnommen. Wir haben aber gesehen, dass er in Bezug auf den Yajur- und Ṛg-Vēda vom Caraṇavyūha abweicht.

Die Angaben des Mahābhāshya über die Anzahl der vedischen Schulen sind also wahrscheinlich einer Quelle entnommen, die mit unserem Caraṇavyūha nicht identisch ist.

Es entsteht jetzt die Frage, ob wir in dieser Quelle des Mahābhāshya oder im Caraṇavyūha das ältere Werk zu erkennen haben.

Ich darf an dieser Stelle einen Umstand nicht unerwähnt lassen, der vielleicht darauf hinweisen könnte, dass bereits dem Mahābhāshya die Priorität gegenüber dem Caraṇavyūha zukomme.

Nach L. v. Schröder's wahrscheinlicher Hypothese (cf. Zeitschr. D. M. G. 33, 202 ff.) wären die im Caraṇavyūha genannten Māitrāyaṇīya mit den Kālāpa des Mahābhāshya identisch; die letzteren hätten später den Namen „Māitrāyaṇīya" angenommen. Nun würde doch wohl Patañjali solche Beispiele, wie grāmē grāmē Kālāpakaṃ Kāṭhakaṃ ca prōcyatē (Ind. Stud. 13, 440) kaum benutzt haben, wenn das Kālāpakaṃ zu seiner Zeit bereits den Namen Māitrāyaṇī-

Saṃhitā geführt hätte. Wenn also die erwähnte Hypothese richtig ist, so wäre mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit der Caraṇavyūha in eine spätere Zeit zu setzen, als das Mahābhāshya.

Wie dem aber auch sein mag; so scheint wenigstens diejenige Quelle, welcher das Mahābhāshya seine Angabe über die Anzahl der Ṛgvēda-Schulen entnommen hat, älter als der Caraṇavyūha oder seine Quelle zu sein.

Das Mahābhāshya giebt für die Schulen des Ṛgvēda die Zahl 21 an, während der Caraṇavyūha deren nur 5 kennt.

Die Differenz zwischen diesen beiden Zahlen lässt sich, wie mir scheint, schwerlich allein auf subjective Momente zurückführen. Zwar mag der Verfasser des einen Verzeichnisses mitunter zwei einander nahe stehende Schulen, wie die Āitarēyin und Āçvalāyana (cf. Müller, History, S. 180), zusammengefasst haben, welche der Verfasser des anderen vielleicht gesondert gab. Eine solche Voraussetzung wäre aber nicht im Stande, eine so bedeutende Differenz wie die uns vorliegende, ausreichend zu erklären. Meiner Meinung nach liegt es am nächsten, den hauptsächlichen Grund dieser Verschiedenheit in einer Altersdifferenz der beiden in Rede stehenden Verzeichnisse zu suchen.

Wir haben gesehen, dass der terminus a quo für die Abfassungszeit des Caraṇavyūha in eine Periode fällt, für die eine Weiterentwickelung der vedischen Schulen höchstens in sehr beschränktem Masse wird angenommen werden dürfen. Wenn also die Quelle des Mahābhāshya eine höhere Zahl von Ṛgvēda-Schulen kennt, als der Caraṇavyūha, so liegt die Vermuthung nicht allzu fern, dass sie einer früheren Zeit angehört, in welcher der Bestand der vedischen Schulen noch ein vollständigerer war, als zur Zeit des Caraṇavyūha.

Diese Vermuthung erhielte eine Bestätigung durch den Umstand, dass gerade einige der älteren Schulen des Ṛgvēda, von deren Existenz wir durch andere Quellen unterrichtet sind, wie die Āitarēyin, Kāushītakin, Pāiñgin[1], im Caraṇavyūha fehlen, während darin die jüngeren Schulen der Āçvalāyana und Çaṅkhāyana[2] genannt werden.

In ähnlicher Weise wäre vielleicht die Differenz in den Angaben des Mahābhāshya und Caraṇavyūha über die Schulen des Yajurvēda zu erklären.

---

1) Cf. Weber, Ind. Liter.², p. 49 f. Müller, History, p. 368. Für die Āitarēyin und Kāushītakin Ind. Stud. 5, 75 f., die Pāiñgin Ind. Stud. 13, 446, S. 75 Anm.

2) Weber, Ind. Liter.², p. 49 f. 57 f. Müller, History, p. 193. Die Āçvalāyana und Çāṅkhāyana finden sich nicht in allen MSS. des Caraṇavyūha (Müller, History 194 Anm.), auch das Dēvī-Purāṇa, Vāyu- und Vishṇu-Purāṇa nennen sie nicht, wohl aber Rāmakṛshṇa. — Ueber das Verhältniss der Çāṅkhāyana zu den Kāushītakin cf. Weber, Ind. Liter.² 49 ff. und Müller, History, S. 180. 194.

Zwar könnte es zweifelhaft erscheinen, ob nicht die Zahl 101, welche wir im Mahābhāshya für die Schulen des Yajurvēda finden[1], eine blos traditionelle, nicht auf Zählung des vorhandenen Bestandes beruhende sei. Ferner können wir dem Umstande, dass auch hier ältere Schulen, wie die im Mahābhāshya genannten Kālāpāḥ[2] (Ind. Stud. 13, 439), Āruṇinaḥ, Tāumburaviṇaḥ, Bhāllavinaḥ (a. a. O. 441), im Caraṇavyūha fehlen, nur eine verhältnissmässig geringe Bedeutung beilegen, da im Caraṇavyūha von den 86 Schulen des Yajur-Vēda, die er ursprünglich gekannt zu haben scheint, jetzt nur noch 40—50 namentlich aufgeführt sind (Ind. Stud. 3, 256).

Die nicht ganz unwahrscheinliche Priorität der von Patañjali für die Ṛgvēda-Schulen benutzten Quelle lässt aber vermuthen, dass auch die Quelle, aus welcher er seine Angabe über die Yajurvēda-Schulen schöpfte, älter sei, als der Caraṇavyūha oder dessen Quelle. Sodann ergäbe sich aus der oben erwähnten Hypothese über die Identität der Kālāpa und der Māitrāyaṇīya, wenn sie den Thatsachen entsprechen sollte, zum mindesten die Folgerung, dass dem Mahābhāshya für die Schulen des Yajurvēda Quellen vorgelegen haben, die aus früherer Zeit stammen, wie der Caraṇavyūha.

Gegenüber der bedeutenden Differenz beider Werke in Bezug auf die Schulen des Ṛg- und Yajur-Vēda, scheint mir die Uebereinstimmung in den Zahlen, welche sie für den Atharva- und Sāma-Vēda angeben, nicht ohne Interesse zu sein. Sollte dieses Verhältniss vielleicht darauf hindeuten, dass dem Mahābhāshya und Caraṇavyūha für den Atharva- und Sāmavēda die gleichen Aufzeichnungen vorlagen, während sich ihre Quellen für die beiden anderen Veden unterschieden?

Es wäre nicht unmöglich, dass ein jeder Vēda ursprünglich seinen oder seine speciellen Caraṇavyūha gehabt hätte, welche sich auf die Schulen desjenigen Vēda beschränkten, dem sie als Pariçishṭas zugezählt wurden. Ist es doch eine bemerkenswerthe Thatsache, dass unser Caraṇavyūha als Yajuḥ- und Atharva-Pariçishṭa (Ind. Stud. 3, 248. 277 f. Müller, History 253 Anm. 1), vielleicht auch als Ṛgvēda-Pariçishṭa (Ind. Stud. 3, 248) überliefert ist.

Fassen wir die Resultate der vorliegenden Untersuchung zusammen; so können wir den Zeitraum, in welchen die Entstehung des Caraṇavyūha fallen mag, etwa folgendermassen begrenzen: Als terminus a quo hat sich uns das Ende der Sūtra-Periode ergeben; den terminus ad quem haben wir dem Anscheine nach in der Zeit der späteren Purāṇa zu suchen.

---

1) Dieselbe Zahl finden wir auch in einem MS. des Kāṭhakam erwähnt, Catal. d. Berl. skr. hss. p. 38. Cf. Müller, History p. 373, Anm. 1; Weber, Ind. Stud. 3, 256. — Desgl. im Vāyu-Purāṇa.

2) Cf. Ausgabe der Māitr. S., 1, Einl. p. XII Anm.

Unter den erhaltenen Verzeichnissen vedischer Schulen scheint der Caraṇavyūha das älteste zu sein; die Zahlen, welche das Mahābhāshya für die Schulen des Vēda angiebt, könnten aber darauf hindeuten, dass ihm frühere Verzeichnisse ähnlicher Art vorangegangen sind, deren älteste vielleicht nur die Schulen je eines Vēda behandelten.

Die Art, wie uns der Caraṇavyūha überliefert ist, lässt Vieles zu wünschen übrig. Besonders scheint das Verzeichniss der Yajurvēda-Schulen bedeutende Einbussen erlitten zu haben, da von den 86 Schulen, deren Existenz der erste Paragraph des Capitels, welches vom Yajurvēda handelt, constatirt, im Verlaufe dieses Capitels nur 40—50 namentlich aufgeführt sind. Zwar könnten wir vermuthen, dass die Zahl 86 einer älteren Quelle entnommen sei, und dass der Verfasser des Caraṇavyūha in der That nur noch 40—50 Schulen des Yajurvēda gekannt habe. In diesem Falle hätte sich aber derselbe wahrscheinlich der gleichen Wendung, wie zum Beginn des folgenden Capitels, bedient, wo er sagt: der Sāmavēda habe 1000 bhēdās gehabt, deren Ueberbleibsel er nennen wolle (Ind. Stud. 3, 272).

Fragen wir jetzt, welche Glaubwürdigkeit wir den Angaben des Caraṇavyūha beimessen dürfen, so werden wir eingestehen müssen, dass weder dasjenige, was wir über das Alter dieses Werkes wissen, noch der Zustand, in dem uns dasselbe überliefert ist, für die Zuverlässigkeit seiner Angaben zu bürgen vermögen.

Der Caraṇavyūha darf zwar, als das muthmasslich älteste unter den erhaltenen Verzeichnissen der vedischen Schulen, ein nicht geringes Interesse beanspruchen, und seine Angaben werden in der Regel bei Untersuchungen über das Verhältniss vedischer Schulen zu einander den Ausgangspunkt bilden müssen; aber seine Autorität reicht nicht dazu hin, uns von solchen Untersuchungen zu dispensiren.

Neuerdings ist durch die Forschungen L. v. Schröder's klar gestellt worden, dass die Kapishṭhalakaṭhās, Cārāyaṇīyakaṭhās und Māitrāyaṇīyās, welche im Caraṇavyūha den Carakās zugezählt werden, einander in der That so nahe stehen, dass sie den Tāittirīyās und Vājasanēyinas gegenüber gleichsam einen Complex bilden.

Die vorliegende Abhandlung kann als ein weiterer Beitrag zur Kritik des Caraṇavyūha betrachtet werden.

B. Weitere Zeugnisse über die Stellung der Mānavās.

Mit den Angaben des Caraṇavyūha über das Verhältniss der Mānavās zu den Māitrāyaṇīyās stimmen die Unter- und Ueberschriften in den MSS. der Mānava-Sūtra überein.

L. v. Schröder erwähnt Monatsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 701, dass in einem Bombayer MS. des

Mānava-Gṛhya-Sūtra (cf. sub 2, A, a, 3) B 1) am Schlusse des ersten Buches die Worte stehen: iti māitrāyaṇīyamānavagṛhyasutrē prathamaḥ purushaḥ (!) samāptaḥ; und fügt hinzu, dass „in dem von Weber, Ind. Stud. 5, 14 besprochenen MS. des Mānava-Kalpa-Sūtra die Zugehörigkeit zur Māitrāyaṇī Çākhā ebenfalls ausdrücklich hervorgehoben sei".

In den mir vorliegenden Handschriften der Mānava-Sūtra werden die Bezeichnungen Mānava-Sūtra, Māitrāyaṇīya-Mānava-Sūtra und Māitrāyaṇīya-Sūtra völlig promiscue angewandt. So finden wir „Mānava-Sūtra" am Schlusse der Hs. M 1 des Çrāuta-Sūtra, und des 7. Adhyāya dieser Hs.; nach sämmtlichen acht Adhyāyas des ersten Hauptabschnittes (excl. dem 5. Adhy), nach dem 4., 6., 9. Hauptabschnitte, nach 11. 4. 7., und am Schlusse des ganzen Ms. Çr. S. M 2; — die Bezeichnung „Māitrāyaṇīya-Mānava-Sūtra" am Schlusse des 3. Hauptabschnittes von Çr. S. M 2; nach dem ersten und zweiten Purusha von Gṛ. S. B 1 H 2; — endlich „Māitrāyaṇīya-Sūtra" am Schlusse des ersten und zweiten Purusha von Gṛ. S. M 1; am Schlusse von B 2. 4; — auch māitrā(ya)ṇīçākhōktagṛhyasūtra am Anfange von Gṛ. S. B 5; oder māitriçākhōktagṛhya am Anfange von B 3; — ebenso sind die oben erwähnten Paddhati des Çrāuta-Sūtra und Paddhati 1. des Gṛhya-Sūtra (in der Ausgabe der Māitr. S. M. Paddh. II und I) nur als der Māitrāyaṇī-Çākhā zugehörig bezeichnet.

Diese Handschriften stammen, soweit sie datirt sind, aus den letzten Jahrhunderten; ihr Zeugniss beweist demnach besten Falles, dass die Māitrāyaṇīyās in den letzten Jahrhunderten ebenso, wie noch heutzutage[1]), die Mānava-Sūtra benutzt haben. Ueber diese Zeit hinaus ist ihr Zeugniss werthlos.

Wir werden aber nicht voraussetzen dürfen, dass die Jahrhunderte, welche seit dem Aufkommen der vedischen Ritualschulen verflossen sind, und so mannichfachen Wechsel des Geschickes über das indische Land gebracht haben, spurlos an jenen vorübergegangen seien. Manche Schulen sind verschollen und auch ihren Namen finden wir im alten Wohnsitze nicht mehr; andere mögen andere Schicksale gehabt haben, ehe ihre heiligen Bücher in die Bibliotheken und auf die Studirtische der Mlecchās gelangten: Aenderung des Namens bei Conservirung des alten Inhaltes, Annahme der heiligen Bücher einer anderen Schule bei Conservirung des alten Namens und Aehnliches mag häufiger vorgekommen sein, als wir heutzutage ahnen.

Ein instructives Beispiel für derartige Verschiebungen finden wir in Bühler's Bericht an Chatfield, Ahmedabad, 8. Juni 1880. Bühler erzählt: „All the Atharva manuscripts which I have collected or seen in Gujarāt and Rajputānā belong to the Çaunaka Çākhā. Yet the Mahārṇava, a work quoted in the commentary of the

1) West and Bühler, Digest XXXI.

Caraṇavyūha, distinctly states that all Atharvavedis residing north of the Narmadā are Paippalādas, while those living to the south of the river are followers of Çaunaka. Partly with the hope of finding somewhere a second Paippalāda Saṃhitā, and partly with the intention of testing the assertion of the Mahārṇava, I instituted inquiries in the chief settlements of the Atharvavedis as to the school to which they considered themselves to belong. In Kāthiāwāḍ as well as in Gujarāt, I mostly received the same answer, „we belong to the Paippalāda school". Some Brāhmans who are even able to recite their Saṃhitā, asserted in addition that their manuscripts, which manifestly belong to the Çaunaka school, contained the Paippalāda recension. Others, e. g., a large colony near Siddhapur-Çrīsthala who have become cultivators, knew nothing about their Veda beyond the name of the school, and their Guru or spiritual chief admitted that for the domestic sacrifices and rites he employed the ritual of the white Yajurveda. From these facts I conclude that at some period or other the Atharvavedis of Gujarāt must have given up the study of their Veda, and that, when later a revival of learning took place among them „they had lost their own books and procured new ones from the south, which, of course, belong to the southern recension of Çaunaka".

Wenden wir uns nun von diesen Anhängern der Pāippalāda-Çākhā, die, ohne es zu wissen, Çāunaka's Recension benutzen, wieder zu den Māitrāyaṇīyas zurück; so tritt uns sogleich das Moment entgegen, dass die Māitrāyaṇīyas in dem nicht unbegründeten Verdachte stehen, ihren Namen geändert zu haben[1]. Dieser Umstand scheint auf bewegte Zeiten hinzuweisen, welche auch manchen anderen Wechsel im Gefolge gehabt haben mögen[2]. Wir werden uns daher keinesfalls an den soeben besprochenen äusseren Zeugnissen über die Zugehörigkeit der Mānava-Sūtra zur Māitrāyaṇī-Saṃhitā genügen lassen können, sondern sind genöthigt, den Zeugnissen nachzuforschen, welche die Beschaffenheit der Texte uns zu bieten im Stande ist.

Bevor wir aber zur directen Vergleichung der Mānava-Sūtra mit der Māitrāyaṇī-Saṃhitā übergehen, erwähne ich, dass die enge Verwandtschaft des Mānava-Gṛhya-Sūtra mit dem Kāṭhaka-Gṛhya-Sūtra[3] die Zugehörigkeit des ersteren Werkes, wenn auch nicht zur Māitrāyaṇī-Saṃhitā, so doch zu einer den Kaṭhās nahe stehenden Saṃhitā-Çākhā wahrscheinlich macht.

1) Zeitschr. d. D. M. G. 33, 203.

2) Cf. Ausgabe der Māitr. S. I, S. XXIV.

3) Cf. Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München 1879, II, S. 75 ff.

C. Innerer Zusammenhang der Mānava-Sūtra mit der Māitrāyaṇī-Saṃhitā.

Vor Beginn dieser Untersuchung erwähne ich dankend, dass Herr Dr. L. v. Schröder mir die Benutzung seiner collationirten Abschrift der noch nicht publicirten Bücher der Māitrāyaṇī-Saṃhitā, sowie der von ihm für die Māitrāyaṇī-Saṃhitā, das Kāṭhakam und die Kapishṭhala-Saṃhitā angefertigten Ṛg- und Anuvāka-Pratīkas freundlichst gestattet hat.

Zwischen den brāhmaṇa-artigen Theilen der Māitrāyaṇī-Saṃhitā und den beiden Mānava-Sūtras scheint mir der Unterschied im Stile nicht annähernd so bedeutend zu sein, wie etwa zwischen dem Çatapatha-Brāhmaṇa und dem Kātyāyana-Çrāuta-Sūtra; weder finden wir im Mānava-Çrāuta-Sūtra die gesuchte, hyperlakonische Kürze des letztgenannten Werkes, noch befleissigt sich die Māitrāyaṇī-Saṃhitā in ihren brāhmaṇa-artigen Stücken der behäbigen Breite des Çatapatha-Brāhmaṇa.

Man könnte fast meinen, dass die Stilverschiedenheit zwischen der Māitr. S. und den Mānava-Sūtra wesentlich durch den verschiedenen Zweck beider Schriftgattungen bedingt ist. Während das Brāhmaṇa die einzelnen Theile des Rituals, die Anwendung der Sprüche, des zum Opfer nothwendigen Materials etc. erklären will, sucht das Sūtra-Werk eine systematische Uebersicht des fertigen Rituals der Schule zu geben. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Compendium ritueller Bräuche, wie es uns im Sūtra vorliegt, sich einer anderen, insonderheit knapperen Ausdrucksweise bedient, als ein erläuternder und begründender theologischer Commentar in der Art der Brāhmaṇa. In der That scheinen mir einzelne Theile der Māitrāyaṇī-Saṃhitā und des Mānava-Çrāuta-Sūtra ein anschauliches Bild der durch den Zweck bedingten Verschiedenheit des Brāhmaṇa- und Sūtra-Stiles zu geben: man vergleiche z. B. Māitr. S. 4, 1, 1 f. und (nach den einleitenden Worten) Mān. Çr. S. 1, 1, 1[1]).

Die Çākhās des Yajurvēda unterscheiden sich von einander nicht sowohl durch grosse, tief eingreifende Differenzen im Rituale, als durch das rituelle Detail und durch redactionelle Eigenthümlichkeiten. A. Hillebrandt sagt in der Einleitung zu seiner Abhandlung über „das altindische Neu- und Vollmondsopfer“ (p. V): Die Uebereinstimmung zwischen den Sūtren und Prayāgas, die er eingesehen habe, erstrecke sich in Bezug auf das von ihm behandelte Opfer nicht nur auf die Haupt- und Nebenspenden, sondern auch auf die meisten Einzelhandlungen, und, abgesehen von den redactionellen Unterschieden, sei nur in der Ausführung und Reihenfolge dieser Einzelhandlungen öfter eine Verschiedenheit zu verzeichnen.

---

1) Cf. auch S. 116 Anm. 4.

Wenn wir demnach klar stellen wollen, ob die Māitrāyaṇī-Saṃhitā und die Mānava-Sūtra demselben Ritualcomplexe angehören, so können wir auf zwei Wegen zu diesem Ziele gelangen: erstlich durch die Vergleichung der redactionellen Eigenthümlichkeiten dieser Werke; zweitens, indem wir untersuchen, ob dieselben in solchen Einzelhandlungen, worin sie von den anderen Schulen abweichen, mit einander übereinstimmen.

Eine Untersuchung, wie die zuletzt erwähnte, würde, so minutiös sie auch wäre, fast ausschliesslich der Klärung des Verhältnisses zwischen Saṃhitā und Çrāuta-Sūtra zu Gute kommen; der Zusammenhang zwischen Saṃhitā und Gṛhya-Sūtra müsste auf indirectem Wege erschlossen werden.

In unserem Falle werden wir ausserdem durch die höchst auffälligen Eigenheiten in der Redaction der Māitrāyaṇī-Saṃhitā, wie sie von L. v. Schröder in der Ztschr. d. D. M. G. 33, 182 ff. dargestellt sind, dazu aufgefordert, den erstgenannten Weg zu betreten; indem wir festzustellen suchen, ob sich dieselben Eigenheiten auch in den Mānava-Sūtren nachweisen lassen.

Von den a. a. O. geschilderten Besonderheiten der Māitrāyaṇī-Saṃhitā finden wir in den Mānava-Sūtra nur eine durchgängig, in der prosaischen Darstellung des Rituals, wie in den citirten Mantra, wieder: hier wie dort wird ein „schliessendes *m* nicht blos vor Zischlauten und *r*, sondern auch vor *y* und *v* durch ṃ und ṃ̐ ausgedrückt (a. a. O. S. 186; cf. Weber, Ind. Stud. 13, 119, Anm. 3). Vor *l* wird, der allgemeinen Regel gemäss, das schliessende *m* in der Māitr. S. und den Mānava-Sūtra zu ṃ.

Alle übrigen Fälle, in denen wir die Eigenheiten der Māitr. S. auch in den Mān. SS. nachweisen können, sind auf die, in den letzteren citirten, Mantra beschränkt, und zwar in der Regel auf solche Mantra, die sie mit der Māitr. S. gemein haben.

Sowohl im Mantra-, als auch im Brāhmaṇa-Theile der Māitrāyaṇī-Saṃhitā wird „ein auslautendes unbetontes *ē* und *as* vor betontem Anfangsvocal des folgenden Wortes zu *ā* verwandelt" (Ztschr. d. D. M. G. 33, 182); in den Mānava-Sūtren der Regel nach nur in den Mantra; Beispiele sind: samānā vā ā́kūtāni Gṛ. S. 1, 8, 12 = Māitr. S. 2, 2, 6. — Ferner finden wir Gṛ. S. 2, 17: ágna ā́yūṃshi pavasā (M 1; °sa B 1. M 2) | agnir ṛshir | agnē pavasva; aber Çr. S. 1, 5, 3: ágnā (agna M 1) ā́yūṃshi pavasē (°sa M 2) ऽgni(r) ṛshir etc. (hingegen agna āyūṃshi pavasa iti Çr. S. III, 8. 5, 1, 2); cf. Māitr. S. 1, 6, 1: ágnā ā́yūṃshi pavasē ऽgnir ṛ́shir ágnē pávasva[1]. Nach Çr. S. 1, 5, 3 und Māitr. S. 1, 6, 1 wäre demnach Gṛ. S. 2, 17 zu corrigiren. — Çr. S. 5, 1, 9 schliesst der Vers „uttishṭha brahmaṇaspat ē" mit sudā́navā indra prāçum (!) iti, wo Māitr. S. 4, 9, 1. 12, 1: indra prāçū́r bhavā

---

1) Diese 2 Verse stehen Māitr. S. 1, 5, 1 in extenso neben einander; und dort lautet der erste Vers: ágna ā́yūṃshi pavasa ā́ suvórjam ísham ca naḥ etc.

sácā liest (cf. ṚV. 1, 40, 1). — Çr. S. 6, 2, 4: imā mē agnā ishṭakā dhēnavaḥ santu = Māitr. S. 2, 8, 14. 3, 3, 4.

Diese, der Māitr. S. eigenthümliche Lauterscheinung, findet sich auch in zwei Versen des Gṛhya-Sūtra, die ich in der Māitr. S. nicht habe belegen können: es sind die Verse „mā tē kēçān anu gād varca ētát", welcher schliesst: „varcā (nur B 3; varca M 1. 2. B 1. 2) ádaduḥ" Gṛ. S. 1, 21 (= TBr. 2, 7, 17, 2); und „mṛtyōḥ padāni lōpayantō yad ēta drāghiyā (nur M 1; °ya M 2. B 1. 5) áyuḥ prataraṃ dadhānāḥ | etc. Gṛ. S. 2, 1 (= ṚV. 10, 18, 2). — Wir haben hier wohl mit der Mehrzahl der Handschriften varca und drāghiya zu lesen. Denn diesē anomale Erscheinung pflegt sonst, wie gesagt, in Versen, die der Māitr. S. fehlen, nicht einzutreten; z. B. steht im Verse „iyaṃ duruktā paribādhamānā" Gṛ. S. 1, 22 (= Pār. Gṛ. 2, 2, 8): „ma ágāt"; ferner finden wir: „ud ūrdhvaṃ jīvō asur na ágād apa prāgāt tama á jyōtir ēti" | Gṛ. S. 2, 7 (= ṚV. 1, 113, 16); im Verse „ṛcā kapōtam" Gṛ. S. 2, 17 (= ṚV. 10, 165, 5): „hitvā na úrjam"; in „sōmenādityā balinaḥ" Gṛ. S. 1, 14 (= ṚV. 10, 185, 2): „sóma áhitaḥ". —

Hingegen scheint in „svasti na indrō vṛddhaçravāḥ" Gṛ. S. 2, 15 = Māitr. S. 4, 9, 27 (ṚV. 1, 89, 6) das „na" ein Fehler für „nā" zu sein, wie „agna" für „agnā" im Verse „ágna áyūṃshi pavasē" (Gṛ. S. 2, 17. s. o.); doch könnte der Vers auch dem Ṛgvēda, wo er gleichlautend vorkommt, entnommen sein, weil er an der Spitze einer Reihe von svasti-Versen steht, die sich nicht in der Māitr. S., wohl aber im Ṛgvēda finden (s. u.). —

Am Schlusse des Citates vor iti tritt das ā nicht ein; ē, ō u. as werden hier nach der allgemein im Sanskṛt geltenden Regel zu kurz a: arhata iti Gṛ. S. 1, 1: ma íti und yuñjāta iti 2; mána iti 6; vása iti 10. 22; viḍvāṅga iti 13 etc., oder ē bleibt e: apáṃ náptrē iti 1, 5; ávṛṇīmahē iti 1, 5. 2, 15; cátushpadē iti 1, 10. — Eine Ausnahme bildet Çr. S. 5, 1, 10: saptēndrāya vajrinā iti yasya bhrātṛvyaḥ sōmēna yajēta. — Ebenso wenig gilt der abnorme Usus der Māitr. S. in der darstellenden Prosa unserer Sūtren, z. B. upástha ávēçayati Gṛ. S. 1, 14; svákṛta iriṇē 2, 1. 17. 16. Çr. S. 1, 5, 6. 6, 1, 5; — nur einmal finden wir ā: svakṛtā iriṇē Çr. S. 9, 1, 1, wie Māitr. S. 3, 2, 4. 4, 3, 1. — Diese beiden vereinzelten Fälle eines Eintrittes von ā für ē vor iti und in der Prosa beruhen wahrscheinlich auf einem Irrthume des Abschreibers. —

In der Māitrāyaṇī-Saṃhitā wird t vor ç durchgängig zu ñ (Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 185); ebenso in solchen Mantras der Mānava-Sūtra, die der Māitr. S. entlehnt sind: tañ çaṃ yōr āvṛṇīmahē Mān. Gṛ. S. 1, 5. 2, 15. Çr. S. 1, 3, 4 (= Māitr. S. 4, 13, 10); „tañ çakēyaṃ tēna çakēyaṃ tēna rādhyāsam" (M 1; „tac chakēyaṃ tēna rādhyāsam" M 2) Çr. S. 1, 7, 2 (= Māitr. S. 4, 9, 24). — Im Verse „tac cakshur dēvahitaṃ purastāt çukram (B. 3. 4; °stā çu° M 1. B 2; °stā chu° M 2. B 1) uccarat" | etc. Gṛ. S. 1, 22 bleibt die richtige Lesart zweifelhaft; der Vers kommt zwar auch Māitr.

S. 4, 9, 20 (wo natürlich „purastān̄ çukrám" steht) vor, aber in kürzerer Gestalt; die Fassung des Verses im Mānava-Gṛhya-Sūtra entspricht derjenigen der Vājasanēyi-Saṃhitā 36, 24 (s. u.). —

Dagegen lesen wir: yūpāyōchriyamāṇāyānubrūhi Çr. S. 1, 8, 2; havir uchishṭam 2, 2, 4; ācāryam arhayēc chrōtriyaḥ (°yēt çrō° B 2) Gṛ. S. 1, 2; tasmāchōbhanaṃ vāsō bhartavyam iti çrutiḥ (tasmāt çō° B 2, 4) 1, 2; im letzten Falle ist die richtige Lesart nicht ganz sicher. —

Im Mantra-Theile der Māitrāyaṇī-Saṃhitā wird bisweilen für ān im Auslaute vor Vocalen aṃ (Pada-Pāṭha „ān") geschrieben (Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 186); in den brāhmaṇa-artigen Stücken habe ich nur die regelmässige Form ān wahrgenommen, und auch in den Mantra bleibt häufig ān, z. B. yushmán indrō Svṛṇīta 1, 1, 4; yán ávaha uçató dēva dēvāṃs tán 1, 3, 38; sajātán asmāi yájamānāya dṛṃha 1, 2, 14; páyasvān agnā́ ágamam 1, 3, 39.

Die vor Vocalen auf aṃ statt ān auslautenden Formen finden sich auch im Mānava-Çrāuta-Sūtra in einigen Citaten aus der Māitrāyaṇī-Saṃhitā; z. B.: mahaṃ indrō ya ōjasēti 7, 2, 4 (= Māitr. S. 1, 3, 24); maha(ṃ) indrō nṛvad iti 2, 4, 6 (= Māitr. S. 1, 3, 25); gōmaṃ (gōma M 2) agnēSvimaṃ açvī yajña iti 1, 4, 3 a. Ende (= Māitr. S. 1, 4, 3 a. Ende. 8). —

Auch von der eigenartigen Accentbezeichnung der Māitrāyaṇī-Saṃhitā sind in den beiden Mānava-Sūtra Spuren vorhanden. L. v. Schröder berichtet Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 187: „Wenn die folgende Sylbe betont ist, so wird der primäre Svarita durch eine 3 bezeichnet, die der svaritirten Sylbe vorangesetzt wird." Dasselbe gilt, wenngleich nur sporadisch, für die Mantra der beiden Mānava-Sūtra; z. B. u3rv antárikshaṃ vihi Çr. S. 1, 1, 1 (der Spruch erscheint in diesem Khaṇḍa zweimal; die 3 findet sich nur in M 2, und auch da nur das erste Mal). 1, 2, 1 (nur M 2 das zweite Mal). 2, 2, 4. (während die 3 in der Hs. M 1 völlig, und in der Hs. M 2 das zweite Mal in 1, 1, 1, das erste Mal in 1, 2, 1, sowie in 1, 6, 1. 8, 4. 2, 1, 4. 3, 3 völlig fehlt) = Māitr. S. 1, 1, 2. 4. 5. 2, 6. 13, 16 u. ö.; sadhamā́dō dyu3mnyā ū́rjā ekā iti Çr. S. 9, 1, 3 = Māitr. S. 3, 6, 8; dēvasya tvā savitūḥ prasa3vē'Sçvinōr bāhubhyām etc. Gṛ. S. 1, 10, 22 (beide Male die 3 nur M 1; Çr. S. 6, 1, 3 fehlt die 3) = Māitr. S. 1, 1, 2. 10. 2, 10. 15, 3, 3 u. ö.; ōṃ bhūr bhuvaḥ 3 svas tát savitur iti Gṛ. S. 1, 2 (die 3 fehlt B 2. M 2). 4 (2 mal; beide Male fehlt die 3 in B 2. 3. 4, steht vor bhūr B 1. M 2). 5 (3 fehlt B 2. 3, steht vor bhūr B 1). — Dagegen bhūr bhuvaḥ svār ōm Gṛ. S. 1, 9. Çr. S. 1, 6, 2. 5, 2, 15. 16. —

Den Spruch Çr. S. 1, 3, 5: sam āyushā saṃ prajayā sam agnē varcasā punaḥ | saṃ patnī patyāhaṃ gachē sam ātmā ta3nvā máma (die 3 nur M 2) habe ich in der Māitrāyaṇī-Saṃhitā nicht nachweisen können (der Vers steht Tāitt. S. 1, 1, 10, 2).

Als Regel scheint auch hier zu gelten, dass in solchen Versen,

die in der Māitrāyaṇī-Saṃhitā nicht vorkommen, die 8 fehlt; im Verse „aryamaṇaṃ nu dēvam“ Gṛ. S. 1, 11 lesen wir: sȯऽsmin; im Verse 2, 11: „idaṃ tat sarvatō bhadram ayam urjȯऽyā̃ rasaḥ“; im Verse „jātavēdō vapayā gacha“ 2, 4. Çr. S. 1, 8, 4: tanvā sambhava etc.

Wenn endlich die Māitrāyaṇī-Saṃhitā in Bezug auf den Wortlaut ihrer Mantra von den übrigen Saṃhitās abweicht, so richtet sich das Mānava-Gṛhya-Sūtra — und wohl ebenso das Çrāuta-Sūtra — nach der Māitrāyaṇī-Saṃhitā. So lesen Mān. Gṛ. S. 1, 6. 23 Çr. S. 6, 1, 3 (= Māitr. S. 2, 7, 7): ākūtam agniṃ prayujā̃ svāhā; während Kāṭhakam 16, 7. Tāitt. S. 4, 1, 9. Vāj. S. 11, 66 „ākūtim“ haben. — Ferner liest Mān. Gṛ. S. 1, 2 (= Māitr. S. 4, 14, 6): ā dēvō yāti; aber Kāṭh. 17, 19. Tāitt. Br. 2, 8, 6, 1. ṚV. 7, 45, 1: yātu; — Mān. Gṛ. S. 1, 8. 12 (= Māitr. S. 2, 2, 6): samānā vā ākūtāni; Kāṭh. 10, 12: samānā va ākūtāni; aber Tāitt. Br. 2, 4, 4, 5. ṚV. 10, 191, 4. AV. 6, 64, 3: samānī va ākūtiḥ. —

Aus den angeführten Thatsachen ergiebt sich, dass die Mānava-Sūtren in denjenigen Mantren, welche sie mit der Māitrāyaṇī-Saṃhitā gemein haben, der Redaction dieser Saṃhitā zu folgen pflegen.

Das ist aber nicht Alles. Für das Mānava-Gṛhya-Sūtra — und, soviel ich bei einer oberflächlichen Durchsicht erkennen konnte, auch für das Çrāuta-Sūtra — gilt die Regel: Ein in der Māitrāyaṇī-Saṃhitā vorkommender Vers wird nur mit den Anfangsworten angeführt, wogegen einer, der sich in der Māitrāyaṇī-Saṃhitā nicht findet, vollständig citirt wird. Ein hübsches Beispiel bietet Mānava-Gṛhya-Sūtra 2, 11, wo zuerst die Verse: amīvahā vāstōshpatē | vāstōshpatē (sc. prati jānīhy asmān) = ṚV. 7, 55, 1. 54, 1, die in derselben Reihenfolge Māitr. S. 1, 5, 13 a. Ende vorkommen, nur mit den Anfangsworten citirt, die beiden folgenden Verse aber, die sich in der Māitr. S. nicht finden (= ṚV. 7, 54, 2. 3), in extenso gegeben werden.

Von dieser Regel giebt es im Mānava-Gṛhya-Sūtra nur wenige Ausnahmen, deren einige sich erklären lassen. So wird der Vers: tac cakshur devahitaṃ purastāt çukram (s. o. S. 466) uccarat | etc. 1, 22 in extenso angeführt, obwohl er auch Māitr. S. 4, 9, 20 vorkommt; im Mānava-Gṛhya-Sūtra erscheint er aber nicht in der Form der Māitrāyaṇī-Saṃhitā, sondern in derjenigen, welche wir Vāj. S. 36, 24 antreffen. — Ebenso findet sich der Mān. Gṛ. 1, 3 vollständig citirte Vers: punar māTmā punar āyur āitu punaḥ prāṇaḥ punar ākūtir āitu | etc. zwar auch in der Māitr. S. 1, 2, 3, aber in wesentlich abweichender Form. — Schwieriger steht es mit dem Verse: svasti na indrō vṛddhaçravāḥ svasti naḥ pūshā viçvavēdāḥ | etc. Mān. Gṛ. 2, 15 (= ṚV. 1, 89, 6. s. o. S. 466), der auch Māitr. S. 4, 9, 27 erscheint; er ist vielleicht desshalb in extenso angeführt, weil er an der Spitze einer Reihe von svasti-

Versen (RV. 5, 51, 11—13. 10, 63, 15) steht, die sich in der Māitrāyaṇī-Saṃhitā nicht finden, und daher der Regel nach vollständig citirt sind.

Andererseits ist der, in der Māitr. S. nicht vorkommende Vers viçvādityāḥ Mān. Gṛ. 1, 11 vielleicht desshalb mit den Anfangsworten citirt, weil er 2, 8 in extenso angeführt wird: viçvādityā (zu lesen: viçva ādityā cf. Pār. Gṛ. 3, 3, 6. Āçv. Gṛ. 2, 4, 14; der Commentar zu B 1. M 1. liest viçvā ādityā) vasavaç ca sarvē rudrā gōptārō marutaç ca santu | etc.

So bleiben nur drei Sprüche übrig, die das Mānava-Gṛhya-Sūtra mit den Anfangsworten citirt, ohne dass es mir gelungen wäre, sie in der Māitrāyaṇī-Saṃhitā nachzuweisen, oder auch nur einen Grund für ihre Ausnahmestellung zu finden; es sind die Sprüche: sēnā ha nāma 1, 12 (= Tāitt. Br. 2, 4, 2, 7) anaḍvāhaṃ plavaṃ anvārabhadhvam 2, 1 (= AV. 12, 2, 48), und (unmittelbar darauf folgend) yēnāvapat saramā vapanti.

Wir dürfen mithin die Worte, deren sich Roth (Atharvaveda in Kaschmir, S. 22) in Bezug auf das Verhältniss des Kāuçika- und Vāitāna-Sūtra zur Vulgär-Recension des Atharva-Vēda bedient, mutatis mutandis auch auf das Verhältniss der Mānava-Sūtra zur Māitrāyaṇī-Saṃhitā anwenden: „der Text, welchen diese beiden Sūtra voraussetzen, ist unbezweifelt die Māitrāyaṇī-Saṃhitā. Es wird angenommen, dass derjenige, für welchen diese Rituale geschrieben sind, denselben auswendig wisse, alle Citate dieses Textes beschränken sich daher auf die jedesmaligen Anfangsworte. Keines der Sūtra, zu welchem Vēda es auch gehöre, ist aber so ausschliessend, dass es nicht da und dort liturgische Vorschriften enthielte, in deren Context gelegentlich auch Sprüche und Lieder vorkommen, welche nicht dem Vēda des Sūtra angehören, also einem anderen Zweig der heiligen Ueberlieferung entnommen sein müssen. Diese Erscheinung ist leicht verständlich, denn das Ritual ist im Wesentlichen eines, allen Schulen oder Secten gemeinsam und die kleinen Unterschiede und Spaltungen haben sich erst allmählich erweitert. In einem solchen Fall werden aber die Texte im vollen Wortlaut angeführt, es wird also eine Bekanntschaft des Liturgen mit der anderweitigen Quelle nicht vorausgesetzt [1])".

Endlich sind einige Wörter zu erwähnen, die sich bisher nur in der Māitrāyaṇī-Saṃhitā (und dem Kāṭhakam) einerseits, und den beiden Ritualsūtren der Mānavās andrerseits nachweisen liessen.

Māitr. S. 2, 1, 11 steht das Wort kāusita, zu kusitāyī gehörig, wie Kāṭh. kāusida zu kusidāyī (Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 189. 193. 197. Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin 1879, S. 682). Kāusita findet sich auch zwei Mal im Mānava-Gṛhya-Sūtra 1, 6 (so nur das zweite Mal in B 3. 4, sonst kāuçita geschrieben).

---

1) Cf. auch Garbe, Vaitāna Sūtra, Preface p. VII f.

Māitr. S. 1, 6, 3. 10, 20 und Kāṭh. 36, 14 (Ztschr. 192, 199. Monatsber. 683) steht ākhukiri; ebenso Mānava-Çrāuta-Sūtra 1, 5, 2. 7, 7[1]).

Māitr. S. 3, 7, 9 āçvavāra „aus dem Rohr açvavāra (= açvavāla) bestehend" (Ztschr. 192. 200. Monatsber. 692); so auch Mān. Çr. 1, 8, 1 āçvavāraḥ (M 2; °vālaḥ M 1) prastaraḥ.

Das Wort saṃvatsarīya Māitr. S. 2, 10, 1. Kāṭh. 13, 15 (Ztschr. 197. Monatsber. 683) findet sich auch Mān. Çr. 1, 7, 2. 6, 4; dazu kommen parivatsarīya Mān. Çr. 1, 7, 4. 6, 4. Gṛ. 2, 8 (Kāṭh. 13, 15 cf. Monatsber. 683), idāvatsarīya, udvatsarīya[2]) (beide auch Kāṭh. 13, 15 cf. Petersburger Wörterbuch, Nachtrag I) und anuvatsarīya Mān. Çr. 1, 6, 4.

Ferner trāikakubha Māitr. S. 3, 6, 3 (neben trikakubh); Mān. Çr. 2, 1, 1. Gṛ. 1, 11.

parōgōshṭham Māitr. S. 1, 10, 13 a. E.; Mān. Çr. 1, 7, 4. 6, 1, 5. Gṛ. 2, 1. 17.

ikshuçalākā Māitr. S. 1, 10, 17. Mān. Çr. 1, 7, 6. 6, 1, 2. Gṛ. 2, 1.

kēçavāpa Māitr. S. 4, 4, 4. Mān. Gṛ. 1, 21.

jīvataṇḍula Māitr. S. 1, 4, 13. 6, 11. 12. Mān. Çr. 1, 1, 2. 5, 1. 6. Gṛ. 2, 2 (auch Āpastamba-Çrāuta-Sūtra 1, 7, 12. 5, 5, 7. cf. Garbe in Gött. gel. Anz. 1882, Stück 3. 4, S. 116) u. A. —

In lexicalischer Hinsicht bieten die beiden Mānava-Sūtra manches Neue; besonders im Gṛhya-Sūtra finden wir eine, im Vergleich zum geringen Umfange des Werkes, nicht unbedeutende Anzahl bisher gar nicht oder selten belegter Formen. An dieser Stelle beschränke ich mich darauf, einige Wörter anzuführen, die dadurch, dass sie bei Grammatikern oder Lexicographen vorkommen, höheres Interesse beanspruchen; das übrige lexicalische Material wird in Boehtlingk's neuem Petersburger Wörterbuch seine Verwerthung finden.

mantrakāra, Pāṇ. 3, 2. 23, findet sich Mān. Gṛ. 1, 8.

gavāiḍaka in gaṇa gavāçvādi zu Pāṇ. 2, 4, 11; auch Mān. Gṛ. 2, 13: bahv açvājagavēḍakam (zu lesen: °gavāiḍakam).

saṃvastrāy Vōp. 21, 17, ist bisher nur belegt Mān. Gṛ. 1, 1 und Kāṭhaka-Gṛhya-Sūtra (Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München, 1879, II, S. 76).

āirēya, im Çabdakalpadruma, findet sich auch Mān. Gṛ. 2, 14: āirēyapāna.

Ueberblicken wir noch einmal die soeben behandelten Thatsachen, so bemerken wir zuvörderst, dass die Prosa der Mānava-Sūtra sich nicht unmittelbar an die prosaischen Theile der Māitrāyaṇī-Saṃhitā anzuschliessen scheint. Von den redactionellen

1) Çr. S. 1, 5, 2 steht in beiden Hss.: „ākhukiram nivapati"; in dem unter Goldstücker's Leitung facsimilirten Commentar 66/b aber das richtige „ākhukirim". — 1, 7, 7: ākhukira (M 2; °ra M 1) ekam upavapati.

2) M 2; udvivatsarīya neben udvivatsara M 1.

Eigenheiten der Māitrāyaṇī-Saṃhitā, die sich fast durchgängig auch in den brāhmaṇa-artigen Stücken dieses Werkes finden, erscheint nur eine in der Prosa der Mānava-Sūtren, ausserdem stimmt diese mit der Māitr. S. nur im Gebrauche einiger sonst unbelegter Wörter überein, von denen kāusita neben dem kāusida des Kāṭhakam die meiste Beachtung verdienen möchte.

Ich darf an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, dass ich von vierzehn im Mānava-Gṛhya-Sūtra vorkommenden Citaten aus der „Çruti" auch nicht eines in der Māitrāyaṇī-Saṃhitā oder in der Māitryupanishad habe nachweisen können. Sollten diese vielleicht wenigstens zum Theil, dem Hāridravikam entnommen sein, einem alten brāhmaṇa-artigen Werke (cf. Nir. 10, 5), welches vom Caraṇavyuha (Ind. Stud. 3, 258) und ebenso von Durga (Roth's Edition des Nirukta, Einl. S. XXIII) den Māitrāyaṇīyas zugezählt wird (cf. Weber, Ind. Liter. ², S. 97; Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 202)? —

Im Uebrigen kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die rituellen Sūtren der Mānava, wie sie uns heutzutage vorliegen, die Māitrāyaṇī-Saṃhitā, und nur diese, als bekannt voraussetzen, und sich auf diese Saṃhitā, als auf die Saṃhitā ihrer Schule, zurückbeziehen.

Da somit das Zeugniss, welches die Texte selbst ablegen, mit der einheimischen Tradition übereinstimmt, so dürfen wir die Zugehörigkeit der Mānava zur Māitrāyaṇī-Çākhā für so gesichert ansehen, wie irgend eine Thatsache auf dem Gebiete der vedisch-brahmanischen Geschichte.

Schluss.

In der Zeit, welche zwischen den ältesten brāhmaṇa-artigen Stücken der Māitrāyaṇī-Saṃhitā und den jüngsten Partien der Mānava-Sūtren liegt, scheint die vedische Prosa ihren Entwickelungsgang im Wesentlichen vollendet zu haben.

An der Spitze der sogenannten classischen Literatur finden wir ein Werk, poetisch der Form nach, aber inhaltlich an die Sūtra-Literatur anknüpfend: das Mānava-Dharma-Çāstra, dessen Name auf Beziehungen zur Mānava-Schule zu deuten scheint.

Es lag nahe, in dieser Namensberührung die halbverwischte Spur eines der Pfade zu vermuthen, die einst von der vedischen Literatur zur classischen geführt haben müssen.

Wir dürfen annehmen, dass es Ereignisse von grosser Bedeutung waren, welche die classische Literaturperiode einleiteten.

Nur eine gewaltige Umwälzung konnte den Inder dazu veranlassen, sich von der engen Gewöhnung schulmässiger Ueberlieferung zu emancipiren, und einer neuen, mehr popularisirenden literarischen Thätigkeit zu widmen.

Die vedische Prosa-Literatur scheint von Anfang an einen schulmässigen, esoterisch-wissenschaftlichen Character gehabt zu

haben. Dieser Umstand hat, soweit ich sehen kann, den Stil der Brâhmaṇas noch nicht beeinflusst, um so mehr aber den der Sûtras; ja, man kann bei denjenigen Sûtras, in denen jener Einfluss seinen Höhepunkt erreicht haben dürfte, von einem prosaischen Stile im eigentlichen Sinne des Wortes nicht mehr reden; der Satzbau schwindet, Expletiva erhalten eine künstliche Bedeutung; zuletzt bleibt nur noch ein, allerdings mit seltenem Scharfsinne ausgebildetes, halbsprachartiges, halbalgebraisches System übrig, dessen Zweck es nicht sowohl zu sein scheint, die Uebertragung neuer Ideen zu vermitteln, als vielmehr, mit möglichster Kürze an bekannte Ideen zu erinnern.

Wenn bei dieser Tendenz der Sûtra-Literatur während der Zeit ihrer Entwickelung Ereignisse eintraten, welche es nothwendig machten, über die engen Grenzen der Schule hinaus an alle Gebildeten zu appelliren, Ereignisse, welche vielleicht die ganze brahmanische Gesellschaftsordnung in Frage stellten, und dadurch bewirkten, dass, gegenüber dem gemeinsamen Gegner, die Rivalität der brahmanischen Schulen unter einander in den Hintergrund trat: in einem solchen Falle konnten diejenigen, welche die Leitung der neuen literarischen Bewegung in die Hand nahmen, die Form des Sûtra schwerlich für zweckentsprechend erachten. Die Stilgattung der Brâhmaṇas hätte sich vielleicht für die neuen Ziele verwerthen lassen; das Sûtra musste der schulmässigen Wissenschaft verbleiben.

Sind wir aber nicht genöthigt, anzunehmen, dass mit dem Beginne der neuen Literaturgattung, der popularisirenden metrischen Prosa, wie wir sie vielleicht nennen könnten, die Entwickelung der alten schulmässigen Wissenschaft ein plötzliches Ende nahm? Oder dass sie wenigstens ihre Form alsbald änderte, und von dem so künstlich ausgebildeten und ihren Bedürfnissen angepassten Sûtra zur metrischen Form überging?

Werfen wir einen Blick auf die Entwickelung unserer eigenen Prosa. Luther hatte ihr zu populär-theologischen und religiösen Zwecken im Wesentlichen die Form gegeben, die sie noch heute hat; zu den gleichen Zwecken diente sie bald seinen Gegnern; wurde aber durch diese deutsche Prosa die damals unter den Deutschen übliche lateinische Literatursprache sofort verdrängt? Währte es nicht vielmehr Jahrhunderte, ehe die deutsche Prosa zur Literatursprache der Gebildeten, oder gar der Gelehrten wurde?

Dass in Deutschland die lateinische Literatursprache so lange im Besitze der Herrschaft blieb, lag allerdings nicht nur an der langen Gewöhnung, an der Verehrung, mit welcher wir zu ihr, als dem Quell unserer Cultur, emporschauten — hatte sie uns doch die griechisch-römische Cultur vermittelt —; es lag auch daran, dass ihr Gebrauch den unmittelbaren Gedankenaustausch mit der ganzen damaligen abendländisch-civilisirten Welt ermöglichte. Dazu kam, dass die deutsche Prosa, wenn auch im Wesentlichen durch

Luther festgestellt, doch noch der Feinheit und Politur entbehrte.

Ich glaube aber, dass hier, wie sonst, die träge Macht der Ueberlieferung den Ausschlag gab. Die vernünftige Erwägung des Einzelnen pflegt den Gang der geschichtlichen Entwickelung nur wenig zu beeinflussen, es sei denn, dass dieser Einzelne zu den Auserwählten gehört, die ihr Geschlecht um Hauptes Länge überragen. Und wenn Luther's deutsche Prosa noch nicht allenthalben ausreichen mochte, so werden wir doch zugestehen müssen, dass Lessing's Sprache zur Vermittelung gelehrter Forschung wohlgeeignet war. Gleichwohl ist nach Lessing fast ein Jahrhundert dahingegangen, ehe das Lateinische aufhörte, Literatursprache der Gelehrten zu sein.

Dieselbe Zähigkeit traditioneller Gewöhnung kann in Indien den Sûtra-Stil innerhalb der Schulen erhalten haben, während sich gleichzeitig der neue metrische Prosa-Stil in Werken, die allgemeinere Ziele verfolgten, entwickelte. Dass allmählig dieser neue Stil auch in die Schulen eindrang, wäre ebenso naturgemäss, wie die heutzutage auch in unserer gelehrten Literatur durchgeführte Verdrängung des Lateinischen durch die deutsche Prosa. Und wenn in den Pariçishṭas der metrische Stil im Allgemeinen unbeholfener angewandt ist, wie etwa in Manu's Gesetzbuch [1]), so scheint mir daraus ebensowenig die Priorität der Pariçishṭas hervorzugehen, wie etwa aus der grösseren Schwerfälligkeit der Sprache in einem modernen wissenschaftlichen Werke gegenüber Lessing's Prosa-Schriften die Priorität des ersteren gefolgert werden dürfte.

Die regelmässige Anwendung der metrischen Form in Werken wissenschaftlichen Inhaltes giebt der sogenannten classischen Literatur der Inder eine ganz eigenthümliche Stellung in der Weltliteratur. Dass Gebilde der dichterischen Phantasie in der Form der Prosa erscheinen, ist uns geläufig; gewinnt doch der Roman und die Novelle in der abendländischen Welt immer grössere Bedeutung, während das Epos in gebundener Rede zurücktritt. Wissenschaftliche Werke in poetischer Form muthen uns aber fremdartig an.

Die metrische Prosa-Literatur scheint inhaltlich an die schulmässige Prosa anzuknüpfen (cf. West and Bühler, Digest, I. p. XXVI ff. XXXV f.); ihre Form hat sie muthmasslich einer anderen Literaturgattung entlehnt.

Da die metrische Prosa sich von der vedischen, abgesehen von ihrer Form, wesentlich dadurch unterscheidet, dass sie gegenüber der Schulmässigkeit der letzteren einen allgemeineren, gleichsam populäreren Character hat, so werden wir vermuthen dürfen, dass auch diejenige Literaturgattung, welche der metrischen Prosa ihre Form gab, ausserhalb der Schultradition gestanden habe.

---

1) Cf. Max Müller, History, S. 251. 257 ff.

Innerhalb der formell poetischen Literatur der Inder können wir den metrischen Prosa-Stil nicht streng genug von der wirklichen Poesie scheiden: der Nala z. B. ist ein ganz und gar, nach Inhalt und Form, poetisches Werk; Manu steht dem Inhalte nach der Poesie durchaus fern, es ist ein Prosa-Werk in metrischer Form.

Wir haben guten Grund, anzunehmen, dass der metrische Prosa-Stil jünger, als der Sûtra-Stil ist; anders dürfte es mit der eigentlichen Poesie stehen.

Sehen wir von den in den Brâhmaṇas vorkommenden Gâthâs ab, so folgt unter den erhaltenen Werken der indischen Poesie auf die vedischen Hymnen unmittelbar das Epos.

Nach Weber (Ind. Liter.², S. 200) hätten allerdings die vorhandenen Denkmäler der epischen Poesie schwerlich gegründete Ansprüche, für älter zu gelten, als Manu's Gesetzbuch.

Eine Vergleichung des im Epos und in den Brâhmaṇas enthaltenen Sagenstoffes wird das Verhältniss dieser beiden Literaturgattungen näher festzustellen haben[1]. Selbst wenn aber das uns heutzutage vorliegende Epos erst der Zeit Manu's angehören sollte: wenn sich mithin zwischen den vedischen Hymnen und dem Beginne der classischen Literaturperiode eine Lücke in der Ueberlieferung der indischen Poesie herausstellte, so dürften wir doch kaum voraussetzen, dass sich der indische Geist während dieser Zeit ausschliesslich theologisch-wissenschaftlicher Speculation gewidmet habe, um zu Beginn der classischen Periode, müde der einseitig speculativen Thätigkeit, das Epos hervorzubringen, das dann, wie Athene in voller Rüstung dem Haupte des Zeus entstieg, sogleich in ganzer Vollendung an's Tageslicht getreten wäre.

In der Periode, welche zwischen den vedischen Hymnen und dem Gesetzbuche Manu's liegt, müssen gewaltige Kämpfe ausgefochten worden sein. In diese Zeit fällt die Festsetzung der arischen Inder im Ganges-Thale, die Unterjochung oder Verdrängung der Ureinwohner, der Kampf der im Besitze befindlichen Arier gegen ihre von Westen her nachdringenden Stammesgenossen; während dieser Zeit bildet sich die Suprematie des Brâhmanen-Standes aus, der sich schwerlich alle Könige und Krieger kampflos gefügt haben werden.

Dieser Periode des Kampfes muss auch die Entwickelung des indischen Epos angehören. Vielleicht haben wir in einzelnen Hymnen des Ṛgvêda, welche kriegerische Ereignisse feiern, wie z. B.

---

1) Vorarbeiten zu einer solchen Vergleichung liegen bereits in Holtzmann's Zusammenstellungen aus dem Mahâbhârata vor (cf. Indra, Ztschr. d. D. M. G. 32, 290; Agni, Strassburg und London 1878). Eine Behandlung der cultur- und religionsgeschichtlichen Bedeutung der Mâitrâyaṇî-Saṃhitâ und ihrer Verwandten hat L. v. Schröder, in der Ausgabe der Mâitrâyaṇî-Saṃhitâ, I. S. XLVI versprochen.

Viçvâmitra's Lied an die Flüsse Vipâç und Çutudri (3, 33), die Keime der epischen Poesie zu erkennen. Wie dem aber auch sei, wenn nach einer langen Zeit kriegerischen Lebens eine mächtige epische Poesie da ist, so dürfen wir — insofern wir nicht innerhalb der Geschichtsforschung auf eine jede Schlussfolgerung nach analogen Verhältnissen verzichten zu müssen glauben — aus diesem Umstande den Schluss ziehen, dass mindestens die Anfänge des Epos in diese Zeit des Kampfes gefallen seien. —

In und mit dem Epos scheint sich der epische Çlôka entwickelt zu haben. Seine Anfänge lassen sich, neben der regelmässigen Anushṭubh, bereits in den jüngeren Partien des Ṛgvêda nachweisen; so ist z. B. ṚV. 10, 163 (cf. AV. 2, 33) wesentlich in Çlôken abgefasst. Unter den in der Brâhmaṇa-Literatur vorkommenden Gâthâs ist der Çlôka keine seltene Erscheinung (cf. z. B. die „çlôkâḥ“ Aitar. Brâhm. 8, 22. 23); es findet hier ein Schwanken zwischen der vedischen Anushṭubh und dem epischen Çlôka statt, das auf eine Zeit des Ueberganges hindeutet. Als vorherrschendes Metrum und in vollkommener Ausbildung tritt uns dann der Çlôka im Epos entgegen.

Nach dem Gesagten dürfen wir, wie ich glaube, voraussetzen, dass zu der Zeit, in welche muthmasslich die Entstehung der metrischen Prosa fällt, neben der schulmässigen wissenschaftlich-theologischen Literatur, die sich damals wohl schon ausschliesslich, oder wenigstens überaus vorwiegend der Form des Sutra bediente, — dass zu dieser Zeit eine starke epische Poesie bestand, deren Lieblingsmetrum der epische Çlôka war.

Die Vermuthung liegt nahe, dass die metrische Prosa-Literatur, in der gleichfalls der Çlôka vorherrscht, dieser epischen Poesie ihre Form entlehnt habe.

Die metrische Prosa tritt gerade in einer Reihe ihrer wahrscheinlich ältesten Denkmäler, wie z. B. dem Gesetzbuche Manu's, entschieden aus den Gränzen der Schule heraus. Die eigentliche Prosa hatte sich nicht nur innerhalb der Schulen, sondern auch immer ausschliesslicher für den schulmässig-gelehrten Gebrauch ausgebildet; sie konnte also nicht in Betracht kommen, wenn die Nothwendigkeit eintrat, sich an ein grösseres Publicum zu wenden.

Der Gebrauch eines Volksdialectes musste sich für den Brâhmanen, der den Zusammenhang mit seinen heiligen Büchern nicht aufgeben konnte, von selbst verbieten. Es wäre begreiflich, wenn er in einer solchen Lage an das Epos anzuknüpfen suchte, dessen Sprache der Sprache seiner heiligen Bücher nahe stand, und dessen Form zugleich den Kriegern vertraut und heimisch gewesen sein wird.

Wir finden an der Spitze der sogenannten classischen Periode der Inder zwei der Form nach poetische Literaturgattungen, in denen das gleiche Metrum vorwiegt. Die Ausbildung der einen

dieser Literaturgattungen, der epischen Poesie, scheint in frühere Zeiten hinaufzureichen; in ihr entsprechen sich Form und Inhalt, wir haben allen Grund, anzunehmen, dass sich hier beides organisch mit einander entwickelt hat. Die Entstehung der anderen Literaturgattung, der metrischen Prosa, fällt in den Anfang der classischen Periode, sie markirt gradezu den Beginn derselben; hier ist das Metrum nicht der naturgemässe Ausdruck dichterischer Phantasie, sondern die unorganische Form theologisch-wissenschaftlicher Belehrung. Dass diese Combination poetischer Form und wissenschaftlichen Inhaltes sich gleichsam spontan, ohne die Einwirkung einer kräftigen poetischen Literatur gleicher Form, aus den Gâthâs der Brâhmaṇas, — etwa durch Vermittelung der gemischt-metrischen Sûtra, wie sie uns in der Vishṇu- und Vâsishṭha-Smṛti vorliegen, — parallel mit der epischen Poesie entwickelt hätte, scheint mir wenig wahrscheinlich zu sein. Zwar mögen die Anfänge des gemischt-metrischen Sûtra-Stiles unabhängig vom Epos zu Stande gekommen sein, indem die einzelnen Sûtra hier und da durch die gelegentliche Einfügung von versus memoriales oder alten erläuternden Sinnsprüchen unterbrochen wurden; und wenn diese Ansätze in die Zeit vor der Entstehung des rein-metrischen Prosa-Stiles fallen sollten, so könnten sie ganz wohl der schnelleren Ausbreitung des letzteren förderlich gewesen sein. Aber schon ein s t a r k e s Eindringen metrischer Elemente in ein solches immerhin wesentlich prosaisches System lässt sich, wie ich glaube, leichter durch die Einwirkung einer kräftigen epischen Poesie, als durch eine unter dem Einflusse gelegentlich eingefügter Verse sich allmählich vollziehende Umwandlung von Sûtren in metrische Partien erklären. Insonderheit scheint mir aber die Durchführung des Çlôkasystemes in Werken, wie Manu und Yâjñavalkya, gegenüber der nicht ganz seltenen Anwendung der Trishṭubh in den gemischt-metrischen Sûtren auf eine Einwirkung des vorwiegend in Çlôken verfassten Epos hinzudeuten.

Ich nehme für die soeben entwickelte Hypothese, dass die metrische Form wissenschaftlicher Werke in der sogenannten classischen Periode der brâhmanischen Literatur sich wesentlich unter dem Einflusse des Epos entwickelt habe, nur das Verdienst in Anspruch, dass sie wenigstens den Versuch macht, eine der auffälligsten Erscheinungen in einer an Wundern und Wunderlichkeiten überaus reichen Entwickelung zu erklären. Der Mangel an einer historischen Ueberlieferung in der abendländischen Bedeutung des Wortes legt auf diesem Gebiete dem Forscher Hindernisse in den Weg, denen gegenüber die grössten Schwierigkeiten der abendländischen Geschichtsforschung geringfügig erscheinen. Dessen ungeachtet ist Grosses gethan, weitere Fortschritte dürfen wir von der Zukunft erwarten. Ob es aber je gelingen wird, das vielverschlungene Dickicht der indischen Geschichte annähernd soweit zu lichten, wie die Geschichte des Abendlandes jetzt schon

aufgehellt ist, das, so werden wir mit dem vedischen Dichter sagen müssen.

yó asyā́dhyakshaḥ paramé vyóman
só aṅgá vêda yadi vā ná vêda.

Indem ich schliesse, sei es mir gestattet, auch an dieser Stelle allen, welche meine Arbeiten auf dem hier behandelten Gebiete der indischen Literatur gefördert haben: den Herren Prof. Bühler in Wien, Prof. Jolly in Würzburg, Prof. Kielhorn in Göttingen, Dr. Rost in London, Dr. L. v. Schröder in Dorpat, sowie der Direction der k. Hof- und Staatsbibliothek in München und der Bibliothek zu Bombay, vor Allen aber Herrn Akademiker O. Boehtlingk, Exc., und Herrn Prof. Delbrück in Jena, meinen aufrichtigen Dank zu sagen.

Auswahl aus Nâṣir Chusrau's Ḳaṣiden.

Von

Prof. Dr. **Hermann Ethé.**

Im Anschluss an das von mir in Band 33 und 34 dieser Zeitschrift veröffentlichte Rûšanâinâma (hier mit R bezeichnet) und das von M. Fagnan ebendaselbst edirte kürzere Sa'âdatnâma (hier mit S bezeichnet) erlaube ich mir nun eine Reihe grösserer Lieder aus Nâṣir's Dîwân zu publiciren, die wesentlich dazu beitragen werden, das poetische und philosophische Gesammtbild dieses merkwürdigen Mannes zu vervollständigen [1]. Als Basis für den Text dieser lyrischen Gedichte habe ich folgende drei Handschriften benutzt: Nr. 132 der India Office Library ff. 97—112 (Schlusstheil einer in vorzüglichem Naschî A. H. 713/714 A. D. 1313/1314 geschriebenen, aber leider gerade am Ende unvollständigen und arg beschädigten Sammlung von 6 alten persischen Dîwânen); — Nr. 1416 der Sprenger'schen Sammlung zu Berlin (vollständig und ziemlich alt, aber sehr uncorrect und durch Wurmfrass oft unleserlich gemacht); — und die im Butchâna gegebenen Auszüge, Elliott Collection in der Bodleian Library Nr. 31 ff. 36—66. Die erste, deren, freilich etwas inconsequente archaistische Schreibweise ich in Nr. I verzeichnet habe, ist hier mit A, die zweite mit B, die dritte mit C bezeichnet.

I.

A f. 99a; B f. 55b [2]; C f. 55b Randzeile. (In C fehlt, wie in allen dort gegebenen Auszügen, eine ganze Reihe von Versen, nämlich 3, 8—10, 12, 18, 19, 21, 30, 32, 33, 44—51, 64, 65, 76 und 78).

---

1) Ich löse hiermit wenigstens theilweise das von mir in der Einleitung zum Rûšanâinâma gegebene Versprechen ein, einen kritisch-biographischen Appendix zu liefern. Die schliesslich gewonnenen Resultate werden in Form einer eingehenden Biographie und Characteristik an einem andern Orte erscheinen.

2) Hier ist dem Gedichte die folgende sehr willkürliche Ueberschrift gegeben:

يستدلّ بانواع العلوم على اثبات التوحيد.

Metrum: متقارب ⏑ – – | ⏑ – – | ⏑ – – | ⏑ – – |

سوار سخن را[1] ضمیرست میدان
سوارش[2] چه چیزست جان سخندان
خرد را عنان ساز واندیشه را زین
بر اسپ زبان اندرین پهن میدان
بمیدان خویش اندر اسپ سخن را
اگر خوب وچابک سواری بگردان
بمیدان تنگ اندرون اسپ کرّه
نگر تا نتازی بپیش سواران
سواران تازنده را نیک بنگر
درین تنگ[3] میدان زتازی و دهقان
عرب بر در[4] شعر دارد سواری
بپزشکی[5] گزیدند مردان یونان
ز هندوان سوی نیرنگ و افسون
ز رومیان زی حسابست و الحان
مسلّم نگارست مر چینیان را چو بغدادیانرا صناعات الوان
یکی باز جوید نهفته زپیدا یکی باز داند گرانرا ز ارزان
طلب کردن جای و تدبیر مسکن طرازیدن آب[6] و تقدیر بنیان

---

1) C کمیت زبانرا „das rothbraune Ross der Zunge".

2) B سلاحش „seine Waffenrüstung". Was die Wiederholung desselben Reimwortes mit augenscheinlich gleicher Bedeutung im ersten Hemistich des ersten und im zweiten Hemistich des zweiten beits anlangt, so ist Nâṣir der erste unter den alten Dichtern, in dessen Diwân ich diese Licenz an vielen Stellen beobachtet habe, aber stets in den ersten beits, nie in der Mitte des Gedichtes.

3) C پهن, hier entschieden unpassend.

4) B. und C ره.

5) B بطبیبی, unzweifelhaft eine arabische Glosse für das ächt persische Wort im Text.

6) Der Gebrauch von طرازیدن hier in der augenscheinlichen Bedeutung: „einen Wasserstrom in verschiedene Arme oder Canäle theilen" ist

درین هر طریقی که بر تو شمردم   سواران خِلَنْگند و مردان فراوان
که دانست ز اوّل چگونی که ایدون   بپیمود باید زمانرا بپنگان[1]

که دانست کز نور خورشید گیرد
همی روشنی ماه و برجیس و کیوان
که دانست کاندر هوا بی ستونی
ستادست دریا و کوه و بیابان
که دانست کردن زمین را مساحت
که صد بار چندست خورشید تابان[2]
که کرد اوّل آهنگری چون نبودست
از اوّل نه انبر و[3] خایسک و سندان
که دانست کین تلخ ناخوش[4] هلیله
حرارت براند ز ترکیب انسان
که فرمود از اوّل که درد شکم را
فرج یابد از روم وزچین و آلان[5]
که بود آنکه او ساخت شنگرف رومی
ز گوگرد زردوز سیماب لرزان

---

als neuer Beweis für Nâṣir's churâsânische Abstammung; denn Farhangî sagt von طراز: مقسم آب بزبان خراسانیان, ebenso Burhân. Das Verbum selbst in dieser Bedeutung findet sich weiter nicht erwähnt.

1) B زمانرا به پیمود شاید به پنگان.

2) B چندست خورشید رخشان C که دانست چندین زمین با مساحت — صد و شصت بارست خورشید تابان, letztere Lesart eine spätere „wissenschaftliche" Verbesserung eines gelehrten Abschreibers, da der Sternenkörper der Sonne nach Kazwînî 166 Mal so gross als der Erdkörper ist.

3) B und C قه.

4) B وناخوش.

5) B از چین وز روم وآلان.

که دانستت کنون شود روشنانی
بچشم اندر از سنگ کود صفاهان[1]
کدا[2] بود آنکه بر سیم فضل او نهادست
مرین زر کانرا چنین کرد کیهان
کدا[3] بود آنکه کمتر بگفتار او شد
عقیق یمانی زلعل بدخشان
اگر جانور زان عزیزست بر ما   که بسیار نفع است مارا زحیوان[4]
همی خویشتن را نه بینیم نفعی   نه در سیم وزر ونه در دُرّ و مرجان
دریشنها بچشم دلت ژرف بنگر
که اینها[5] بچشم سرت دید نتوان
بفرمان چشم سر اندر بماندی[6] یکی چشم دل را بکن تیز درمان[7]
زچشم سرت در نهانست چیزی
نماند بچشم[8] دل آن چیز پنهان
نهان نیست چیزی[9] زچشم سر و دل
مگر کردگار جهان فرد و سبحان
خرد حجّة ایست مارا[10] که بر ما
بفرمان او شد خرد جفت با جان
خرد گوهرست و دل وجانش کانست
بلی مر خرد را دل و جان سزد[11] کان

---

1) B und C سپهان.
2) u. 3) Nur hier, nicht in den früheren Versen, hat A die ältere Form: کی.
4) B بر ما زحیوان.
5) C ایشرا.
6) B چه مانی.
7) B بکن چشم دل را یکی تیز درمان.
8) B زچشم.
9) u. 10) An beiden Stellen bin ich der Lesart von B und C gefolgt, die mir den Vorzug über die von A از ما statt چیزی und بر ما statt مارا, zu verdienen scheint.
11) B بود.

خرد کیمیای صلاحست و نعمت
خرد معدن خیر و عدلست و احسان
بفرمان کسی را شود نیک بختی
بدو جهان که[1] باشد خرد را بفرمان
نگهبان تن جان پاکست لیکن
دلت را خرد کرد بر جان نگهبان
بزندان دنیا دونست[2] جانت
خرد خواهدش کرد بیرون ز زندان
خرد سوی هر کس رسول[3] نهفتست
بدل در نشسته بفرمان یزدان
همی گوید اندر نهان هر کسی را
که چون آن[4] چون اینست و این نیست چون آن
از آغاز چون بود ترکیب عالم
چه چیزست بیرون ازین چرخ گردان
اگر گرد این چرخ گردان تو گوئی
تهی جایگهیست بی حد و پایان[5]
چگوئی در آن جای گردنده گردون
روانست یا ایستاده ازینسان
خدای جهان آنکه نابوده داند خداوند این عالم آباد و ویران
چرا آفرید این جهانرا[6] چو دانست
که کم بود خواهد زکافر مسلمان

1) So nach B. A hat: چو.
2) C دنیای دونست „die niedere, gemeine Welt“.
3) B und C رسولی „ein Gottesbote“.
4) B آن چون. C که چون اینچنین است وین آنچ.
5) B سامان.
6) C جهان چونکه.

خرد کو رسول خدایست زی تو
چه خواند بر تو[1] ازین[2] باب بر خوان
ازین در به برهان سخن گوی با من[3]
نخواهم که گوئی فلان گفت و بهمان
گر این علمها را بدانند قومی
تو نیز ای پسر مردمی همچو ایشان
بیاموز اگرچند دشوارت آید   که دشوار از آموختن گردد آسان
بیاموز از آنکش بیاموخت ایزد   سر از گرد غفلت بدانش بیفشان
بیاموز تا همچو سلمان بباشی
که سلمان ز آموختن گشت سلمان
ز برهان و حجّت سپر ساز و جوشن
بمیدان مردان برون های عریان
بمیدان حکمت بر اسپ فصاحت
مکن جز بتنزیل و تأویل[4] جولان
مدد یابی از نفس کلّی به حجّت
چو جوئی بدل نصرت اهل ایمان
نبینی که پولاد چون می ببرّد   چو صنعت پذیرد زحدّاد سوهان
ترا نفس کلّی چو بشناسی اورا
نگه دارد از جهل و نسیان و عصیان[5]

1) Diese Lesart mit der Iḍâfah des بر, wie in R. vv. 21 und 555 (siehe note 5 daselbst) scheint mir die älteste und beste; die Varianten in A چه خوانْدست باتو und B چو خوانْدست بر تو sind wohl nur unnöthige Verbesserungsversuche der Abschreiber.

2) B und C درین.

3) B ازین در سخن گوی با من ببرهان; در ist hier einfaches Synonym zu dem unmittelbar vorhergehenden باب.

4) In B umgestellt: بتأویل وتنزیل.

5) B und C عصیان ونسیان.

بدانسان که رنگین گل و یاسمین را
نشاندست دهقان بر طرف[1] بستان
گل از نفس کل یافتست این[2] عنایت
که تو خوش منش گشته زان[3] و شادان
زر وسیم و گوهر[4] شد ارکان عالم
چو پیوسته شد نفس کلی بارکان
اگر جان نبودی بسیم وزر اندر
بصد من[5] درم کس ندادی یکی نان
بنرمی ظفر جوی بر[6] خصم جاهل
که که را بنرمی کند پست باران
سخن چون حکیمان نکو گوی و کوته
که سحبان[7] بنیکو[8] سخن گشت سحبان[9]
ندیدی[10] که بدرید صد من زره را
بدان کوتهی یک درم سنگ پیکان
خرد را بیاموز و حکمت بپرور
که فرزندرا همچنین[11] گفت لقمان

---

1) A دهقانش. B دهقان بر اطراف.

2) B und C آن.

3) B زو.

4) So B und C. A hat, wahrscheinlich nur durch ein Versehen des Abschreibers: وارکان.

5) Ein Mann ist nach Burhâni in Tabrîzer Gewicht = 600 Mithkâl, 100 Mann daher = 60,000 Mithkâl, letzteres hier im Sinne eines vollwichtigen Silberdirhems, also etwa = 42,000 Mark, vergl. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leyden 1879, p. 323 note 1 und p. 355 note 1.

6) B بنرمی سخن گوی با الخ „O sprich mit sanfter Rede zu Thoren etc.".

7) u. 9) B beide Male: حسّان.

8) C بکوته.

10) C نه بینی; vv 59—65 fehlen in B ganz.

11) C که فرزند خود را چنین.

چو جانت قوی شد بایمان و حکمت
بیاموزی آنکه زبانهای مرغان
بگویند با تو همان مور و مرغان
که گفتند ازین پیشتر با سلیمان
درین قبهٔ گوهر نه مرتب زبهر چه کردست یزدانت مهمان
ترا بر در زندان زمینی
چه گوئی زبهر چه کردست سلطان
65 حکیما زبهر تو شد در طبائع جواهر نه از بهر ایشان پریشان[1]
زبهر تو شد مشک و کافور و عنبر سیه خاک در زیر زنگاری ایوان
ترا بر جهانی جز این از عجائب[2]
که پیداست اینجا دلیلست و برهان
جهانیست آن پاک و پر نور و راحت
تمام و مهیّا و بی عیب و نقصان
اگر جای آن عالمست این نیز اوّلی
درین تنگ زندان تو شادان و خندان[3]
70 بنقید آن عالمست ای برادر
شب و روز بی خواب و با روزه رهبان[4]

1) پریشان hier in gleichem Sinne wie R v. 546.

2) B und C این عجائب.

3) Dieser Vers folgt in B erst nach dem folgenden (v. 70); in A und C ist zwischen vv. 68 und 69 noch ein anderer Vers eingefügt, der aber hier gar nicht in den Zusammenhang passt und augenscheinlich nur eine Reminiscenz an v. 66 ist:

اگر نیستی این (آن C) جهان خاک تیره
شکر کی شدی عود و عنبر و بان

4) C(?) با درد ترسان.

مکان نعیمست وجای سلامت
چنین گفت یزدان غرو خوان تو قرآن[1]
گر آنرا نه بینی همی همچو عامه سزای فسار و تواری و پالان
نگر تات نفریبد این دیو دنیا
حذر کن[2] ازین دیو هان ای پسر هان
ازین دیو تعوید کن خویشتن را
سخنهای صاحب حدیث خراسان
بچنگال و دندان بکندی جهانرا[3]
و لیکن شکست کُند[4] چنگال و دندان
چنین چند گردی برین گوی گردان[5]
کزین گوی گردان شکست پشت چوگان
کنون زانچه کردی و خوردی بتوبه[6]
همی کن ستغفار و می خور پشیمان[7]
ازین چاه بر شو بحبلان دانش
بیکسو شو از خوی و رجز عصیان٭

1) B und C زقرآن.

2) B und C دار.

3) B und C جهانرا گرفتی.

4) A hat شکست; aber die Lesart von B und C scheint die ursprünglichere, des guten Wortspiels zwischen کُند und بکندی wegen.

5) B برین گوی بنگر.

6) B کردی وبودی همیشه.

7) B ومی زی پشیمان wohl nur Conjectur, hervorgerufen durch den ungewöhnlichen Gebrauch von پشیمان als abstractum, statt پشیمانی.

Uebersetzung:

Es hat zum Tummelplatze den Geist des Wortes Reiter,
Der Reiter ist die Seele, in Redekunst gewandt [1]);
Drum gieb dem Ross der Zunge auf diesem weiten Plane
Behutsamkeit zum Sattel, zum Zügel den Verstand.
Das Ross des Wortes tummle auf deiner eignen Rennbahn,
So fern du dich im Reiten geschickt und tüchtig nennst;
Es wird auf engem Plane das Pferd zum wilden Füllen,
Schau, dass du andre Reiter nicht vorschnell überrennst [2]).
Merk wohl auf jene Reiter, wie schnell dahin sie sprengen,
Von Arabern und Dihkâns ist voll der enge Plan.
Wie um der Dichtkunst Pforte die Araber sich tummeln,
So wählten ärztlich Wissen die Männer von Jûnân.
Und neigt das Volk von Rûm sich zu Sang und Rechenkunde,
So ist des Hindû Streben Magie und Zauberei;
Und stachelt den Chinesen des Malens Trieb, so schaffen
Die Baghdâdenser Werke in Farben mancherlei.
Aus dem, was offenkundig, sucht Jener das Verborg'ne,
Was hoch, was tief im Preise, das sichtet Der genau.
Hier gilt's den Wohnort suchen, die Wohnstatt herzurichten,
Dort gilt's der Mauern Grundriss und der Canäle Bau!
Auf jedem dieser Pfade, die aufgezählt dir worden,
Da giebt es schnelle Reiter und Männer viel zu Hauf;
Wer hat's entdeckt, was meinst du, dass mit dem Stundenglase
Am besten sei zu messen der ird'schen Zeiten Lauf?
Wer hat's herausgefunden, dass Juppiter, Saturnus
Und Mond ihr Leuchten danken allein dem Sonnenlicht?
Dass aufrecht stehn im Luftraum Gebirge, Meer und Wüste,
Obschon es allen dreien an Stützen ganz gebricht?
Wem hat zuerst die Messkunst bewiesen, dass an Umfang
Der Sonne Strahlenkörper wohl hundert Erden zählt?
Wer hat die Kunst des Schmiedens entdeckt, da's doch im Anfang
An Zangen wie am Hammer, am Ambos ganz gefehlt?
Wer hat es ausgeklügelt, dass dieses hässlich bittre
Mirabolanenkräutchen des Körpers Gluth verjagt?
Wer hat's zuerst verordnet, dass Linderung sich hole
Aus Rûm, Âlân und China, wen Bauchweh grimmig plagt?
Wer schaffte uns Zinnober, den röthlichen? von wannen
Ward uns, in Gold zu sticken, Quecksilber wohl bescheert?

---

1) Vergl. R v. 257: جان سخن قوی.

2) Eine ähnliche Warnung, sich nicht ungebührlich vorzudrängen, um nicht etwa eine beleidigende Zurückweisung zu erfahren, findet sich in S vv. 130 und 131.

20 Wer hat zuerst erkundet, wie sich durch jene Steinart
Aus Ispahân's Gebirge [1]) der Glanz des Auges mehrt?
Wer war's, der vor dem Silber den Vorrang zugestanden
Dem Gold, dem nun die Welt ja so hohen Werth verliehn?
Wer war's, durch dessen Ausspruch den Preis davon getragen
Vor Jemen's Carneole Badachshân's Glanzrubin?
Doch sind die Thiere deshalb allein uns werth und theuer,
Weil gar so vielen Nutzen das Thier dem Menschen bringt [2]).
Wir sehn nicht ein, wie jemals aus Silber, Gold, Korallen,
Und Perlen uns ein Vortheil, ob noch so klein, entspringt.
25 Schau tief in diese Dinge mit deines Herzens Auge,
Sie mit des Kopfes Auge zu schaun steht dir nicht frei;
Nie schafft dein leiblich Auge dir Heilung — drum gebrauche
Des Herzens Aug' allein nur als scharfe Arzenei [3]).
Und birgt sich irgend etwas dem Auge deines Kopfes,
Vor deines Herzens Auge — da wirft's die Hülle fort;
Und Kopf und Herz zusammen — es schaut ihr Auge alles,
Nur nicht den hochgepries'nen, urein'gen Weltenhort!
Er ist es, der als Leitstern Verstand uns gab — der Seele
Hat sich in uns Verstand ja auf sein Gebot gepaart [4]).
30 Verstand — das ist die Perle — sein Schacht sind Herz und Seele,
Und solcher Perle ziemt sich ein Schacht wohl solcher Art!
Verstand, — die höchste Wonne, des Heiles Elixir ist's,
Die Mine ist's von allem, was schön, gerecht und gut.
Durch Machtgebot wird der nur in beiden Welten glücklich,
Der, was Verstand auch immer gebietet, treulich thut.
Die lautre Seele hütet den Leib dir — doch zum Wächter
Der Seele selbst bestellte Verstand dein Herz allein;
Die Seele liegt im Kerker der Erdenwelt gefangen,
Es strebt aus diesem Kerker Verstand sie zu befrein.
35 Für Jeden ist Verstand ja der stille Gottesbote,
Und nach dem Willen Gottes das Herz sein Ruheort;
Und jedem flüstert leise er zu: „wie könnte gleich sein
Das Dort dem Hier, da ungleich so ganz das Hier dem Dort?

---

1) Das ist das Stibium oder die Augenschminke, كُحل, auch schlechtweg اصفهانى genannt, siehe diese Zeitschrift V, p. 238.

2) Vergleiche R vv. 228 und 229. Die im folgenden Verse momentan durchbrechende Verachtung gegen Gold und Silber findet ihre Correctur in v. 55, womit auch die Auffassung in R stimmt.

3) Siehe denselben Gedanken im ersten Verse eines anderen Gedichtes von Nâṣir (B f. 11a C f. 36b Randzeile):

بچشم نهان بین نهان جهانرا   که چشم عیان بین نه بیند نهانرا

„Mit dem verborg'nen Auge schau, was in der Welt geheim verborgen,
Dem Aug', das nur in's Off'ne schaut, wird nie Verborg'nes offenbar"
Vergl. auch R vv. 260 und 296.

4) Vergl. in R v. 188 ff.

Datirt vom Anbeginn doch der Welt Zusammensetzung.
Was ist's denn, das kein Kreislauf der ird'schen Welt umschliesst?
Erklärt dein Mund es offen, dass unbegrenzt und endlos
Um dieses Rund der Sphären ein leerer Luftraum fliesst,
Hat dies denn dort auch, sage, Bewegung oder Stillstand,
Denn ewig dreht sich's hier ja im Kreislauf hin und her?"
Vom Reich des Nichtseins, wisse, hat Gott allein nur Kenntniss,
Der Herrscher dieses Weltalls, ob blühend oder leer.
Dies All — warum erschuf er's? dass überwuchern werde
Der Ketzer Zahl die Muslims, dass wusst' er sicherlich.
Es ist als Bote Gottes Verstand zu dir gekommen,
Und wie in dieser Frage er dich belehrt, so sprich!
Von diesem Punkte sprich mir — doch auch Beweise bringe,
Ich will von dir nicht hören: „so sagten die und die!" [1])
Wenn's Leute giebt hienieden, vertraut mit solchem Wissen,
Nun wohl denn, Sohn, du bist ja nicht minder Mann denn sie!
O lerne nur, wie schwer es dir immer auch mag fallen,
Durch Lernen wird das schwerste so bald ja leicht gemacht.
In dessen Schule gehe, den Gottes Mund belehrt hat [2]),
Dem Thorheitsstaub entwinde dein Haupt der Weisheit Macht!
Auf dass ein zweiter Salmân [3]) du werdest, lerne! Salmân
Hat ja zum wahren Salmân das Lernen erst bekehrt.
Beweise nimm zum Schild dir, die Zeugenschaft zum Panzer [4]),
Auf ächter Männer Rennbahn wag' nie dich unbewehrt!
Mit des Ḳurânes Wortsinn und seiner tief'ren Deutung [5])
Auf Weisheitsrennplatz tummle das Ross Beredsamkeit!

---

1) Siehe denselben Gedanken in R vv. 427—429 und 441—443; ebenso in folgendem Verse des Dîwâns (B f. 65 b l. 18):

خدایرا چه شناسد کسی که بر تقلید
خدا ازین نه نصیبی ونه اثر دارد

„Wer blind sich stützt auf Andre, wie kann der Gott erkennen?
Hat doch an ihm der Höchste nicht Antheil noch Gewinn!"

2) Nämlich in Nâṣirs, gerade wie weiter unten in v. 74. Es finden sich zahllose Belege eines oft übertriebenen Selbstlobes in seinem Dîwân.

3) Der bekannte edle Perser von Iṣpahân, der den Propheten in Arabien aufsuchte und sich zu seiner Lehre bekannte.

4) Vergl. folgenden Vers Nâṣirs (B f. 21 b l. 10):

قلم سلاحست وحجت به پیش تو جوشن
خرد ترا سپرست وسخن ترا علمست

„Die Feder dient als Waffe, als Panzer dient Beweis dir,
Es ist das Wort dein Banner, und der Verstand dein Schild!"

5) Siehe R v. 430; das dortige تفسیر „grammatische Interpretation" ist hier ersetzt durch تنزیل.

50 Und suchst der Gläub'gen Beistand von Herzen du, so ist dir
Zur Zeugenschaft ja gerne Allseele hülfsbereit.
Du siehst doch, wie die Feile den Stahl selbst glatt durchschneidet,
Wird kunstvoll sie regieret von Waffenschmiedes Hand;
So wird vor Thorheit, Frevel und des Vergessens Sünde
Allseele dich behüten, wenn du sie recht erkannt,
Gerade so wie Dihkâns an ihres Gartens Rande
Gepflanzt Jasmin und Rosen voll bunter Farbenpracht,
Denn Rosen hat Allseele mit solcher Huld begnadet,
Dass flugs durch sie dein Frohsinn, dein Wohlgefühl erwacht.
55 Erst dann, als sich den dreien gepaart Allseele, wurden
So Silber, Gold wie Perlen zu Stützen dieser Welt [1]).
Wenn unbeseelt sie wären — kein Brötchen würde feil sein
Für sechzigtausend Dirhems, und wär's vollwichtig Geld.
Mit Sanftmuth [2]) unterjoche du Thoren, die dir Feind sind,
Denn Berge selbst bringt nieder des Regens sanfter Guss.
Dein Wort, wie das der Weisen, sei schön und kurz [3]), denn Saḥbân [4])
Ward erst zum wahren Saḥbân durch schönen Redefluss.
Durchbohren kurze Pfeile von e i n e s Dirhems Schwere
Nicht Panzer, sechzigtausend Mithkâle an Gewicht?
60 Mit Glauben nähr' und Weisheit Verstand! das ist die Weise,
In der der alte Lukmân zu seinem Sohne spricht.

---

1) Vergl. R v. 255 ff.

2) Vergl. S vv. 34, 35, 37 und 38.

3) Vergl. R vv. 63, 93, 98, 99, 138, 418 und 419; ähnliche Stellen über das schöne Wort als Zierde des Menschen finden sich im Diwân (B f. 21 a):

جهد کن تا بسخن مردم گردی بدانک
که بجز مرد سخن خلق همه خار وگیاست
همچنان چون تن ما زنده بآبست وهوا
سخن خوب دل مردمرا آب و هواست

„Müh dich ab, ein Mann zu werden durch der Rede Kraft, und wiss,
Dass gemein wie Gras und Dornen, wer nicht redekraftbegabt.
Luft und Wasser giebt dem Körper Lebensnahrung — Luft und Wasser
Ist das schöne Wort nicht minder, das des Menschen Herz erlabt."

und (B f. 49 a l. 10):

کلیدست ای پسر نیکو سخن مر گنج حکمت را
در این گنج بر تو بی کلید رنج نگشاید

„Das schöne Wort, mein Sohn, ist Schlüssel zum Weisheitsschatz; gebrauchst als Schlüssel
Du Müh und Plage nicht, so öffnet sich dieses Schatzes Thor dir nie."

4) Zu dem durch seine schöne Redekunst sprüchwörtlich gewordenen Saḥbân, vergl. Sacy's Hariri, erste Ausg. p. 42 l. 19 ff.

Hat Glauben erst und Weisheit gekräftigt deine Seele,
Dann wird dir auch zur Stunde der Vögel Sprache kund;
Dasselbe offenbaren dir dann Insect [1]) und Vogel,
Als schon vordem verkündet dem Salomo ihr Mund.
Warum in dieser Halle, aus unvermischtem Urstoff [2])
Gewölbt, hat dir der Höchste denn Gastrecht zuerkannt?
Warum zum Herrscher, sage, von all den andren Wesen,
Die hier auf Erden leben, gerade dich ernannt? [3])
Die Grundsubstanzen streute für dich er aus, o Weiser,
Und nicht für sie, in alle die Stoffe dieser Welt!
Es ward um deinetwillen zu Moschus, Kampher, Ambra
Der Erdenstaub, der schwarze, hier unterm blauen Zelt.
Es muss ein Jenseits geben — das ist dir klar bewiesen
Durch alles, was an Wundern sich dir erschliesst schon hier.
Voll Reinheit Licht und Frieden ist jene Welt — vollkommen
Und makellos und strahlend in höchsten Glanzes Zier [4]).
Die Wirkung jener Welt ist's, dass selbst im ird'schen Kerker
Dein Herz noch fröhlich jubelt, dein Angesicht noch lacht.
Und weil der Mönch so sicher auf's Jenseits hofft, o Bruder,
Verbringt den Tag er fastend und ohne Schlaf die Nacht.
Der Ort des ew'gen Heiles, der höchsten Wonne Sitz ist's,
— Lies fleissig den Ḳurân nur — Gott hat es selbst gesagt.
Und siehst du's nicht, verdienst du das Loos des niedren Trosses,
Der unter Strick und Zügel und Sattel schwer sich plagt.
Lass nimmer dich bethören vom Dämon dieser Erde [5]),
Vor diesem Dämon hüte, o hüte dich, mein Sohn!
Zum Schutz vor ihm ergreife als Amulett die Worte
Des Churâsân'schen Kenners der ächten Tradition.
Mit Nägeln grubst und Zähnen die Erde du — wie lohnt sich's?
Dass nun so Zahn wie Nagel sich gänzlich stumpf erweist!
So lange, bis dein Rücken sich krümmt zum Schlägel, drehst du
Dich um auf diesem Erdball, der auf und nieder kreist.
Drum um Verzeihung flehe für das, was du verbrochen,
Zu Gott, und weih' dein Leben der Reu' und Busse [6]) gern!
Von diesem ird'schen Brunnen steig' auf zur Wissenshöhe,
Entwöhne dich der Sünde, halt' ihren Schmutz dir fern!

---

1) Wörtlich: „Ameise".
2) Vergl. E v. 198 ff.
3) Vergl. E v. 219.
4) Vergl. E vv. 246, 332, 333 und 331 ff.
5) Vergl. E v. 468 ff. und 497—507.
6) Vergl. S v. 11: زتو توبه زپیران کهن پند.

II.

A f. 106 b (hier fehlen vv. 14—18). B f. 32 a (nur vv. 1—18)[1]. C f. 44 b Randzeile (hier fehlen wieder vv. 4—6, 11—14, 17, 19—22, 24, 25, 29, 31, 32, 34, 35, 39, 40, 42, 44 und 45).

Metrum هزج ‿ – – – | ‿ – – – | ‿ – – |

نبینی[2] بر درخت این جهان بار   بجز[3] هشیار مرد ای مرد هشیار
درخت این جهانرا سوی دانا[4]   خردمندست بار و بی خرد خار
نهان اندر بدان نیکان چنانند   که خرما در میان خار بسیار
مرا گوئی[5] اگر دانا و حُری
بیمگان چون نشینی خوار وبی یار
بزینهار خدایم من بیمگان   نگو بنگر گرفتارم مپندار[6]
نگوید کس که سیم و گوهر و لعل   بسنگ اندر گرفتارند یا خوار
اگر خوارست و بی مقدار یمگان   مرا اینجا بسی عزّست و مقدار
اگرچه مار خوار و ناستوده است   عزیزست و ستوده مهرهٔ مار
نشد بی قدر و قیمت سوی مردم   ز بی قدری صدف لؤلؤی شهوار
گل خوشبوی اگر پاکست و خوبست[7]
نروید جز که در سرگین وشدکار[8]

---

1) Hier ist die folgende Ueberschrift: يشبّه الدنيا بشجرة ثمراتها العقلاء.

2) B نبینند, entschieden weniger passend: „keiner sieht am Baum dieser Welt Früchte, ausser dem Weisen“.

3) B und C مگر.

4) C دنیا „der Welt“, ebenfalls unpassend. سوی steht hier im Sinne von نزد oder نزدیک = arab. عند „in den Augen von“, vergl. v. 9.

5) B گویند.

6) So jedenfalls richtig nach B und der Lesart des Farhangi Šu'ûri, der diesen Vers unter يمگان citirt, siehe Vullers II, 1529. A hat hier ganz unpassend: تو گفتارم مپندار.

7) So A; B und C haben (ebenso wie Burhân, der diesen Vers citirt, siehe Vullers II, 418): گل خوشبوی پاکیزه است گرچند; dann muss im zweiten Halbvers übersetzt werden: „Ob sie aus Dünger auch u. s. w.“

8) B und C شدیار, die erweichte Form des obigen.

توئی بار درخت این جهان تیرا[1] درخت راستی بار تو گفتار[2]
تو خواهی بار شیرین باش بی خار
بفعل اکنون تو خواهی خار بی بار
اگر بار خرد داری و گر نی سپیداری سپیداری سپیدار[3]
نماند جز درختی را خردمند که بارش گوهرست وبرگ دینار
به از دینار و گوهر علم و حکمت کرا دل روشنست و چشم بیدار
درختست گر زحکمت بار دارد[4] بگفتار آی وبار خویش می بار
اگر شیرین و پر معنیست بارت ترا خوبست چون گفتار کردار[5]
وگر گفتار بی کردار داری چو زر اندوده دیناری بدیدار
سخن پیش سخندان گوی ازیرا که بی نقطه نگردد خطّ پرگار
چو اندر حربگاهی سخت پیدا نیاید هرگز از فرّار کرّار
سخن بشناس وآنگه گوی ازیرا که سر باید نخست آنگاه دستار
سخن را تا نداری پاک چون زنگ زدلها کی زداید زنگ زنگار
چرا خامش نباشی چون ندانی برفته چون کنی عورت زبازار[6]
چه تازی خیره پیش تازیان[7] است
گرفتاری بجهل اندر گرفتار

1) B درخت زندگانی.

2) B بارت زگفتار.

3) سپیدار, zusammengezogen aus سپید دار, eine Art Weide oder Weisspappel, die keine Frucht trägt (میوه وثمر ندارد Burhân).

4) B درختا گر زحکمت بار داری.

5) گفتار und کردار stehen in demselben Verhältniss zu einander, wie قول und فعل, siehe 'Ali's hundert Sprüche, Ausg. von Fleischer, p. 27 und Index p. 134.

6) C ببازار „auf offenem Markte".

7) Wortspiel zwischen تازی „Renner" und dem Plural تازی „Araber"; vergl. übrigens vv. 4 und 5 im vorhergehenden Gedicht.

چه بودت گر نه بودت راه گم کرد
که با خوره[1] برون رفتی بگلزار[2]
بپزشکی چون کنی دعوی که هرگز
نیابد راحت از بیمار بیمار
مرنجان جان مرا گر توانی بدین گفتار ناهموار هموار
زجهل خویش عارت چون[3] نیاید
چرا داری همی ز آموختن[4] عار
اگر تاری سر اندر زیر طاعت بمحشر جانت بیرون آری از نار
ز حجت پند بشنو کانیست او ز رسم چرخ نوّار ستمکار[5]
نکرد از جملهٔ اهل خراسان کسی زو بیشتر با تیر[6] پیکار
بدین رنجست آخر از چنگال دنیا بتقدیر خدای فرد قهّار
گر از دنیا برنجی راه او گیر کزین بهتر نه راهست ونه هنجار[7]
برنجان تن بطاعتها که فردا برنج تن شود جانت بی آزار
مخور زنهار بر کس گر نخواهی که خواهی و نیابی هیچ زنهار
سبکباری کنی دعوی و آنگاه گناهان کرده بر پشت انبار
چو گفتاری که بندندش بعمدا[8] همی گویند کاینجا نیست گفتار
گر آسانی همی بایدت فردا مگیر از بهر دنیا کار دشوار

1) = خَرْوه „Aussatz, Elephantiasis“.

2) Derselbe Vers findet sich zweimal hintereinander in A, nur dass im zweiten Hemistich im Anfang کی (statt که) und گرفتار (statt گلزار), also dasselbe Reimwort wie in v. 24, steht.

3) C چون عارت.

4) C آموختن ohne ز, als Object zu داری.

5) Dieser Vers ist in C der vorletzte, und steht unmittelbar vor v. 33, der dort als Schlussvers erscheint.

6) تیر = گُنبد, im Sinne von „Himmelszelt“.

7) Dieser Vers ist in C der Schlussvers.

8) Gebildet aus arab. عمدًا mit persischem ب.

که دنیا را نه تیمار و نه مهرست   زبهر وی مباش از وی بتیمار
نهنگی بدخو است از وی حذر کن
که بس پر خشم و پر زحمست و بتیار
جهانرا نیز تو[1] چند آزمائی
همانست او[2] که دیدستی دو صد بار[3]
بدین زن دست تا ایمن شوی زو   که دین دوزد دهانش را بمسمار
چو تو ساز دین و علم گشتی[4] شود دنیا رهی پیش تو[5] ناچار
بکار خویشتن نیکو نگه کن   اگر می داد خواهی داد پیش آر
مکن گر راستی خواهی بورزید   چو هدهد سر بپیش هر نگوسار[6]
حذر دار از عقاب آز ازیرا   که پر زهراب دارد چنگ و منقار
اگر با سگ نخواهی جست پرخاش
طمع بگسل ز خون و گوشت مردار
وگرنه رنج خویش از خویشتن بین
چو رویت ریش گشت و دست افگار[7]

Uebersetzung:

O Mann der Einsicht, Einsichtsvolle siehst du
Als einz'ge Frucht am Baume dieser Welt!
Dem Weisen gelten nur als Frucht die Klugen,
Da er für Dornen all die Thoren hält[8]).

---

1) C تو بیشو statt نیز تو.

2) C این.

3) C که دیدستیش صد بار.

4) C علم و دین شوی بار.

5) Ein neues Beispiel für die Iḍâfah nach einer einfachen Präposition, siehe R. note zu v. 555, und note zu v. 42 im vorhergehenden Gedichte.

6) Verkürzt aus نگون سار.

7) In R ist noch ein Vers, unmittelbar hinter v. 18, den ich aber ausgelassen, da er ganz das Gepräge der Imitation von v. 19 trägt:

بمیدان سخن در پیش دانا   زبانت تیز بس لیبهات سوفار

8) Vergl. R v. 297 ff.: „Ein Baum ist diese Welt etc.".

So sehr inmitten Schlechter sind die Guten
Versteckt, wie Dattelfrucht im Dorngeflecht[1]) —
Nun sagst du wohl — was hockst denn arm und freundlos
In Jumgân du, bist Thor du nicht und Knecht?
Ich weil' in Gottes Schutz in Jumgân, wisse,
Nicht als Gefang'nen schloss man hier mich ein!
Denn Niemand nennt Rubinen, Gemmen, Silber,
Weil im Gestein sie, unfrei und gemein!
Ob Jumgân selber auch gemein und werthlos —
Bin ich doch hier geschätzt und vielverehrt[2]);
Ob Schlangen auch verächtlich — Schlangensteine[3])
Sind hochgepriesen doch und reich an Werth.

---

1) In ähnlicher Weise ist das Bild von Dorn und Dattel in folgendem Verse des Diwâns verwerthet (A f. 33 b):

جهان خار خشکست و دانش چو خرما
تو از خار بگریز وز بار می خور

„Die Welt ist trock'nes Dorngeflecht, und Weisheit ist die Dattel,
Vermeide drum die Dornen wohl, und zehre von der Frucht!"

2) Vergl. zu vv. 5—7 Diwân B f. 38 a, C f. 52 a Randzeile ll. 12 und 11 von unten:

کان علم وسخن حکمت یمگانست
تا من ای مرد خردمند بیمگانم

„Jumgân ist des Wissens Mine und der Weisheitsrede Fundort,
Seitdem ich, o Mann der Einsicht, selber weil' in Jumgân's Gau".

Freilich giebt es auch manche andere Stellen im Diwân, in denen er dem bitteren Grolle gegen die Welt, die ihn dahin getrieben, Worte leiht und Jumgân wirklich als eine Art Gefängniss hinstellt; so z. B. in den an einen Höfling in Balch gerichteten Versen (B f. 31 b, C f. 57 b ll. 4 und 5):

بهشت کافر وزندان مؤمن جهانست ای بدنیا گشته مفتون
ازیرا تو ببلخی چون بهشتی وزینم من بیمگان مانده مسجون

„Des Ketzers Paradies, des Gläub'gen Kerker,
O weltumstrickter Thor, ist diese Welt:
So kommt's, dass dir dein Balch erscheint als Eden,
Und Jumgân mich als wie mit Banden hält".

3) Nach Burhân eine Substanz, die sich im Kopf der Schlange vorfindet: جوهری که در سر مار بهم رسد; nach Kazwînî: Bezoarstein, im Arabischen حجر الحيّة oder حجر البازهر genannt, siehe Wüstenfeld's Ausg. I, p. 217: هو حجر يقال له بالفارسية مهرهٔ مار في حجم بندقة

Ist auch die Muschel schlecht, es schätzt doch Jeder
Die Königsperle, die sie in sich schliesst —
Und schön und lauter ist die duft'ge Rose,
Just wenn aus Dünger sie und Brache spriesst.
Des Erdenbaumes Frucht bist du, und selber
Der wahre Baum auch, reich an Wortfruchtzier!
Doch ob du wirklich süsse Frucht willst werden,
Ob unfruchtbarer Dorn, das steht bei dir!
Hast du Verstandes Frucht — wohl dir! du wärest
Nur Pappel sonst, nur Pappel, fruchtlos, leer.
Des Weisen Abbild ist d e r Baum, der immer
Denarbelaubt, juwelenfrüchteschwer![1])
Doch mehr noch als Juwelen und Denare
Gilt Weisheit, Wissen i h m, dem schlafentrafft
Das Aug' und hell das Herz! Trägt Weisheitsfrüchte
Dein Baum, lass regnen sie mit Wortschwungkraft[2]).

صغيرة يوجد على رأس بعض الحيّات . „Es ist ein Stein, der im Persischen مهرهٔ مار genannt wird, vom Volumen einer kleinen Haselnuss, er findet sich am Kopf einiger Schlangen“.

1) Vergl. B vv. 302—306.

2) Vergl. hierzu die folgenden Verse im Diwân (B f. 46 a):

نگويند کس که ناکس جز بچاهست
اگرچه بر شود ناکس بکيوان

بمهمانيش نايم زانکه ناکس بخمّاند بمنّت پشت مهمان
اگر او درّ و گوهر گنج دارد مرا بر جان سخن درّست و مرجان
گر اورا کان وزر بی کنارست مرا نيکو سخن زرّست ودل کان
وگر ايوانش وتخت ازسيم وزرّست مرا از علم ودين تختست و ايوان
بآب روی اگر بی نان بمانم بسی به زانکه نان خواهم زدونان

„Ersteigt Saturn er auch, für ächte Männer
Steckt doch im Brunnen tief der schlechte Wicht.
Ich will sein Gast nicht sein — er krümmt den Rücken
Des Gastfreunds ja, denn Dank heischt er als Pflicht.
Und ob s e i n Schatz auch Perlen und Juwelen,
Die Perle m e i n e r Seele ist das Wort.
Ist endlos Gold in s e i n e r Mine, hütet
Der edlen Rede Gold m e i n Herzenshort.
Ist auch s e i n Thron und Schloss aus Gold und Silber,
M e i n Thron ist Wissen, Glauben ist m e i n Schloss.
An Ehre reich und brodlos sein, ist besser,
Als Brod zu betteln von gemeinem Tross“.

Ist deine Frucht voll Mark und Süsse, trefflich
Wie deine Rede, stellt dein Thun sich dar;
Doch kannst du reden nur, nicht handeln, gleichst du
Dem äusserlich vergoldeten Denar![1])
Sprich vor Beredten nur — des festen Punktes
Bedarf ein Cirkel, seinen Kreis zu ziehn[2]);
Wie sich's gar deutlich zeigt im Schlachtgefilde —
Den Sturm erneuern nie, die einmal fliehn!
Zuerst sei redekundig, dann erst rede,
Erst braucht's den Kopf, den Turban hinterdrein!
Wer wortunkundig, hält für rein was rostig;
Doch macht von Rost die Herzen Grünspahn rein?[3])
Was schweigst du nicht, wenn dir das Wissen mangelt?
Was zeigst du deine Blösse offen an?
Welch tollkühn Rennen vor Arabiens Leuten!
Umstrickt — umstrickt hat dich der Thorheit Bann!
Wie konntest du, wenn dich kein Dîw missleitet,
Den Rosenhain betreten aussatzwund?
Was spielst du gar dich auf als Arzt? Kein Kranker
Wird je durch den, der selber krank, gesund.
Drum, kannst du's, kränke meine Seele nimmer[4])
Mit solchem ungereimten Redekram!
Zu lernen schämst du dich, und gleichwohl fühlst du
Ob deines Unverstandes keine Schaam?[5])

---

1) Vergl. den trefflichen Ausspruch im Dîwân (B f. 13 b):

چو نباشدت عمل راه نیابی سوی علم
نکند مرد سواری چو نباشدش رکاب

„Fehlt das Handeln dir, wirst nimmer du den Weg zum Wissen finden,
Just wie ohne Steigriem keiner sich als Reiter je bewährt";
siehe auch R vv. 31, 60 und 309.

2) Dasselbe Bild vom Cirkel und Cirkelpunkt findet sich in einem von Rûdagî's Liedern, siehe meine Ausgabe derselben in den Göttinger Nachrichten 1873, p. 704 v. 10:

چون مرکز پرگار خطی داری مشکین
کوچک دهنی داری چون نقطهٔ پرگار

und ebenso in einem Gedichte Kisâ'î's, siehe die Sitzungsberichte der Bayrischen Academie, philos.-philol. Classe, Juli 1874 p. 141 ll. 4 u. 3 v. u. und p. 142 v. 3.

3) Zum Gedankengang vergl. R vv. 438—444.

4) Vergl. S v. 19.

5) Im Dîwân B f. 9a, C f. 38a Mitte, ll. 3 u. 2 v. unten (hier nur die beiden ersten Verse) heisst es:

گر شرم نیایدت (نیامدت C) زنادانی
بیشرمتر از تو نیست (کیست C) در دنیا

Der Andacht unterzieh dich — dann entziehst du
Die Seel' am Rechnungstag dem Höllenschlund [1];
O hör' des Ḥuǵǵat Rath — er weiss, wie rastlos
Sich Unbill übend dreht das Sphärenrund [2].
Nicht einen giebt's im Churâsân'schen Volke,
Der mit dem Himmel mehr als dieser rang,
Bis nach des machtvoll ein'gen Gottes Rathschluss
Durch Glauben er dem Griff der Welt entsprang [3].
Geh seinen Pfad, wird dir die Welt zuwider,
Kein Pfad, der besser dich an's Endziel bringt.
Kastei' den Leib mit Andacht — Leibkasteiung
Ist's, was die Seel' einst höchster Noth entringt [4].

کوری تو کنون بوقت نادانی   آموختنت بحق کند بینا
تو عورت جهل را نمی بینی   آنگاه شود بچشم تو پیدا

„Wandelt keine Scham dich an, dass so wissensarm du,
Mehr als irgend einer dann bist der Scham du baar;
Jetzt, da du so wissensleer, ist dein Aug' erblindet,
Aber, wahrlich! Lernen macht dir das Auge klar!
Schauest du hienieden nicht deiner Thorheit Blösse,
Wird sie einst am jüngsten Tag dort dir offenbar!"

1) Vergl. R v. 146 ff. und vv. 273 und 312; ebenso im Diwan B f. 66b

از طاعت تمام شود ای پسر ترا   این جان ناتمام سرانجام کار تمام

„Erst vollkomm'ne Gottesandacht macht, o Sohn, dir deine Seele,
Die noch unreif ist, am Ende aller Dinge völlig reif".

2) Vergl. R vv. 491—496 und Dîwân (B f. 6b, C f. 37a Randzeile 7 ff.):

بدین دهر فریبنده چرا گشتی چنین غرّه (چرا غرّه گشتی خیره C)
ندانستی که بسیارست اورا مکر و دستان

„Warum hat so ganz bethört dich dieser trügerische Weltlauf?
Weisst du's nicht, dass überreich er an Betrug und Ränken ist?"

3) Vergl. S vv. 9 und 16, und Diwan B f. 46a:

زبهر دانش آبادست گیهان   زدنیا روی زی دین کردم ایرا

„Die Erd' ist blühend um der Weisheit willen,
Drum tauscht' ich für die Welt den Glauben ein".

4) Siehe Dîwân B f. 4b:

گرچه همی خلق را فگار کند   کرد نیارد جهان فگار مرا
جان من از روزگار برتر شد   بیم نیاید ز روزگار مرا

„Andre Leute mag die Welt verwunden,
Mir bringt nimmermehr sie Wunden bei;
Seit sich höher schwang als Erdenschicksal
Meine Seele, ist von Furcht sie frei".

Halt' Andren Wort [1]), ist sonst nicht i h r e Hülfe
Vergeblich zu begehren dein Begehr.
Du stellst dich jetzt so sorglos, und von Sünden
Ist doch dereinst dein voller Rücken schwer!
So sprechen Leute auch, die allen Eifers
Geschwätz geschürt: „wir haben nichts gesagt!“
O nie trag Unruhlast der Welt zu Liebe,
Wofern dir Ruh' am jüngsten Tag behagt.
Die Welt kennt Liebe nicht noch zarte Pflege,
Drum ihr zu Lieb' sie pflegen, thut nicht gut!
Geh' aus dem Weg dem bösen Crocodile,
Das Unheil schafft und um sich schlägt in Wuth [2]).
Wie lange noch willst du die Welt erproben?
Zweihundert Mal schon ward i h r Thun dir kund;
Zum Schutze wider sie zum Glauben greife,
Der stopft ihr flugs den Knebel in den Mund.
Sobald du Fürst des Glaubens bist und Wissens,
Den Weltling siehst du hülflos vor dir stehn [3]).

---

1) Vergl. zu diesem Verse und zu v. 44 R v. 38 und S v. 25 ff.

2) Aehnlich Vergleiche in R vv. 468 ff. und 500—507; ebenso im Diwân B f. 9 b wo die Welt als ein fressender Drache (خورنده اژدرها) erscheint; B. f. 10 a. C. f. 38 a. Randzeile, wo vor ihren Schlingen gewarnt wird; B f. 111 a, wo sie einem Falken verglichen wird, der nichts anderes thut, als Jagd auf Menschen machen, und wo ihr Thun und Treiben als das eines Thoren und Betrunkenen (بیهوش ومستان) hingestellt wird, etc.

3) Vergl. Diwân B f. 11 a.

جهانت بآهن نشایدش بستن   بزنجیر حکمت ببند این جهانرا
بدو چیز برنا ببایدش بستن   که زی اهل شیعت سوم نیست آنرا
دو چیزست بند جهان علم وطاعت
بدین هر دو بگمار تن را وجانرا
تنت کان وجان گوهر علم وطاعت
تبه زو برون گیر و بگذار کانرا

„Mit Eisenbanden diese Welt zu fesseln wird dir nimmer frommen,
Als einz'ge Fessel schlage drum um diese Welt Philosophie!
Zwei Dinge nur, zwei treffliche, in Fesseln sie zu schlagen, giebt es,
Ein drittes noch zu gleichem Zweck, Schî'iten kannten solches nie.
In Ketten schlagen diese Welt die Weisheit und die Gottesandacht,
Und auf die beiden sei drum auch mit Leib und Seele fest erpicht!
Der Weisheit, Andacht Perle ist die Seele, und dein Leib die Mine,
Die Seele schürf' und kümm're dann dich weiter um die Mine nicht!“

Doch wohl in Acht auch nimm dein eig'nes Handeln,
Begehrst du Recht, lass selber Recht ergehn!
Versteck' den Kopf nicht, willst du Wahrheit üben[1]), 45
Vor jedem Ding, dem Wiedehopfe gleich!
Begierde flieh! denn dieses Adlers Schnabel
Und Krallen sind an Geifer gar so reich![2])
Bist du nach Wettstreit nicht mit Hunden lüstern,
Sei nicht auf Blut und Fleisch von Aas erpicht![3])
Sonst sich dir Pein bereitet durch dich selber, 48
Zerfetzt die Hand und wund das Angesicht!

III.

A f. 106 a B f. 101 a; fehlt in C[4]).

Metrum هزج: – – | ⏑ ⏑ – ⏑ – | ⏑ – – |

ای یار سرود و آب انگور   نه یار منی بحقّ والطّور[5]
معزول شدست جانت[6] از هرج   دانست بر آنت دهر منشور
می گوی محال از آنکه خفته   باشد بمحال و هزل معذور
نکشاید تیز چشم و گوشم   رنگ قدح و ترنگ طنبور
1 برگنده زمان همی خورد مان   انگور شدیم و دهر زنبور

---

1) Vergl. Diwân B f. 40 a ll. 1 und 5:

مایهٔ هر نیکی و اصل نکوئی راستیست
راستی هرجا که باشد نیکوئی پیدا کند
راستی کن تا بدل چون چشم سر بینا شوی
راستی در دل ترا چشم دگر انشا کند.

„Grundstoff alles Guten, Urquell alles Edlen ist die Wahrheit;
Aller Orten, wo sie weilet, Edles ruft sie da in's Sein;
Dass das Herz dir sehend werde wie dein Auge, übe Wahrheit,
Denn es setzt ein zweites Auge Wahrheit deinem Herzen ein".

2) Siehe II vv. 70, 88, 90, 91, 102, 335 ff. und 372.

3) Siehe II v. 468.

4) In B ist wieder eine Ueberschrift: فی اختیار القناعة „wie man Zufriedenheit erkürt".

5) Mit Bezug auf Sûra 52, v. 1: والطّور (das ist der Sinai).

6) B جانم „meine Seele", wonach der Vers auf einen Gegensatz zwischen Nâṣir und dem Wüstling hinauslaufen würde.

آن چشم که موی دیدی از دور   تیرست منظره می نه بینی[1]
زین خانهٔ پر نگار معمور   بستُرد نگار دست ایام
در سور جهان شدم ولیکن   بس لاغر باز گشتم از سور
زین سور بسی بتر زمن رفت[2]   اسکندر و اردشیر و شاپور
گر تو سوی سور می روی تو   روزت خوش باد و سعی مشکور
دانی که چه گونه گشت خواهی   اندر پدرت نگه کن ای پور
اندود رخش زمان بزرآب   آلود سرش بگرد کافور
زنهار که با زمان نکوشی
کین بدخوی دشمنیست منصور
بی لشکر عقل و دین نگردد   از مرد سپاه دهر مقهور
از علم و عقل[3] سپر کن و خود   وز فضل و ادب لبوس[4] و ساطور
ور دیو جهان بطاعت آید   زنهار بدان مباش مغرور
زیرا که بزیر نوش و چربش   نیشست نهان و زهر مستور
این ناکس را من آزمودم   فعلش همه مکر دیدم و زور[5]
جادوست بفعل زشت زنهار   غرّه نشوی بصورت حور
گیتی بمثل سرای کارست   تا روز قیام و نفخهٔ صور
جز کار کنی بدین از اینجا   بیرون نشوی عزیز و مسرور

1) B نه بیند „es sieht nicht mehr", nämlich das Auge. Zwischen v. 6 und 7 steht in B dann noch folgender, jedenfalls interpolirter Vers:

پخته شدم و چو گشت پخته   زنبور سزاتر است با انگور

„Ich bin gekocht, und wenn die Traube gekocht ist, so kommt sie der Biene noch gelegener".

2) B زین سور زمن بسی بتر رفت.

3) B علم و خرد „Wissen und Verstand".

4) Quatremère in der histoire des Sultans Maml. II, 1, p. 137 erklärt لبوس so: „une arme de guerre qui ressemble à une masse et dont la tête est formée d'argent travaillé et quelquefois doré".

5) In A ist dieser Vers ganz unpassend zwischen 16 und 17 geschoben, so den richtigen Zusammenhang störend.

گر کار کنی عزیز باشی — فردا که دهند مزد مزدور
ور دیو زکار دارنت باز[1] — رنجور بوی وخوار ومدبور[2]
امروز تو میر شهر خویشی — کت[3] پند رعیتست مأمور
بی کار چرا چنین نشینی — با کارکنان شهر پر نور
هرگز نبود[4] خسیس وکاهل — اندر دو جهان بخیر مشهور
بنگر که اگر جهان نکردی — ایزد نشدی بفضل مذکور
دل خانهٔ تست وگنج دانش — از حکمتها بدرّ منثور
ای جاهل ومفلس ار بکوشی — گنجور شوی زعلم گنجور[5]
از سر بفکن خمار از یرا — نپذیرد پند مردا[6] مخمور ٭

Uebersetzung:

Freund des Sanges und des Rebensaftes,
Mir — beim Sinai! — bist Freund du nicht[7];

1) B باز دارنت.

2) B مجبور.

3) A کنین.

4) B نشود.

5) Auf v. 29 folgt in B wieder ein sich durchaus als unächt erweisender Vers.

6) B مغز „ein trunkenes Gehirn“.

7) Dass Nâṣir früher selbst sehr stark dem Weintrinken gefröhnt (s. v. 4), geht deutlich aus dem Eingang seines Safarnâma hervor (Brit. Museum 18418, Schefer's Ausg. pp. 1 und 3 ff. wo er erzählt, dass nach reichlichem Trinken in Gûzgânân eine himmlische Stimme ihm im Schlafe zugerufen: „wie lange willst du noch von diesem Wein trinken, der den Verstand dem Menschen entführt?“ Als Nâṣir darauf erwiedert, dass nichts anders die Kümmernisse der Welt für den Weisen zu mindern im Stande sei, als Wein, fährt die Stimme fort: „In Sinnlosigkeit und Unverstand (بیخودی و بیهوشی) liegt kein Wohlbehagen; den kann man doch nicht weise nennen, der den Leuten zur Verstandeslosigkeit den Weg zeigt, vielmehr muss er etwas suchen, das Verstand und Einsicht mehrt“. „Und woher hole ich mir das?“ fragt Nâṣir. „Wer sucht der findet!“ (جوینده یابنده باشد), versetzt die Stimme wieder, und weist ihn zugleich zur Kiblah hin. Dies war im Rabî' II des Jahres 437 (A. D. 1405 October — Nov.), als Nâṣir, nach dem von mir zuerst bestimmten Geburtsjahr 394, 43 Jahre alt war, siehe Zeitschrift Band 33 p. 647, und trefflich stimmen damit die Anfangsworte eines seiner Gedichte im Dîwân überein (A f. 108a C f. 61b Randzeile 14 v. u. ff., wo er sich selbst als Genossen des

Denn entrückt ist allem deine Seele,
Was das Schicksal dir gebot als Pflicht.
Schwatz nur zu! — dem Schläfer wird's verziehen,
Schwatzt er Ungereimtes noch so viel![1]
Nie erschliessen Aug' und Ohr mir wieder
Glanz des Bechers und der Saiten Spiel.

Weines und Bechers (تندیم باده وجام) anredet und folgende mahnende Worte an sein besseres Selbst richtet:

بگذشت تموز سی (سه lies) چهل بر تو
از بهر چه ماندهٔ بدین خامی

„Ueber dich dahingegangen sind schon dreiundvierzig Sommer,
Warum huldigtest so lange du so roher Lebensart?"

Ein anderes Gedicht Nāṣirs (C f. 451b Mitte, letzte Zeile) beginnt so:

مرا بخواب دل افکنده بود و سر بخمار
زمانه کرد زخواب اندک اندکم بیدار
درخت دانش من شاخ کرد و برگ نمود
شکوفه داد و کنون اندر آمدست ببار

„In Schlummer war gesenkt das Herz — in Weinesrausch das Haupt mir,
Und langsam nahm das Schicksal erst von mir des Schlafes Bann.
In Zweige nun, in Blätter ist mein Wissensbaum geschossen,
Gereift hat Blüthen er und setzt nun endlich Frucht auch an".

Eine interessante Parallele zu den obigen Versen bildet dann noch der folgende Schmerzensschrei Nāṣirs (B f. 67b; der 2. Vers auch in C f. 54a Z. 12 und 11 v. unten, Randzeile):

توفیق دهم بر آنکه در دل   جز تخم رضای تو نکارم
راز دل هر کسی تو دانی   دانی که چگونه دل فگارم
دانی که چگونه من بیمگان   تنها ضعیف وخوار وزارم
می خواره عزیز وشاد ومن زانک   می می نخورم نژند و خوارم

„Hilf mir, Gott, — denn der Ergebung Wurzel
Pflanz' ich einzig in des Herzens Grund.
Was geheim sich birgt in jedem Herzen,
Kennst du, weisst, wie sehr mein Herz mir wund.
Weisst auch, wie ich hier in Jumgān sitze,
Einsam, schwach, verachtet, gramverzagt;
Zecher sind geehrt und froh — ich seufze
Ungeehrt, weil ich dem Wein entsagt".

1) Vergl. S v. 286, wo der Blinde in ähnlicher Weise entschuldigt wird.

Vogel Zeit verschlingt uns — wir sind Trauben,
Biene Schicksal nascht an uns so gern.
Trüb' ist nun der Pharus — jenes Auge,
— Siehst du's nicht? — das Härchen sah von fern.
Zeitlauf's Hand hat weggewischt die Bilder
All in diesem trauten Bildersaal; —
Zum Gelage dieser Welt einst ging ich,
Mager kehrt' ich heim vom Festesmahl [1];
Schlimmer noch als ich vom Schmause gingen
Einst Sâpûr, Iskandar, Ardašîr [2];
Gehst auch du nun zum Bankett — viel Glück denn!
Reicher Mühsalslohn erblühe dir!
Weisst du, Sohn, auch, wie du einst wirst werden?
Richt' auf deinen Vater nur den Blick! [3])
Gelb die Wange, weiss das Haupt schon färbte
Wie mit Kampherstaub ihm das Geschick [4]).

1) Der trügerische und treulose Character der Welt ist treffend in folgenden Versen Nâṣirs geschildert (B f. 65 a, C f. 43 a Mitte l. 2 ff.):

جهان اگر شکر آرد بدست چپ سوی تو
بدست راست درون بی گمان تبر دارد
منافقست جهان گر بناگزیر حکیم
بجویدش بدل وجان ازو حذر دارد
درین سرای به بینند چو اندرو آمد
که این سرای زمرگش دری دگر دارد
همیشه نخوش و بی برگ و بی نوا باشد
کسی که مسکن در خانهٔ دو در دارد

„Wenn dir des Zucker's Gabe beut die Welt mit ihrer Linken,
Kein Zweifel, dass ein Beil versteckt sie in der Rechten hält;
Drum hütet sorglich auch vor ihr der Weise Herz und Seele,
Kann er nicht ganz den Umgang fliehn der heuchlerischen Welt.
Er sieht ja, tritt durch eine Thür er in die ird'sche Halle,
Dass eine andre gleich hinaus zum Tod ihn wieder führt.
Und nimmer fühlt sich wohlgemuth, beglückt und reichbegütert,
Wer solch ein doppelthürig Haus zur Wohnstatt sich erkürt".

vergl. zu den beiden letzten Baits auch die Verse im Shâhnâma, Mohl's ed. I, vv. 1475 und 1476: جهانرا چنین است ساز الخ.

2) Vergl. R vv. 504 und 505; und S vv. 250, 251 und 257.

3) Vergl. R vv. 469 und 470.

4) Siehe die schönen Verse Nâṣir's über Jugend und Alter im Dîwân B f. 33 a (der letzte der hier citirten Verse auch in C f. 45 a Mitte, vorletzte Zeile):

Hüt' dich wohl, zu ringen mit dem Zeitlauf,
Bös' ist dieser Feind und reich an Wehr! [1])
Ohne Glaubens- und Verstandestruppen
Schlägt kein Einzelner des Schicksals Heer [2]).

جوانی چو شخصی قوی در حقیقت   چو پیری خیالی ضعیف و مزوّر
جوانی درختیست بی خار بَرْوَر   چو پیری ثنیبیست با خار و بی بر
جوانی ستودست مدحت مر اورا
بس است این اگر خود دگر نیست مفخر
که سادات جمع جوانان جنّت   نبی گفت هستند شبّیر و شبّر
دریغا جوانی کزو می نه بینم
بجز موی چون شیر و چون قیر دفتر

„Die Jugend ist ein Mann, der stets der Wahrheit treu beflissen,
Das Alter ist ein schwach Phantom, mit Lügen ausstaffirt;
Die Jugend ist ein Baum, an Frucht so reich und frei von Dornen,
Das Alter ist ein Dorngestrüpp, das nimmer Frucht gebiert.
Der Jugend spendet Lob und Preis man überall — und rühmte
Sie keines andren Vorzugs sich, schon das genügt allein;
Denn Fürsten jener Jünglingsschaar im Paradiese, wisse,
Nach des Propheten eig'nem Wort, sind Hasan und Husain.
O Jugendzeit, durch die ich nichts als milchweiss Haar erreicht,
Und dieses Zahlbuch, das vollauf dem Pech an Schwärze gleicht!"

Vergl. zu شُبَّر und شُبَّیر Münchener Sitzungsberichte Juli 1873 p. 642 l. 2 und 648 l. 7; dem Gedanken zum Grunde liegt wohl die schî'itische Erklärung von Sûra 76. Der Vergleich im letzten Verse scheint von Nâṣir fast wörtlich dem von ihm so oft angegriffenen Dichter Kisâ'î entlehnt (siehe Münchener Sitzungsberichte, Juli 1874 p. 135, letzte Zeile, wo دفتر شمارخانه dem hier entspricht, p. 136, ll. 5 und 9 und p. 137 vv. 4, 7 und 9.

1) Siehe das vorhergehende Gedicht v. 31.

2) Ueber دهر sagt Nâṣir (B f. 20a):

شاخ شجر دهر غم و مشغله بارست

„Des Schicksalsbaumes Zweig ist Gram und seine Frucht ist Plackerei".
Ein ähnliches Bild vom Hunde, der sich nur mit Hülfe des Knüttels verjagen lässt, findet sich in Nâṣirs Diwân B. f. 2b l. 1:

بی عصا رفتن نشاید چون همی دانی که سگ
مر غریبانرا همی جامه بدرّد بی عصا

„Nimmer musst du ohne Knüttel reisen, da du weisst, den Fremden
Reisst der Hund das Kleid in Stücke, wenn's der Knüttel ihm nicht wehrt".

Schild und Helm soll Wissen dir und Handeln,
Keul' und Messer Sitt' und Tugend sein.
Doch — vom Dämon Welt, will er dir dienen,
Lass dich nie bethören, hüt' dich fein!
Ist er aussen feist und süss auch, drinnen
Liegt der Stachel, liegt das Gift verwahrt.
Selbst erprobt' ich dieses Schurken Treiben,
Drin Gewalt sich stets mit Ränken paart!
Sei von solchen Zaub'rers Hurireizen
Nie umstrickt, da eklem Thun er fröhnt [1]).
Stets der Werkstatt wird die Welt ja gleichen,
Bis des jüngsten Tags Posaune dröhnt.
Bist du müssig drum im Glauben — nimmer [2])
Gehst von hier du froh und vielgeehrt.
Bist du thätig [3]), Heil dir, wenn dereinst man
Dem, der treu gewirkt, den Lohn bescheert.
Lockt vom Werk dich ab der Dämon, wirst du
Elend, Sorg' und Wunden nur empfahn.
Heut bist Fürst du deiner Städt noch, heute
Ist die Fünfzahl [4]) dir noch unterthan.
Warum hockst bei all den ruhmesreichen,
Thät'gen Städtern thatlos du allein?

---

1) Im Diwân (B f. 70 a l. 3 ff.) heisst es:

گیتی زنیست خوب بد اندیش شوی جوی
بغدر و فتنه ساز و بگفتار ساحره
بگریزد او از تو چو تو فتنه شدی برو
پرهیز دار ازین زن جادوی مدبره

„Ob die Welt ein holdes Weib auch, bösesinnend, mannstoll ist sie,
Aufruhr stiftet und Verrath sie, wie bestrickend sie auch spricht.
Grade wenn in sie du rasend dich verliebt, entwischt sie flugs dir,
Solche Zauberin drum meide — inne wohnt ihr Segen nicht"
und an einer anderen Stelle (C f. 49 b ll. 5 und 6 am Rande):

این جهان پیر زنی سخت فریبنده است
نشود مرد خردمند خریدارش

„Ein altes Weib ist diese Welt und arg bedacht auf Täuschung,
Ein Mann drum, der verständig ist, erhandelt sie sich nicht".
Siehe auch das vorhergehende Gedicht v. 40.

2) Vergl. S v. 9.

3) Vergl. R vv. 30 und 31.

4) Die Fünfzahl bezeichnet hier jedenfalls dasselbe, wie das Fünfpfortenhaus in R v. 284, nämlich die fünf Sinne.

Nie erringt sich ja in beiden Welten
Guten Ruf, wer faul ist und gemein.
Schuf uns Gott die Welt nicht, nimmer, glaube,
Hätt' er edlen Namens sich erfreut!
Wohnstatt ist das Herz dir — Schatz das Wissen,
Rings in Weisheitsperlen ausgestreut.
Mühst du recht dich ab, erringst du Schätze,
Wissensschätze dir, du armer Thor![1]
Mach' vom Rausch den Kopf dir frei! es leiht ja
Gutem Rath ein Trunkner nie sein Ohr!"

---

1) Vergl. Diwân B f. 28a unten:

کسی غنی نبود کو زعلم درویشست
فقیر نیست کسی کو بعلم نیست فقیر

„Kein einziger ist reich, der arm an Wissen,
Und keiner arm, der nicht an Wissen arm".

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Kenntniss indischer Dichter.

Von

Theodor Aufrecht.

II.

Ajjoka.

Skm. 4, 156.

त्वं त्यक्त्वा मकरन्दमन्दिरममुं फुल्लारविन्दाकरं
चुम्बन्नूतनकेतकीं प्रतिमुहुर्यत्कण्टकैः कीलितः ।
उद्भ्रान्तस्य मलीमसस्य मुखरस्योन्मत्तचित्तस्य ते
रे रे चञ्चल चञ्चरीक तदिदं कर्मानुरूपं फलम् ॥

„Wenn du, flatterhafter Bienenknabe, das Heim des Honigseimes, den Teich mit seinen erknospten Lilien im Stich lassend, die junge Ketaki-Blüthe öfter küssest, und in Folge, von ihren Dornen gestochen, auffliegst, lärmst und dich wie toll gebahrst, so erntest du nur den Lohn für deine üblen Thaten."

Die folgende Strophe eines nicht genannten Dichters (4, 157) spricht denselben Gedanken minder glücklich aus:

त्यक्त्वा सरोजमधुपानरसं च रम्यं
यद्धावितो ऽसि कुसुमं प्रति केतकीनाम् ।
अस्यैव ते फलमहो अनयस्य भूतं
किं खिद्यसे मधुप कण्टकविद्धपक्षः ॥

„Für die Unart, dass du das süsse Vergnügen aufgegeben hast den Honig des Lotus zu trinken, und zu den Blüthen der Ketaki gelaufen bist, hast du, Biene, die gebührende Strafe bekommen; was härmst du dich, wenn deine Flügel von Dornen verwundet werden?"

Amṛitadatta.

Skm. 2, 98.

उत्तरापथकान्तानां किं ब्रूमो रामणीयकम् ।
यासां तुषारसंभेदे न म्लायति मुखाम्बुजम् ॥

„Was sollen wir von dem Liebreiz der Frauen im Norden sagen? Ihr Antlitzlotus welkt nicht selbst bei der Berührung des Frostes.“

Âvantikadravya.

Skm. 4, 330. B. schreibt Âvantikadhanya.

यदस्मादस्माभिश्चिरविहितसेवैरपि घना-
दनाप्ताः सारङ्गैः कतिपयपयःशीकरकणाः ।
द्विषन्तो वेशन्तं भृशमपलपन्तः पतिमपा-
मपार्थीकुर्वन्तः सरितमनुयामस्तदपि तम् ॥

„Obgleich wir Câtaka trotz unseres langen Dienstes von dieser Wolke auch nicht den geringsten Wassertropfen empfangen haben, so gehen wir dennoch, den Teich hassend, das Meer ganz mit Stillschweigen übergehend, den Fluss geringschätzend, einzig ihr nach.“

Kapâleçvara.

Skm. 4, 55.

धिगेतद्गाम्भीर्यं धिगमृतमयत्वं च जलधे-
र्धिगेतद्द्राघीयः पृथुतरकल्लोलभुजताम् ।
यदेतस्यैवाग्रे कवलिततनुर्दावदहनै-
र्न तीरारण्यानी सलिलचुलुकेनाप्युपकृता ॥

„Schande über die Tiefe des Oceans und seinen Besitz von Ambrosia, Schande über seine langen und breiten Wellenarme, weil vor seinem Gesicht dem Forst am Ufer, der vom Waldbrand verschlungen wird, auch nicht mit einem Schluck Wasser Beistand geleistet wird.“

Kavirâja.

Skm. 5, 201. Çp. 23, 11.

जीवतापि शवेनेव कृपणेन न दीयते ।
मांसं वर्धयतानेन काकस्योपकृतिः कृता ॥ [1]

„Ein Geizhals obwohl lebend gibt wie ein Leichnam nichts

1) Çp. kṛipaṇena çavenaiva mṛitenāpi.

fort; indem er sein Fleisch vermehrt, erweist er nur der Krähe einen Dienst."

Kshitiça.

Skm. 4, 112.

तीव्रार्कद्युतिदह्यमानवपुषा दावानलस्योष्मणा
शोषं दूरमुपागतेन पथिकक्लेशाकुलैर्मूर्छता ।
भ्राम्यद्दीनदृशा तृषातुरतया कौपीरपो ऽपीच्छता
मज्जद्दन्ति पतत्पतत्रि सुकृतैरेतन्मयाप्तं सरः ॥

„Den Leib von dem Glanze der glühenden Sonne gebrannt, von der Hitze des Waldbrandes fast verdorrt, von der Müdigkeit der Wanderung wieder und wieder in Ohnmacht fallend, mit rollenden und niedergeschlagenen Augen, vor fieberartigem Durst selbst nach Brunnenwasser mich sehnend, bin ich zum Glück an diesen Teich gelangt, in dem Elephanten sich baden und welchen Vögel umflattern."

Gangâdhara.

Dieser Name erinnert an den Hofdichter bei Karṇa, König von Ḍâhala. Bilhaṇa (Vikramâṅkadevacarita 18, 95) rühmt sich ihn besiegt zu haben. Skm. 1, 672:

पत्रेषोरिषुकोटिशासनशिलाचक्रं चकोराङ्गना-
चक्षुष्यश्चतुरब्धिताण्डवगुरुश्चौरः कृशाङ्गीरुषाम् ।
सो ऽयं साम्प्रतमिद्धसिन्धुरघटाकण्ठीरवः कैरव-
श्रीजीवातुरमर्त्यमण्डलसुधासत्री दिवि द्योतते ॥

„Der die Scheibe des Steines bildet, auf welchem Kâma mit seinen Pfeilspitzen seine Befehle eingräbt; der den Cakora-weibchen willkommen ist, die vier Meere im (Wellen-) Tanz unterrichtet, den schlanken Frauen ihren Zorn raubt, als Löwe die in Schlachtordnung aufgestellten Elephanten der dichten Finsterniss bekämpft, die mit Schönheit begabten weissen Nachtlilien belebt und an dem Nektar der Götterschaaren Theil nimmt: dieser strahlt jetzt am Himmel."

2, 198:

पदोपान्ते कान्ते लुठति तमनादृत्य भवना-
द्गते निष्कामन्त्या किमपि न मयालोचितमभूत् ।
अये श्रोणीभार स्तनभर युवां निर्भरगुरू
भवद्भ्यामप्यत्र क्षणमपि विलम्बो न विहितः ॥

„Als der Geliebte zu meinen Füssen lag, beachtete ich ihn

nicht und schritt ohne irgend welche Ueberlegung rasch aus dem Hause heraus. Aber ach, du Bürde meiner Hüften und Brüste, ihr seid überaus beträchtlich, und dennoch habt auch ihr keinen Augenblick gezögert.“

Goçaraṇa.

Skm. 2, 514.

हरसि हृदयं वेगादन्तःप्रविश्य शरीरिणा-
मथ जनयसि क्रीडाहेतोर्विकारपरंपराम् ।
वितरसि पुनर्मोहं पश्चान्निहंसि जीवितं
कितव किमियं चेष्टा लोके तवार्यजनोचिता ॥

„In das Innere der Menschen eindringend, raubst du in Eile ihr Herz, erzeugst darin in Muthwillen einen Kreislauf von Stimmungen, dann bewirkst du Verblendung und vernichtest zuletzt das Leben. Du schlimmer Geselle, schickt es sich in der Welt gegen anständige Leute so zu handeln?“

Candrayogin.

Skm. 5, 329.

शार्दूली स्नेहगर्भं मुकुलितनयना लेढि शावं हरिण्या
बन्धुप्रीत्या शिखण्डी तिरयति फणिनामातपं कीर्णबर्हः ।
सिंही रक्षत्यपत्यं स्वमिव कलभकं निर्गतायां करिण्यां
मैत्र्या येषां निवासे गहनगिरिदरीशायिनस्ते जयन्ति ॥

„Heil den in tiefer Bergschlucht ruhenden Einsiedlern, in deren Wohnstätte aus Freundschaft die Leopardin zärtlich mit halbgeschlossenen Augen das Junge der Hirschkuh beleckt, der Pfau aus verwandtschaftlicher Zuneigung mit seinem ausgebreiteten Rade die Hitze der Schlangen kühlt, die Löwin wie ihr eigenes Kind das Elephantenkalb bewacht, wenn seine Mutter sich entfernt hat [1]).“

Jayavardhana aus Kashmîr.

Skm. 2, 594.

अक्षदेवनपणीकृते ऽधरे कान्तयोर्जयपराजये सति ।
अत्र वेत्ति यदि वक्ति मन्मथः कस्तयोर्जयति जीयते ऽपि वा ॥

„Wenn zwei Liebende je nach Gewinn oder Verlust im Würfelspiel einen Kuss als Einsatz gemacht haben, so kann nur der Liebesgott, falls er es weiss, sagen, wer von beiden gewinnt oder verliert.“

---

1) Vgl. Jes. 11, 6.

Jitâri.

Skm. 5, 169.

हृत्कण्ठश्रुतिभूषणानि बहुशो भ्रातः सुवर्णान्यपि
स्वान्यस्माभिरुपाहृतानि विपणिस्थानेषु दैन्यान्न किम् ।
धिक्कर्माणि तुलैव नास्ति न कषग्रावा न मानक्रमो
न क्रेता न परीक्षकः परमभूदुच्चैर्भयं दुर्जनात् ॥

Die Poesie geht betteln.

„Habe ich nicht, o Bruder, eine Menge selbstgefertigter Waaren für Herz und Hals und Ohren und auch Gold aus Verlegenheit zu Markt gebracht? Aber Schmach über das Schicksal, da gab es keine Wage, keinen Prüfstein, kein ordentliches Maass, keinen Abnehmer, keinen Schätzer, wohl aber grosse Angst vor Spitzbuben [1].“

Taraṇinandin.

Skm. 2, 449 [2]. ÇP. 100, 10 (kasyâpi).

दूरं सुन्दरि निर्गतासि नगरादेष द्रुमः क्षीरवा-
न्तस्मादेव निवर्त्यतामिति शनैरुक्त्वाध्वगेन प्रियाम् ।
गाढालिङ्गनवलितस्तनतटाभोगस्फुटत्कञ्चुकं
वीक्ष्योरःस्थलमश्रुपूरितदृशः प्रस्थानभङ्गः कृतः ॥

„Schöne, du bist schon weit aus der Stadt herausgekommen; dieser Baum ist milchreich, von ihm ab kehre zurück“, so sprach gemach ein Wanderer zu seiner Geliebten. Als er jedoch sah, dass die von enger Umarmung verschobene Fülle der Brüste der Thränenvollen ihr Mieder zu bersten drohte, so setzte er seine Abreise aus.

Tapasvin.

Skm. 5, 145.

षट् तर्कानपि शब्दशासनमपि स्थानैः स्थितं पञ्चभि-
र्मीमांसाद्वयमप्यनन्यसदृशीं साहित्यविद्यामपि ।
विद्मः किं च महाविकल्पबहुलज्वालावलीतापित-
व्याख्याकेषु न कल्पवह्निषु पुनः कैः कैः पतङ्गायितम् ॥

„Wir verstehen die sechs Systeme der Logik, die auf fünf Grundlagen beruhende Grammatik, die beiden Mimâṅsâ und die mit keiner anderen zu vergleichende Wissenschaft der Poetik; und

1) Die seine Gedanken stahlen und für die ihrigen ausgaben.

2) Skm. α kharanâd für nagarâd. β aktâdhvagena priyâ. γ tasyâ manyubharocchvasatkucayugâbhoga. δ dṛiçâ.

wer hat nicht in dem Feuer unserer Disputirübungen, welches von an grossen Alternativen reichen Flammen entzündet war, die Rolle einer Lichtmotte gespielt."

Tutâtita.

Dieses ist ein Name des bekannten Mîmâñsisten Bhaṭṭa Kumârilasvâmin. Skm. 3, 246.

किं वृत्तान्तैः in Çp. Zeitschrift 27, 73 Mâtañgadivâkara zugeschrieben. In γ die Variante deçe deçe, in δ hanta für deva. Skm. 2, 276.

द्वारस्तम्भनिषण्णया दयितया वक्रीकृतग्रीवया
नासाग्रागतवारिबिन्दुविसरैः संसिच्यमानाङ्गया ।
मन्युस्तम्भितकण्ठगद्गदगिरा प्रोच्चारितार्धाक्षरं
संदिष्टं तव कान्तया पथिक तद्वक्तुं न यत्पार्यते ॥

„Auf der Thürschwelle sitzend [1], mit gebogenem Nacken, während eine Fülle von Thränen von ihrer Nasenspitze herab ihren Leib benetzte, hat deine Geliebte, o Wanderer, indem sie aus Unwillen die schluchzende Rede in ihrem Halse zurückhielt, mit halb ausgesprochenen Silben mir an dich einen Auftrag gegeben, den ich nicht im Stande bin auszurichten."

Durgata.

Skm. 5, 228. Der Name scheint ad hoc gemacht. Es ist bis jetzt wohl ein Durgadatta, aber kein Durgata ans Licht gekommen.

मद्गेहे मुषलीव मूषिकवधूर्मूषीव मार्जारिका
मार्जारीव शुनी शुनीव गृहिणी वाच्यः किमन्यो जनः ।
किं च क्षुत्क्षमघूर्णमाननयनैर्विनिद्रमुर्वीगतैः
वक्तुं वाग्व्ययमक्षमैः स्वजननी बालैः समालोक्यते ॥

„In meinem Hause ist dünn wie eine Eidechse die Maus, wie die Maus die Katze, wie die Katze die Hündin, wie die Hündin die Hausfrau. Wozu erst von dem anderen Gesinde reden? Die Kinder gar, welche schlaflos auf dem Erdboden liegen, blicken, zu erschöpft um zu reden, auf ihre Mutter mit vor Hungersnoth rollenden Augen."

Devabodha.

Ein Schriftsteller dieses Namens, Schüler von Satyabodha, hat Commentare zum Mahâbhârata und zu Yâjñavalkya's Dharma-

---

1) Wo sie nach ihm aussah.

çâstra geschrieben. In der Çp. findet sich eine Strophe von einem Dichter Devabodhi. Rühmend spricht er von sich selbst Skm. 5, 146:

> तावत्तार्किकचक्रवर्तिपदवी तावत्कवीनां गिर-
> स्तावत्साप्रतिमल्लतामदभरः साहित्यपाण्डित्ययोः ।
> यावन्न प्रतिपर्वनिर्भरसुधानिर्व्याजबीजं वचा-
> द्राग्वल्ल्यो विलसन्ति कर्णकुहरे श्रीदेवबोधेरिताः ॥

„Die Stellung der Meister in der Philosophie, die Stimmen der Dichter, die Einbildung auf Unübertrefflichkeit in der Poetik und Gelehrsamkeit haben ihre Geltung solange, bis die Schlingpflanzen [1]) der von Devabodha gesprochenen Reden ins Ohr dringen; denn diese bilden den fruchtbaren Samen eines in jedem einzelnen Gliede reichlich fliessenden Nectars."

2, 516.

> पाथोवाह किमम्बुभिः प्रियतमानेत्राम्बुसिक्ता मही
> किं गर्जैः सुतनोरमन्दरुदितैरुज्जागरा भूरपि ।
> वातैः शीकरिभिः किमिन्दुवदनाश्वासैः सबाष्पैरलं
> सर्वं ते पुनरुक्तमेतदपुनःपूर्वा पुनर्मद्व्यथा ॥

„Wozu nützt, o Wolke, dein Wasser? der Boden ist bereits von den Zähren meiner Geliebten getränkt; wozu dein Tosen? von den vielen Klagen der Schönen ist selbst die Erde wach; wozu deine thauigen Winde? die Seufzer und Thränen der Mondantlitzigen reichen vollkommen aus: alles dieses ist bei dir eine eitle Wiederholung, nur mein Schmerz steht vereinsamt da."

2, 517.

> नो रुद्धं गगनं पयोदपटलै रुद्धं प्रियावाञ्छितं
> नो शीर्णाः कमलाकराः सुतनोः शीर्णा मनोवृत्तयः ।
> नो पूरः सरितामपूरि दयितानेत्राम्बुकल्लोलिनी
> धिग्धिक्कारकदर्थितां व्यथयता पाथोभृता किं कृतम् ॥

„Nicht der Anblick des Himmels ist durch Wolkenschleier gehemmt, gehemmt ist der Wunsch der Geliebten; nicht die Wasserlilien sind zertrümmert, zertrümmert sind der Schönen Hoffnungen; nicht der Lauf der Flüsse, sondern der Thränenstrom meines Liebchens ist gefüllt: Schande über Schande, was hat

---

1) Wahrscheinlich ist die somavalli gemeint.

nicht die Wolke verbrochen, indem sie ein liebegequältes Mädchen peinigt!"

5, 294. मुद्रा यत्र. Oben S. 383.

2, 25. Çp. 98, 31.

यावद्यावत्कुवलयदृशा मृज्यते दन्तराजि-
स्तावत्तावद्द्विगुणमधरच्छायया शोणशोचिः ।
भूयो भूयः प्रियसहचरीदर्शितादर्शभित्तौ
दृष्ट्वा दृष्ट्वा न विरमयते पाणिमद्यापि मुग्धा ॥

„Während die Lotusäugige ihre Zähne reinigte, entstand durch den Abglanz ihrer Lippen ein doppeltes rothes Licht. Als die Gefährtin ihr dies auf der Spiegelfläche mehrmals zeigte, blickte die kindliche wiederholentlich hin und hörte nicht auf mit der Hand danach zu greifen."

In Çp. wird in *α* pâli statt râji gelesen, *γδ* lauten:

काचित्तस्याः परिमलकलाहृतमाचालिकान्त्या
वक्त्राभासे प्रसरति मुहुः श्यामिकाप्याविरासीत् ॥

Dhaṅoka.

Skm. 5, 153.

पिपासुः पीयूषं त्वमसि सरसस्वादुमधुरं [1]
श्रुतिभ्यामश्रान्तः पिब मधुरमृद्वीः कविगिरः ।
अधीताः संतोषं विदधति न चेच्चेतसि ततः
सुधापि स्यान्मन्ये पृथुवमथुलाभाय भवतः ॥

„Wenn du geschmackvollen, süssen und lieblichen Nektar trinken willst, so sauge mit deinen Ohren die süssen und zarten Sprüche der Dichter ein. Wenn aber diese deinem Geiste kein Genüge leisten, so fürchte ich wird selbst Ambrosia dir Erbrechen verursachen".

Dharmâkara.

Skm. 5, 222.

अनल्पं सर्वेषामिह खलु फलं कर्मजनितं
विपत्कर्मप्रेप्या व्यथयति न जातापि हृदयम् ।
यदज्ञाः कुर्वन्ति प्रसभमुपहासं धनमदा-
दिदं त्वन्तर्गाढं परमपरितापं जनयति ॥

---

1) madhurāḥ, beide Hss.

„Niemand in der Welt kann die Frucht seiner Handlungen umgehn; kommt nun das Unglück als Botin unserer Thaten, so peinigt dies nicht unser Herz. Wenn jedoch alberne Leute aus Geldstolz laut über uns lachen, so dringt dieses tief ein und verursacht uns bitteren Schmerz.“

Nâla.

Skm. 2, 302. Dieselbe Strophe findet sich anonym in der Çp. 119, 11. In der Padyâvalî 193 wird sie einem gewissen Shâṇmâsika zugeschrieben.

मन्दं निधेहि चरणौ परिधेहि नीलं
वासः पिधेहि वलयावलिमञ्चलेन ।
मा जल्प साहसिनि शारदचन्द्रकान्त-
दन्तांशवस्तव तमांसि समापयन्ति ॥ [1]

Sie geht zum Geliebten.

„Behutsam setze die Füsse nieder, thu ein dunkles Kleid an und bedecke deine Armbänder mit dem Zipfel des Tuches. Vor allem meide die Unbesonnenheit zu sprechen, sonst wird der Glanz deiner Zähne, welche hell sind wie der Herbstmond, der Finsterniss ein Ende machen.“

Parimala.

Skm. 3, 219. Çp. 74, 1. Mahân. 9, 113. Ujjvalad. 1, 11.

अधाक्षीन्नो लङ्कामयमयमुदन्वन्तमतर-
द्विशल्यां सौमित्रेरयमुपनिनायौषधिवराम् ।
इति स्मारं स्मारं त्वदरिनगरीभित्तिलिखितं
हनूमन्तं दन्तैर्दशति कुपितो राक्षसगणः ॥ [2]

„Dieser verbrannte uns Lankâ, dieser überschritt das Meer, dieser brachte Lakshmaṇa die edle Pflanze Wundenheil; daran sich immer wieder erinnernd beisst die Râxasa-schaar wüthend mit den Zähnen nach dem an der Mauer der Stadt deiner Feinde gemalten Hanûmat.“

Puroka.

Skm. 5, 286.

प्रशान्ते धीराणां मनसि परमब्रह्मरसिके
रजो वा राज्यं वा द्वयमिदमभेदं सुकृतिनाम् ।

1) vâso nîlam Çp.
2) Skm. β viçalyam und varâm. γ nagarîsaudha. δ rakshasabhaṭaḥ.

धिगस्माकं चित्ते विगलितविवेके पुनरिह
प्रिया वा प्राणा वा सदृशमथवा पूर्वमधिकम् ॥ [1])

„In dem ruhigen, der Beschauung des höchsten Brahman hingegebenen Gemüth weiser tugendhafter Männer erscheint beides, ein Staubkorn oder ein Königreich, gleichgültig. Hingegen unserem alles richtigen Urtheils baaren Geiste gilt, o Schande! die Geliebte oder das Leben für eins, oder gar die erstere für kostbarer."

Bhadantadhiranâga.

Skm. 2, 258.

यास्यामीति गिरः श्रुता अवधिरप्याकलितश्चेतसा
गेहे यत्नवती भविष्यसि सदेत्येतत्समाकर्णितम् ।
मुग्धे मा शुच इत्युदीरयतः पत्युर्निरीक्ष्याननं
निःश्वस्य स्तनपायिनि स्वतनये दृष्टिश्चिरं पातिता ॥

„Sie hörte die Worte ihres Gatten, dass er abreisen wolle; auch den Zeitpunkt bewahrte sie in ihrem Herzen und merkte sich seine Empfehlung im Hause stets thätig zu sein. Als er jedoch sagte: „Holde, traure nicht", sah sie ihm ins Gesicht und heftete seufzend lang ihren Blick auf ihr an ihrer Brust liegendes Söhnchen".

Bhânu.

Bei diesem Namen ist nicht an den der Zeit nach späteren Verfasser der Rasataraṅgiṇî und Rasamañjarî, eher an den in der Çp. erwähnten Vaidya Bhânupaṇḍita zu denken.

Skm. 5, 69.

एह्यालिङ्ग त्वरयति मनो दुर्बला वासरश्री-
रापृष्टासि [2]) नयस्व रजनीमेकिका चक्रवाकि ।
नान्यासक्तो न खलु कुपितो नानुरागच्युतो वा
दैवाधीनः सपदि भवतीमस्वतन्त्रस्त्यजामि ॥

„Komm umarme mich, der abnehmende Glanz des Tages treibt meinen Geist von dannen, lebe wohl und bringe einsam die Nacht zu, mein Cakravâka-weibchen. Weder bin ich einer andern zugethan, noch erzürnt oder dir abhold: dem Schicksal unterworfen muss ich stracks wider Willen dich verlassen".

---

1) manasi paramaṃ conj. für manasi na paraṃ der beiden Hss.
2) [illegible] beide Hss.

Vâgbhaṭa citirt im Alaṃkâratilaka dieselbe Strophe mit einigen Abweichungen. Er liest in α âpṛishṭâsi vyathayati. β ehy âlinga. δ daivâsaktas tad iha.

Skm. 4, 177.

किं जातैर्बहुभिः करोति हरिणी पुत्रैरकार्यक्षमैः
पत्रेणापि वनान्तरे विचलता यैः सार्धमुत्त्रस्यति ।
एकेनापि करीन्द्रकुम्भदलनव्यापारशक्तात्मना
सिंही दीर्घपराक्रमेण बलिना पुत्रेण गर्वायते ॥

„Was nützt der Rehkuh die Geburt vieler nicht thatkräftiger Kälber, in deren Gesellschaft sie erschrickt, wenn ein blosses Blatt im Walde sich bewegt? Mit Recht ist die Löwin auf ihren einzigen Sohn stolz, der befähigt ist die Schläfen mächtiger Elephanten zu zerreissen, und anhaltende Tapferkeit und Kraft besitzt.“

Skm. 5, 229.

जरदम्बरसंवरणग्रन्थविधौ ग्रन्थकार एको ऽहम् ।
परिमितकदन्नवण्टनविद्यापारं गता गृहिणी

Ein Armer spricht:

„In der Kunst meine abgetragene Kleidung zu verstecken und zusammenzunesteln bin ich ein tiefer Kenner, und meine Hausfrau ist eine Meisterin in der Wissenschaft wenige und schlechte Kost auszutheilen.“

Skm. 1, 313.

संसारार्तिपरिश्रमाध्वविटपी क्षीरोदवापीपयः-
क्रीडानाटकनायको विजयते सत्कर्मबीजाङ्कुरः ।
दैत्यस्त्रीस्तनपालिनखपदव्यालोपशिल्पोत्तरो
देवः श्रीवदनेन्दुबिम्बजडहज्ज्योत्स्नाचकोरो हरिः ॥

„Heil Hari! Er ist der an der Strasse stehende Baum, der Schatten für die Müdigkeit der Pein des Daseins gewährt; der Hauptheld im Schauspiel der Wasserbelustigung im Teiche des Milchmeeres; der Keim, der aus dem Samen guter Handlungen hervorspriesst; der Meister in der Kunst die Nagelspuren von dem Saume des Busens der Daityafrauen für immer zu beseitigen [1]); der Gott, der den Çakora darstellt, der das reizende Mondlicht von der Scheibe des Mondantlitzes der Lakshmî einsaugt.“

1) Da er die Daitya tödtet, hört jedes fernere zärtliche Kratzen auf.

Bhâvadevî.

Skm. 2, 231. Diese Strophe findet sich ohne Nennung des Verfassers auch in der Padyâvalî 377.

किं पादान्ते पतसि विरम स्वामिनो हि स्वतन्त्राः
कंचित्कालं क्वचिदपि रतस्तेन कस्ते ऽपराधः ।
आगस्कारिण्यहमिह यया जीवितं त्वद्वियोगे
भर्तृप्राणाः स्त्रिय इति ननु त्वं मयैवानुनेयः ॥ [1])

„Warum fällst du zu meinen Füssen? lass es doch. Denn Gebieter haben die Freiheit zu handeln wie sie wollen. Welches Unrecht hast du begangen, dass du dich einige Zeit anderswo ergötzt hast? Schuldhaft bin ich allein, weil ich von dir geschieden beim Leben geblieben bin. Da Frauen nur im Gatten leben, hast du den Anspruch von mir versöhnt zu werden."

Dieses erinnert an den Vers von Amaru: bâla nâtha.

Mangalârjuna.

Skm. 2, 791.

तदात्वस्नातानां मलयजरसैरार्द्रवपुषां
कचान्बिभ्राणानां दरविकचमल्लीमुकुलिनः ।
निदाघार्कप्लोषग्लपितमहिमानं मृगदृशां
परिष्वङ्गो ऽनङ्गं पुनरपि शनैरङ्कुरयति ॥

„Die Umarmung der soeben aus dem Bade gestiegenen, von Sandelsalbe triefenden, in den Haaren kaum aufgeblühte Jasminknospen tragenden gazellenäugigen Frauen bringt die Liebe, deren Macht durch den Brand der Sommersonne erschlafft ist, allmälig wieder zum Keimen."

Mahâvrata.

Skm. 5, 307.

मज्जन्मापि हि निष्फलं श्रुतमपि व्यर्थं गुणाः किंकृते
हा धिक्कष्टमनर्थकं गतमिदं निःशेषमस्मद्वयः ।
मार्गः को ऽपि निरत्ययं न वहति व्याघातवद्ग्रहो
धर्मार्थादिचतुष्पथे निवसति क्रूरो विधिर्गौल्मिकः ॥

„Meine Geburt ist fruchtlos, meine Gelehrsamkeit nutzlos, und wozu helfen meine Verdienste? Schmach und Jammer! mein ganzes Leben ist zwecklos dahingegangen. Kein Weg führt sicher:

---

1) tathâd vimanâh P.

denn das grausame Schicksal steht auf dem Vierpfad der Tugend, des Gewinnes, des Genusses, der Erlösung, wie ein Wachtposten aufgepflanzt, entschlossen mir Hindernisse entgegenzustellen".

Yajnaghosha.

Skm. 2, 341.

असंगतेनोन्नतिमागतेन चलेन वक्रेण मलीमसेन ।
सा दुर्जनेनेव समस्तमेतं प्रबाधते भ्रूयुगलेन लोकम् ॥

„Mit dem nicht zusammengewachsenen, emporgerichteten, beweglichen, gewölbten, dunkeln Brauenpaar peinigt sie diese ganze Welt, als wäre es ein Bösewicht, der ungeeignet zu einer hohen Stellung gelangt, wankelmüthig, verschlagen, schmutzig ist."

Yaçovarman.

Er schrieb ein Drama Râmâbhyudaya, welches von Abhinavagupta einigemal citirt wird.

Skm. 2, 518.

आक्रन्दाः स्तनितैर्विलोचनजलान्यश्रान्तधाराम्बुभि-
स्तद्विच्छेदभुवश्च शोकशिखिनस्तुल्यास्तडिद्विभ्रमैः ।
अन्तर्मे दयितामुखं तव शशी वृत्तिः समैवावयो-
स्तत्किं मामनिशं सखे जलधर त्वं दग्धुमेवोद्यतः ॥

„Meine Klagen gleichen deinem Donnern, meine Thränen deinen unaufhörlichen Regengüssen, meine durch die Trennung von ihr verursachten Sorgenflammen dem Zucken deiner Blitze; in meinem Innern schwebt das Antlitz der Geliebten, der Mond in dir. Ist demnach unser Wesen dasselbe, weshalb, Freund Gewölke, bist du unablässig bemüht mich zu peinigen?"

Von demselben Dichter stammen die Verse: kṛitakakupitair vâshpâmbhobhiḥ Sarasvatîk. 5, 418. prauḍhachedânurûpocchalana Çp. 144, 7. Kâvyaprakâça S. 224. yat tvannetrasamâna Skm. 2, 501. Sarasvatîk. 4, 21. 5, 483. herausg. von Böhtlingk. smaranavanadîpûreṇoḍhâ Daçar. S. 77.

Rantideva.

Skm. 2, 822. Dieser Schriftsteller war bisher nur als Lexicograph bekannt.

एते ते दिवसा वियोगिगुरवः पूरोल्लसत्सिन्धवो
विन्ध्यश्यामपयोदनीलनभसो नीपार्जुनामोदिनः ।
आसन्नप्रसवालसां सहचरीमालोक्य नीडार्थिनी
चञ्चुप्रान्तकिलिञ्जसंचयपरः काको ऽपि खेदाकुलः ॥

„Dieses sind die für getrennte Liebende traurigen Tage (der Regenzeit), wo die Flüsse von Wasser geschwellt sind, der Aether von Wolken schwarz wie der Vindhya getrübt ist, wo der Nîpa und Arjuna ihren Geruch verbreiten: Tage, an denen selbst der Kâka (Krähenmännchen), wenn er sein von der herannahenden Geburtsstunde ermattetes, nach einem Nest verlangendes Weibchen sieht, emsig mit der Schnabelspitze Splinter herbeizuschaffen, in Verwirrung geräth."

Laḍahacandra.

Skm. 4, 317.

अब्दोदये बहुमनोरथमन्थरेण
संचिन्तितं किमपि चेतसि चातकेन ।
हा कष्टमिष्टफलदानविधानहेतो-
रम्भोधरात्पतति संप्रति वज्रपातः ॥

„Als die Wolke aufstieg, da erwog lange der Câtaka, erschöpft von vielen Wünschen, im Herzen: wehe aus dieser Wolke, welche die erhoffte Gabe verleihen könnte, stürzt jetzt ein Donnerschlag hernieder."

Skm. 2, 280.

गन्तासि चेत्पथिक हे मम यत्र कान्त-
स्त्वं वचो हर शुचौ जगतामसह्यः ।
तापः सगर्जगुरुवारिनिपातभीत-
स्त्यक्त्वा भुवं विरहिणीहृदयं विवेश ॥

„Wenn du, Wanderer, an den Ort gehst, wo mein Geliebter weilt, dann melde ihm dieses Wort: die im Sommer für alle Welt unerträgliche Hitze hat aus Furcht vor Donner und Platzregen die Erde verlassen und in dem Herzen der Verlassenen ihre Stätte aufgeschlagen." Vgl. Kumâradâsa in 27, 17.

Vaṭeçvara.

Skm. 5, 104.

मा खेदं भज हे विधुंतुद मुदं धेहि स्तुहि त्वं हरे-
स्तच्चक्रं विनिकृत्य दग्धमुदरं येनोत्तमाङ्गीकृतः ।
पश्चात्त्वामुदरंभरीनिह पराभूतान्निरस्तान्हता-
न्विध्वस्तानपवारितानधरितानेतान्धनाढ्युंभिः ॥[1]

---

[1] avavâritân beide Hss.

„Betrübe dich nicht, Râhu, sondern sei vergnügt und preise die Wurfscheibe Vishṇus, welche den leidigen Bauch dir abschnitt und dich zum blossen Kopfe machte. Sieh nur, wie wir Bauchdiener von Geldprotzen gekränkt, verstossen, geschlagen, vertrieben, ferngehalten, erniedrigt werden."

Vâkkûṭa.

Skm. 2, 159.

यैव स्वयमेव चित्रफलके कम्पस्खलल्लेखया
संतापार्तिविनोदनाय कथमप्यालिख्य सख्या भवान् ।
बाष्पव्याकुलमीक्षितः सपुलकं चूताङ्कुरैरर्चितः
मूर्ध्ना च प्रणतः सखीषु मदनव्याजेन चापह्नुतः ॥

„Nachdem die Freundin mit eigener Hand mit vor Aufregung schwankenden Linien zur Linderung ihres Schmerzens so gut es eben ging dich auf eine Tafel gemalt hatte, blickte sie dich unter Thränen an, verehrte dich unter Haarrieseln mit Mangokeimen, verbeugte sich vor dir mit dem Haupte und verbarg dich vor ihren Freundinnen, als stelltest du den Liebesgott dar."

Skm. 2, 498.

एते चूतमहीरुहो ऽप्यविरलैर्धूमायिताः षट्पदै-
रेते प्रज्वलिताः स्फुटत्किसलयोद्भेदैरशोकद्रुमाः ।
एते किंशुकशाखिनो ऽपि मलिनैरङ्गारिताः कुट्मलैः
कष्टं विश्रमयामि कुत्र नयने सर्वत्र वामो विधिः ॥

„Diese Mangobäume sind rauchig von zahlreichen Bienen, diese Açoka glühend von hervorbrechenden Blumenknospen, diese Kiṃçuka kohlig von dunkeln Schossen: weh! wo soll ich die Augen ruhen lassen, überall ist das Schicksal mir widerwärtig."

Skm. 2, 703.

त्वद्गण्डस्थलपाण्डु देहि लवणं देहि त्वदोष्ठारुणं
बिम्बं देहि नितम्बिनि त्वदलकश्यामं च मे जाम्बवम् ।
इत्यश्रुतमनोज्ञचाटुजनितव्रीडः पुरंध्रीजनो
धन्यानां भवनेषु पञ्जरशुकैराहारमभ्यर्थ्यते ॥

„Gib mir, Breithüftige, Salz weiss wie deine Wangen, gib mir eine Beere roth wie deine Lippen, gib mir einen Rosenapfel schwarz wie deine Locken: so wird in den Häusern der Glücklichen die Hausfrau, beschämt über eine solche zum ersten Mal dagewesene gefällige Schmeichelei, von den im Käfig gehaltenen Papageien um Nahrung gebeten."

Skm. 2, 277.

नावस्था वपुषो ममेयमवधेस्तस्य नातिक्रमो
नोपालम्भपदानि वाच्यकरुणे तत्राभिधेयानि ते ।
प्रष्टव्यः शिवमालि केवलमसौ कच्चित्तद्गोचरे
नायातं मलयानिलैर्मुकुलितं कच्चिन्न चूतैरिति ॥

„Keine Silbe über diesen Zustand meines Körpers, die Versäumniss der angegebenen Frist, noch musst du, mitleidlose Freundin, ein Wort des Vorwurfs ihm melden. Nur über sein Wohlergehn sollst du dich erkundigen und ihn fragen, ob in seiner Gegend die südlichen Winde noch nicht angelangt sind, und die Mangobäume noch keine Knospen getrieben haben.“

Vâñchâka.

Skm. 4, 296.

अभ्युन्नतो ऽसि सलिलैः परिपूरितो ऽसि
त्वामर्थयन्ति विहगास्तृषिताश्चैते ।
कालः पयोधर परोपकृतेस्तवायं
चण्डानिलव्यतिकरे क्व भवान्क्व ते वा ॥

„Emporgestiegen bist du und voll von Regen, und diese durstigen Vögel wenden sich flehend an dich; das, o Wolke, ist die Zeit anderen Hülfe zu leisten: wenn erst der ungestüme Wind herbeikommt, wo bleibst dann du oder jene?“

Vârttikakâra.

Skm. 2, 458. Ich denke mit diesem Namen wird kein anderer als Kumârilabhaṭṭa, der Verfasser des Tantravârttika, bezeichnet, der auch als Dichter bekannt ist.

अपि स दिवसः किं स्याद्यत्र प्रियामुखपङ्कजे
मधु मधुकरीवास्मद्दृष्टिर्विकासिनि पास्यति
तदनु च मृदुस्निग्धालापक्रमाहितनर्मणः
सुरतसचिवैरङ्गैः सङ्गो ममापि भविष्यति ॥

„Wird der Tag jemals kommen, wenn an dem blühenden Lotus des Mundes meiner Geliebten mein Blick wie eine Biene Honig trinken, und wenn ich, nachdem ich durch freundliche und zärtliche Reden sie zu Scherz gestimmt habe, mit ihren wollustgesellten Gliedern in Berührung kommen werde?“

Vîra.

Skm. 4, 136.

शाखिनि शाखिनि कुसुमं कुसुमे कुसुमे च मधुकरकुलानि ।
विरलं सन्मधु कुसुमं विरलो रसतत्त्वविन्मधुपः ॥

„Auf jedem Baum findet sich eine Blume und auf jeder Blume ein Bienenschwarm; selten ist eine Blume mit edlem Seim, selten eine Biene, die den Geschmack wahrhaft zu würdigen weiss.“

In 4, 287 wird demselben Dichter die Strophe: kenâtra campakataro zugeschrieben, von Çârṅgadhara dagegen der Dichterin Vidyâ. ZDOG. 27, 85.

Veçoka.

Skm. 5, 262.

उषस्येव भ्रान्तं हतजठरहेतोर्मत इतः
स्वयं च स्वं बिभ्रद्विचरति कुटुम्बं दिशि दिशि ।
बतास्माभिः काकैरिव कवलमात्रैकमुदितै-
र्न चायुर्दुर्गत्योरवधिरिह लब्धः कथमपि ॥

„Vom frühen Morgen ab wandere ich des leidigen Magens willen hier und dort herum, und meine Familie zieht sich selbst erhaltend in allen Himmelsstrichen umher. Fürwahr wie Krähen mit einem blossen Bissen zufriedengestellt kommen wir in keiner Weise zum Ende des Lebens oder der Armuth.“

Vaidyadhanya.

Skm. 2, 221. B schreibt Vaidyadhana.

न मन्दं वक्त्रेन्दुः श्रयति न ललाटं कुटिलतां
न नेत्राब्जे रज्यत्यनुभजति न भ्रूरपि भिदाम् ।
इदं तु प्रेयस्याः प्रथयति रुषो ऽन्तर्विलसितं
शते ऽपि प्रश्नानां यदभिदुरमुद्रो ऽधरपुटः ॥

„Weder der Mond ihres Antlitzes noch ihre Stirn zeigen die geringste [1]) Krümmung, ihre Lotusaugen röthen und ihre Brauen runzeln sich nicht [2]). Doch verräth die innere Zornerregung meiner Geliebten, dass trotz hundert Fragen ihre Lippen versiegelt bleiben.“

---

1) mando AB.
2) Vgl. bhrûbheda.

Vainateya.

Skm. 5, 238.

तस्मिन्नेव गृहोदरे रसवती तत्रैव सा कण्डनी
तत्रोपस्करणानि तत्र शिशवस्तत्रैव वासः स्वयम् ।
सर्वं सोढवतो ऽपि दुःस्थगृहिणः किं ब्रूमहे तां दशा-
मद्य श्वो विजनिष्यमाणगृहिणी तत्रैव यत्कुन्थति ॥

„Im Innern des Hauses ist die Küche, dort befindet sich der Mörser, dort das Geschirr, dort die Kinder, dort ist seine eigene Wohnung. Alles erträgt der dürftige Hausvater geduldig, aber was sollen wir von seinem Zustand sagen, wenn auch seine Gattin, im Begriff heute oder morgen ein Kind zur Welt zu bringen, ebendort ihre Wehtage zubringen muss?“

Çakaṭīya-çabara.

Skm. 4, 105.

सलीलं हंसानां पिबति निवहो यत्र विमलं
जलं मोहात्तस्मिन्सरसि रुचिरे चातकयुवा ।
स्वभावाद्गर्वाद्वा न पिबति पयस्तस्य शकुने
किमेतेनोच्चैस्त्वं भवति लघिमा वापि सरसः ॥

„Wenn thörichter Weise, sei es aus natürlicher Anlage oder aus Uebermuth, ein junger Câtaka in dem klaren Teiche kein Wasser trinkt, in welchem spielend eine Schaar von Gänsen die reine Fluth geniesst: wird dadurch, o Vogel, der Teich erhöht oder erniedrigt?“

Çântyâkaragupta.

Skm. 2, 505.

किं खिद्यसे भुज मुधाधर ताम्यसि त्वं
चक्षुर्विमुञ्च शुचमस्ति हृदि प्रियेयम् ।
आश्लेषचुम्बनविलोकनकेलयो ऽपि
सेत्स्यन्ति वः स्फुटति मे हृदयं मुहूर्तात् ॥

„Weshalb, Arm, empfindest du Schmerz? Umsonst, Lippe, schmachtest du hin. Auge, lass die Sorge schwinden. Die Geliebte wohnt in meinem Herzen, und Umarmung, Kuss, Beschauung werden euch bald entzücken; denn überlang muss das Herz mir brechen.“

Çîlâbhaṭṭârikâ.

Ueber diese Dichterin vergleiche 27, 93. Aus Çp. trage ich einen Vers nach.

132, 8. Skm. 2, 58.

य: कौमारहर: स एव हि वरस्ता एव चैत्रक्षपा-
स्ते चोन्मीलितमालतीपरिमला: प्रौढा: कदम्बानिला: ।
सा चैवास्मि तथापि चौर्यसुरतव्यापारलीलाविधौ
रेवारोधसि वेतसीतरुतले चेत: समुत्कण्ठते ॥ 1)

„Dieses ist derselbe Gatte, der meine Jugend genossen, dieses sind dieselben Aprilnächte, dieses dieselben durch die Kadamba rauschenden, von erknosptem Jasmin duftigen heftigen Winde, und dieselbe bin auch ich — dennoch sehnt sich mein Herz nach dem tändelnden Treiben und dem verstolenen Liebesgenuss am Ufer der Revâ zu Füssen des Ratanbaumes."

Skm. 2, 550. ÇP. 105, 2 (kasyâpi).

दूति त्वं तरुणी युवा स चपल: श्यामास्तमोभिर्दिश:
संदेश: सरहस्य एष विपिने संकेतकावासक: ।
भूयो भूय इमे वसन्तमरुतश्चेतो नयन्त्यन्यथा
गच्छ क्षेमसमागमाय निपुणं रक्षन्तु ते देवता: ॥ 2)

„Du, Botin, bist jugendlich, der Jüngling ist flatterhaft, die Gegenden sind in Finsterniss gehüllt, mein Auftrag ist geheimnissvoll, das Stelldichein liegt mitten im Walde, diese Frühlingslüfte verlocken den Sinn mehr und mehr: geh und triff mit ihm wohlbehalten zusammen, die Götter mögen deine Gewandtheit beschützen."

Çiçoka.

Skm. 5, 33.

इह सरसि सलीलं चारुपक्षे विधुन्व-
न्दरतरलिततिर्यक्चञ्चुकण्डूयिताङ्ग: ।
अनुसरति मराल: प्रेयसीमग्रयाता-
मनुपदसमुदञ्चत्कण्ठनालो मराल: ॥

„In diesem Teiche schlägt spielend der Schwan seine schönen Schwingen, rupft mit dem ein wenig seitwärts geschwenkten

1) Der Vers ist nach D gegeben. C liest in α tāç candragarbhāḥ kshapāḥ, β pronmīlannavamālatīparimalāmodānukūlānilāḥ. Skm. α tāç candragarbhā niçāḥ. β pronmīlannavamālatīsurabhayas te ca vindhyānilāḥ. γ līlābhṛtām, δ vetasīvanabhuvām.

2) Skm. β saṃketaḥ sarahasya. saṃketanāvāsakaḥ.

Schnabel seinen Leib und schwimmt zärtlich seinem Weibchen nach, indem er von Zeit zu Zeit den Stängel seines Halses emporhebt."

Çûlapâṇi.

Skm. 5, 264. Dieser Schriftsteller, falls der Verfasser des Smṛitiviveka gemeint ist, lebte um 1150.

जनस्थाने भ्रान्तं कनकमृगतृष्णान्धितधिया
वचो वैदेहीति प्रतिपदमुदश्रु प्रलपितम् ।
कृतालङ्काभर्तुर्वदनपरिपाटीषु घटना
मयाप्तं रामत्वं कुशलवसुता न त्वधिगता ॥

„Im Daṇḍakawald (unter den Leuten) irrte ich umher, weil mein Sinn von der Begierde nach dem goldenen Rehe (von dem Phantome des Goldes) geblendet war. Bei jedem Schritte rief ich mit hervorquellenden Thränen Vaidehi (bitte gib mir etwas). Mühe kostete es mich die Reihe von Râvaṇas Antlitzen abzuhauen (sprich, gab ich mir nicht Mühe dem grossen Herren aufzuwarten?). Die Eigenschaften Râmas (den Zustand eines Verliebten) habe ich erlangt, aber Sîtâ (gehörigen Wohlstand) nicht gefunden."

Saṃgrâmacandra.

Skm. 4, 197.

करिन्मा गर्जोच्चैर्मृगपतिरिहास्ते ऽतिनिकटे
न दृष्टस्त्वं दैवादपसर सुदूरं द्रुतमितः ।
न किं पश्यस्येव खरनखरनिर्दारितकरि-
प्रकीर्णास्थिश्रेणीधवलितमिमं शैलकटकम् ॥

„Trompete nicht laut, Elephant, denn der Löwe weilt hier in nächster Nähe; vielleicht hat er dich noch nicht erblickt, darum eile von hier in weite Ferne. Siehst du nicht, wie dieser ganze Bergabhang weiss ist von Haufen von zerstreuten Knochen der Elephanten, welche jener mit seinen scharfen Klauen zerfleischt hat?"

Saroruha.

Skm. 4, 49.

अजायन्तैतस्मादमृतशशिलक्ष्मीप्रभृतयः
परित्राताश्चेन्द्रात्कुलशिखरिणः पूर्वममुना ।
उपेता दृष्ट्वैवं तव जलनिधे तीरमधुना
विगर्जद्भिः किं नः श्रुतिपुटमहो जर्जरयसि ॥

„Aus ihm sind die Ambrosia, der Mond, Lakshmi und andere edle Güter hervorgegangen und die Gebirgsketten sind ehemals

von ihm vor Indra geschützt worden. Woher kommt es, Ocean, dass du uns, die an dein Gestade gekommen, mit deinem Tosen die Ohren zerreissest?"

Sâmpika.

Skm. 2, 752.

अतीता शीतार्तिः प्रसरति शनैरूष्मकणिका
दिनानि स्फायन्ते रविरपि रथं मन्थरयति ।
हिमानीनिर्मुक्तः स्फुरति नितरां शीतकिरणः
शराणां व्यापारः कुसुमधनुषो न व्यवहितः ॥

„Die Qual der Kälte ist (jetzt im Frühling) vorüber, allmählig kommen die Funken der Hitze heran, die Tage wachsen und der Sonnengott fährt seinen Wagen langsamer, der Mond, des Schnees ledig, strahlt hell: die Thätigkeit der Pfeile des Liebesgottes ist nicht mehr gehemmt."

Svastika.

Skm. 4, 167. Die unzuverlässige Hs. B. liest Mushṭika.

चम्पकतरुणा सार्धं स्पर्धां शाखोटकस्य युक्तैव ।
अस्मिन्मलयमहीभृति सर्वे किल चन्दनं तरवः ॥

„Der geringfügige Çâkhoṭaka thut recht daran mit dem Campakabaume zu wetteifern; denn auf diesem Malayagebirge sind alle Bäume Sandel [1])."

Halâyudha.

Gemeint ist der Rechtsgelehrte gleichen Namens, Verfasser des Paṇḍitasarvasva, Brâhmaṇasarvasva, Mîmâṅsâsarvasva, welcher unter Lakshmaṇasena, König von Bengalen, in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts lebte. Skm. 1, 150.

नालैर्नीलोत्पलानां रचितगुरुजटाजूटविन्यासशोभः
कृत्वा संभुग्नकोटिद्वयमथ बिसिनीकन्दमिन्दोः प्रदेशे ।
मातुश्चित्रांशुकेन त्वचमुचितपदे पौण्डरीकीं विधाय
क्रीडारुद्रायमाणो जगदवतु गुहो वीक्ष्यमाणः पितृभ्याम ॥

„Möge Skanda die Welt beschützen, der aus Stängeln von dunkeln Lotus sich den Schmuck einer wulstigen Haartracht bereitete, die Wurzel eines Nelumbiums durch Biegung der beiden Spitzen statt des Mondes sich aufsetzte, das bunte Gewand seiner

1) In der Nacht sind alle Kühe schwarz.

Mutter als Tigerhaut an die rechte Stelle that, und so vor den Augen seiner Eltern im Spiel als Rudra sich gebahrte."

Skm. 1, 314.

बीजं ब्रह्मैव देवो मधु जलनिधयः कर्णिका स्वर्णशैलः
कन्दो नागाधिराजो वियदपि विपुलः पत्रकोशावकाशः ।
द्वीपाः पत्त्राणि मेघा मधुपकुलमभूत्तारका गर्भधूलि-
र्यस्यैतन्नाभिपद्मं भुवनमिति स वः शर्म देवो दधातु ॥

„Der Gott verleihe euch Heil, dessen Nabellotus die Welt darstellt, indem der Same den Gott Brahman, der Honig die Meere, das Fruchtgehäuse den Meru, der Wurzelknolle den Schlangenkönig, der weite Raum zwischen Blättern und Kelch den Aether, die Blätter die Inseln, die Bienenschwärme die Wolken, der Blüthenstaub die Sterne bildet."

Skm. 5, 357.

भीमेनात्र विजृम्भितं धनुरिह द्रोणेन मुक्तं शुचा
कर्णस्यात्र हया हृता रथपतिर्भीष्मो ऽत्र योद्धुं स्थितः ।
विश्वं रूपमिहार्जुनस्य हरिणा संदर्शितं कौतुका-
दुद्देशास्त इमे न ते सुकृतिनः कालो हि सर्वंकषः ॥

„Hier entfaltete Bhima seine Tapferkeit, hier schnellte Droṇa kummervoll seinen Bogen ab, hier wurden die Rosse Karṇa's geraubt, hier stand der Wagenbesitzer Bhishma zum Kampf bereit, hier zeigte Kṛishṇa dem neugierigen Arjuna seine vielfachen Gestalten: diese Oerter sind zwar noch, aber nicht mehr diese biederen Männer vorhanden, denn die Zeit ist allzerstörend."

III.

Kâmadeva.

Skm. 3, 86.

कूजत्कोकिलकाकलीश्रुतिसुखी निद्राति कल्पद्रुम-
स्तृप्ता चारुतृणेन कामसुरभी रोमन्थमभ्यस्यति ।
दातुं नाथ सदा समीहितफलं यतो ऽसि मैत्रे ऽर्थिनां
वर्धस्वाहि चिराय रोहणगिरेष्टङ्कश्रेणीरङ्कुरः ॥

„Durch das Anhören der Melodie des flötenden Kokila beglückt ist der Wunderbaum eingeschlafen, die Wunschkuh gesättigt

von jungem Grase liegt und kaut wieder: du, Herr, schwebst stets im Auge aller Bedürftigen um ihnen die begehrte Frucht zu gewähren, endlich hat der Rohaṇaberg durch Hammerschläge eine Knospe angesetzt [1]."

Skm. 5, 26.

गत्वा पुरः कतिचिदेव पदानि वेगा-
दाकुञ्चितैकचरणो निभृतोन्नताक्षः ।
स्वैरं विदूरविततीकृतकंधरो ऽयं
मीनं सरोऽम्भसि निभालयते बलाकः ॥

„Der Kranich geht rasch einige Schritte vorwärts, biegt den einen Fuss, hält seine Augen unbeweglich, streckt seinen Hals so weit als möglich aus, und erblickt in der Fluth des Sees einen Fisch." Vgl. die schönere Strophe von Govindarâja Band 27, 26.

Skm. 2, 710.

ताराणां विरलो ऽधुना परिकरः स्मेरं नभो वर्तते
मञ्जिष्ठारसपाटलेन महसाक्रान्ता च पूर्वा ककुप् ।
किं चान्यत्स्मरजागरूकविहगद्वन्द्वस्य दुःखच्छिदो
मित्रस्यागमनं व्यनक्ति बिसिनीनिद्रादरिद्रः क्षणः ॥

Morgenroth.

„Die Schaar der Sterne hat sich vermindert, der Himmel lächelt, der Osten ist mit einem krappröthlichen Lichte erfüllt; noch mehr, die Stunde, wo die Lotusmengen den Schlaf abschütteln, verkündet die Ankunft der Sonne, welche das Leid des vor Liebe wachgebliebenen Vogelpaares [2]) zu Ende führt."

Skm. 4, 162. Çp. 60, 5.

मुरारातिर्लक्ष्मीं त्रिपुरविजयी शीतकिरणं
करीन्द्रं पौलोमीपतिरपि च लेभे जलनिधेः ।
त्वया किं वा लब्धं कथय मथितो मन्दरगिरे
शरण्यः शैलानां यदयमदयं रत्ननिलयः ॥

„Vishṇu erhielt aus dem Meere die Lakshmî, Çiva den Mond und Indra den Fürsten der Elephanten. Sprich, Mandara, was hast du dafür erhalten, dass du den Ocean, bei dem alle Berge Schutz finden, schonungslos quirltest?"

---

1) Du bist der edelsteinreiche Rohaṇa, auf den alle ihre Hoffnung setzen.
2) Cakravâka.

Gopika.

Skm. 4, 347.

अयि खलु बधिराधिराज कीरं तुदसि शलाकनिपातनेन मोहात् ।
अनिशमपि सुधानिधानवाणीं रचयतु मौनमुखो ऽस्तु वा समस्ते ॥

„O du Fürst aller Tauben, du züchtigst thörichter Weise den Papagei mit Ruthenschlägen; entweder soll er stets seine Rede, einen Hort von Nektar, ergiessen, oder immer stumm bleiben wie du selbst.“

Gopîcandra.

Skm. 1, 179.

कदा ते सानन्दं विततनवदूर्वाञ्चिततटी-
कुटीरे तीरे वा सवनमनु मन्वादिकथितैः ।
कथाबन्धैरन्धंकरणकरणग्रामनियमा-
यमादुज्झन्भीति भगवति भवेयं प्रमुदितः ॥

„Wann werde ich, heilige Gangâ, in einer Hütte an deinem mit frischem Dûrvâ-grase besäten Gestade oder deinem Ufer selbst nach gebrachtem Opfer mich an Erzählungen, von Manu und anderen Weisen gedichtet, erfreuen, und durch Zähmung meiner verblendenden Sinne aller Furcht vor dem Tode baar beglückt werden?“

Gobhaṭa.

Das Çp. führt zwei Verse von ihm an, das Skm. die folgenden drei: añjalisthâni pushpâṇi 5, 170. Çp. 10, 3. Indische Sprüche. — ete snehamayâ 5, 173. Zeitschrift 36, 378. — gâḍhatarabaddhamushṭeḥ 5, 202. Indische Sprüche.

Janaka.

Skm. 1, 416.

उत्पल्लव इव किरणैः कुसुमित इव तारकाभिरयमिन्दुः ।
उदयत्युदयतटान्ते सुरतरुरिव शीतलच्छायः ॥

„Mit seinen Strahlen gleichsam Schösslinge treibend, mit den Sternen gleichsam voll von Blüten, steigt dieser Mond am Saume des Aufgangberges mit kühlem Schatten (Licht) empor und gleicht in allen Stücken dem Götterbaume.“

Jayanandin.

Skm. 4, 127.

इयत्पृथ्वीमात्रं तदनु च नभोमण्डलमियद्-
दियान्पातालान्तो जलमपि पृथिव्यामियदिह ।

इति ज्ञात्वा कूपे विदितविषयो नायमपरः
परं मुग्धो भेकः प्रबलतररावं प्रकुरुते ॥

„So gross ist das Maass der Erde und so gross dann der Umkreis des Aethers, so gross der Bereich der Unterwelt und so gross das Wasser auf der Erde. Der so im Brunnen das ganze Gebiet kennt, ist darum kein anderer als ein närrischer Frosch, der einen gewaltigen Lärm erhebt."

Jhañjhânila.

Skm. 2, 733.

अद्रिष्वञ्जनपुञ्जकान्ति जलदप्रायं च मूले दिशा-
मूर्ध्वं नीलवितानकल्पमवनौ जम्बाललेपोपमम् ।
तीरे नीरनिधेस्तमालविटपिच्छायं च सायं शनै-
रुद्गच्छत्यभिसारिकाप्रियतमप्रेमानुकूलं तमः ॥

„Auf den Bergen schön wie ein Ball von Augensalbe, am Fuss der Weltgegenden wolkenhaft, am Himmel einem schwarzen Baldachin ähnlich, auf der Erde dem Schlamm eines Sumpfes gleich, am Gestade des Sees das Abbild von Tamâla-bäumen tragend, steigt abends allmählig die Finsterniss auf, und befriedigt die Wünsche des Geliebten eines zum Stelldichein berufenen Mädchens."

Divâkaradatta.

Skm. 1, 254.

अधरमधरे कण्ठे कण्ठं सचाटु दृशौ दृशा-
वलिकमलिके कृत्वा गोपीजनेन ससंभ्रमम् ।
शिशुरिति रुदन्कृष्णो वक्षःस्थले निहितोऽचिरा-
न्निभृतपुलकः शौरिः पायात्स्मरालसविग्रहः ॥

„Dem voller Unruhe, als er weinte, die Hirtinnen zärtlich Lippe an Lippe, Hals an Hals, Augen an Augen, Stirn an Stirn drückten und den sie endlich im Wahne er sei ein Kind an ihre Brust legten, möge Kṛishṇa euch schützen, dem dabei heimlich das Haar rieselte und dessen Körper in Wollust aufgelöst war."

Dhanamjaya.

Skm. 3, 211.

घ्रातं तालफलाशया स्तनयुगं बिम्बभ्रमेणाधरो
दष्टः पाकविदीर्णदाडिमधिया लीढाः स्फुरन्तो रदाः ।

भ्राम्यन्ती श्रमनिःसहानुविपिनं यद्वैरिसीमन्तिनी
निद्राणा मुहुराहता मुहुरधिक्षिप्ता च शाखामृगैः ॥

„Die Gattin des Feindes (dieses Fürsten), während sie im Walde umhergeirrt und der Müdigkeit nicht länger mächtig eingeschlafen war, wurde von den Affen wiederholentlich gestossen und verspottet: denn in Erwartung Kokusnüsse zu finden hatten sie ihren Busen berochen, aus Verwechslung mit rothen Beeren in ihre Lippen gebissen, in der Meinung sie hätten einen reifen und aufgeborstenen Granatapfel vor sich ihre glitzernden Zähne geleckt."

Dhanapati.

Skm. 3, 205. Sarasvatîk 1, 82.

श्रुत्वा यं सहसागतं निजपुरात्त्रासेन निर्गच्छतां
शत्रूणामवरोधनैर्जललवप्रस्यन्दतिम्यत्पुटाः ।
शुभ्रे सद्मनि पल्लवित्युपवने वाप्यां नवाम्भोरुहि
क्रीडाद्रौ च सशाद्वले विवलितग्रीवैर्विमुक्ता दृशः ॥

„Als die Feinde seine plötzliche Ankunft hörten, verliessen sie in Schrecken ihre Stadt und ihre Weiber schossen mit zurückgebogenem Nacken im stattlichen Hause, im knospenreichen Haine, am Teich voll junger Wasserlilien, auf dem grasigen Lusthügel ihre von Thränengüssen feuchten Blicke auf ihn ab."

Dhanapâla.

Skm. 1, 94. Sarasvatîk. 2, 229.

अस्थीन्यस्थीन्यजिनमजिनं भस्म भस्मेन्दुरिन्दु-
र्गङ्गा गङ्गोरग उरग इत्याकुलाः संभ्रमेण ।
भूषादानोपकरणगणप्रापणव्यापृतानां
नृत्यारम्भप्रणयिनि शिवे पान्तु वाचो गणानाम् ॥

„Die Knochen die Knochen! die Haut die Haut! die Asche die Asche! den Mond den Mond! die Gangâ die Gangâ! die Schlange die Schlange! Mögen diese voller Hast gesprochenen Worte der Dienerschaft, welche beflissen war dem beim Beginn des Tanzes huldvollen Çiva seine Zierrathen zu geben und seine mannigfachen Werkzeuge ihm zukommen zu lassen, euch schützen."

Skm. 4, 295. Çp. 69, 2.

पायं पायं पिब पिब पयः सिञ्च सिञ्चाङ्गमङ्गं
भूयो भूयः कुरु कुरु सखे मज्जनोन्मज्जनानि ।

एषाशेषश्रमशमपटुर्दुःखिताध्वन्यबन्धुः
सिन्धुर्दूरीभवति पुरतो मारवः पान्थ पन्थाः ॥

„Trinke trinke wiederholentlich Wasser und benetze benetze jedes einzelne Glied, tauche tauche, Freund, immer wieder ein und auf. Dieser Indus, der Freund betrübter Reisenden, der geeignet ist alle Ermüdung zu beseitigen, zieht sich zurück und vor dir, o Wanderer, liegt der Weg, der in die Wüstenei führt.“

Navakara.

Skm. 2, 778. Die erste Linie findet sich in Vâmana's Kâvyâlaṃkâravṛitti 3, 1, 12.

निरानन्दाः कौन्दे मधुनि परिभुक्तोज्झितरसे
वनेष्वम्भोजानामविहतसुखेषु प्रतिहताः ।
इदानीं चूतानां मुकुलमधुषु प्रेमसरसा
नवीनेष्वाकूतं दधति परिगाढं मधुलिहः ॥

„Unbefriedigt von dem Seime des Jasmins, den sie kaum genossen verlassen, zurückgestossen von den Wasserlilienwäldern, obgleich deren Genüsse unverändert geblieben sind, richten die Bienen jetzt liebedurchdrungen ihre ungetheilte Aufmerksamkeit auf den frischen Honig der Mangoknospen.“

Dieser Vers ist eine Variation eines viel besseren, welcher sich im Sarasvatîk. 1, 80 findet:

निरानन्दः कौन्दे मधुनि विधुरो बालबकुले
न शाले सालम्बो लवमपि लवङ्गे न रमते ।
प्रियङ्गौ नासङ्गं रचयति न चूते च विचरति
स्मरँल्लक्ष्मीलीलाकमलमधुपानं मधुकरः ॥

„An dem Honig des Jasmins keine Freude habend, dem jungen Bakula abgeneigt, nicht ruhend auf dem Çâla, ergötzt die Biene sich nicht im mindesten am Nelkenbaum; sie tritt in keine Verbindung mit dem Fenchel, noch wandelt sie auf dem Mangobaum umher, weil sie sich erinnert den Seim von dem Lotus getrunken zu haben, welchen Lakshmî zum Spiele in der Hand trägt.“

Nâkoka.

Skm. 4, 126.

अयि नदत निकामं दर्दुराः किं मुधार्त-
श्रुतिभवमुपनीता नूतनैर्वारिपूरैः ।

अयमचिरविनाशी शोचनीयस्तु भावी
स चिरमवटसीम्नि प्राच्य एव क्रमो वः ॥

„Weshalb, o Frösche, schreit ihr nach Herzenslust, weil ihr durch plötzliche Wasserfluthen in den Zustand goldgelben Glanzes versetzt seid? Dieser wird in Bälde verschwinden, aber von euch bedauert werden: und ihr werdet wie vordem am Rande der Pfütze einhergehn."

Skm. 4, 266.

छायातिसान्द्रशिशिरा नवपल्लवानि
स्निग्धानि मुग्धसुरभिः स्तवकप्रबन्धः ।
स्थित्वा फलानि सदृशानि विधेहि मा वा
दृष्ट्वैव ते मुखमशोक वयं विशोकाः ॥

„Dein Schatten ist äusserst dicht und kühl, deine frischen Zweige sind lieblich, deine eng zusammenhängenden Blumenbüschel reizend und duftig; ob du stehend entsprechende Früchte gewährest oder nicht, sind wir, o Açoka, sobald wir dein Gesicht erblickt, frei von Sorgen."

Skm. 4, 181.

नाभ्यस्तमाक्रमणमङ्कुरिता न दंष्ट्राः
स्फीतं न वर्ष्म नखरैर्दृढिमा न लब्धः ।
नादस्तथापि मृदुरेव स को ऽपि सिंह-
शावस्य येन विमदाः करिणो भवन्ति ॥

„Zwar hat der junge Löwe die Kunst des Angriffs nicht geübt, seine Hauzähne sind noch nicht hervorgesprossen, sein Körper ist nicht vollgewachsen, seine Klauen sind noch nicht fest; dennoch hat er ein gewisses dumpfes Gebrüll, worüber den Elephanten alle Lust vergeht."

Skm. 4, 271.

पुष्पं रक्षतु कण्टकैः परिमलेनानन्दयत्केतकी
किंचासौ पनसः सुधासहचरस्वादातिहृद्यं फलम् ।
नामोदः कुसुमे फलेषु न रसस्तत्के सुधा शाल्मले
काण्डं निर्भरमावृणोषि विषमैरा मूलतः कण्टकैः ॥

„Der Pandanus mag seine durch ihren Wohlgeruch entzückende Blüte, und der Brotfruchtbaum seine wegen ihres ambrosiagleichen Geschmacks überaus mundende Frucht mit Dornen schützen;

deine Blüte hat keinen Geruch, deine Früchte haben keinen Geschmack; weshalb umgibst du deshalb zu keinem Zweck, o Çâlmali, deinen Stamm bis zur Wurzel mit dichten schlimmen Dornen?"

Skm. 4, 186.

शक्तिर्नाक्रमणस्य दन्तनखरं तुच्छूनमांसावलि-
ग्लानं लोचनमन्धमुद्गतवलिव्यासङ्गशीर्णं वपुः ।
तद्भोः क्रीडत कुञ्जराधिपतयः स्वच्छन्दमन्तर्मृगाः
कम्पं मुञ्चत केसरी विधिवशात्प्राप्तो जरादुर्दशाम् ॥

„Er hat keine Kraft mehr zum Angriff, seine Zähne und Nägel sind schlaff in Folge des entwurzelten (Nerven-)Fleisches, sein Auge ist blöde, sein Körper geschwächt durch das Vorhandensein hoher Falten[1]). Spielet denn, ihr Elephantenfürsten nach Belieben, und, ihr Gazellen, lasst die Furcht im Herzen schwinden: der Löwe ist durch den Willen des Schicksals dem Unglück des Greisenalters anheimgefallen."

Skm. 4, 267.

सन्तु स्वादुफलाः शतं परिमलश्लाघ्यप्रसूनावली-
संबाधाश्च शतं वसन्तसमये वैशेषिकाः शाखिनः ।
उत्फुल्लस्तवकस्रगुज्ज्वलनवप्रोत्खेलवल्लिर्यथा
कङ्केलिः श्रियमस्य पुष्यति तथा कः प्रेक्षणीयो ऽपरः ॥

„Im Frühling mag es ein Hundert vorzügliche Bäume geben, welche süsse Früchte und eine Fülle von durch Duft lobenswerthe Blüten haben; aber welcher andere Baum ist zu sehn, der den Lenz so verschönert wie der Açoka? denn er trägt einen Kranz von aufgeblühten Blumenbüscheln und an ihm ranken sich frische und strahlende Schlingpflanzen empor."

Skm. 4, 246.

सर्वार्थिनामभिमतानि फलन्नपि त्वं
कल्पावनीरुह न मानवतामुपास्यः ।
यस्मात्त्वया न विहितो विदुषां विशेष-
स्तेषामकारि विफलः सकलः प्रयासः ॥

„Obwohl, du, Wunderbaum, allen Bedürftigen ihre Wünsche gewährest, so verdienst du keine Huldigung von ehrenhaften Männern,

1) Diese Uebersetzung scheint mir nicht sicher.

Da du keine Bevorzugung der Weisen zeigst, so sind alle Bemühungen derselben fruchtlos.“

Nâcoka.

Skm. 4, 122.

एतस्य जाङ्गुलिक नार्पय मन्त्रदर्पा-
दास्ये निजाङ्गुलिमयं खलु कोपिसर्पः ।
यस्यैव यस्य विषमेण विषेण दग्धा-
स्ते त्वादृशा निरसवः पतिताः सहस्रम् ॥

„O Giftkundiger, lege im Wahn auf die Macht deiner Sprüche dieser Schlange deinen Finger nicht in den Mund, denn sie ist reizbar. Von ihrem gefährlichen Gift verbrannt sind bereits Tausend deinesgleichen leblos hingestürzt.“

Pañcâkshara.

Skm. 3, 247.

अनन्तासौ कीर्तिः कविकुमुदबन्धोः क्षितिपते-
स्त्रिलोकीयं क्षुद्रा तदिह कथमस्याः स्थितिरिति ।
मुधेयं वः शङ्का कलयत कियद्दर्पणतलं
विशाला किं तत्र स्फुरति न कवीन्द्रप्रतिकृतिः ॥

„Unendlich ist der Ruhm des Königs Kavicandra, diese drei Weltreiche aber sind winzig, wie kann er deshalb in ihnen Raum finden? Eure Besorgniss ist grundlos, erwägt wie klein die Fläche eines Spiegels ist, erglänzt darin nicht das mächtige Ebenbild des Dichterfürsten?“

Bâhvaṭa.

Skm. 2, 127.

कस्मान् म्लायसि मालतीव मृदितेत्यालीजने पृच्छति
व्यक्तं नोदितमार्तयापि विरहे शालीनया बालया ।
अक्ष्णोर्बाष्पभरं निगृह्य कथमप्यालोकितः केवलं
किंचित्कुट्मलकोटिभिन्नशिखरश्चूतद्रुमः प्राङ्गणे ॥

„Weshalb welkst du wie eine zertretene Jasminblüte hin? Als die Freundinnen diese Frage an sie richteten, gab die bescheidene Jungfrau, obgleich die Trennung von dem Geliebten ihr Pein verursachte, keine ausdrückliche Antwort, sondern ihre Thränenfluth mit Macht unterdrückend, blickte sie nur den im Hofe stehenden Mangobaum an, dessen Gipfel unter der Wucht der Knospen fast zu brechen drohte.“

Bhaṭṭa.

Skm. 2, 73.

अम्बा शेते ऽत्र वृद्धा परिणतवयसामग्रणीरत्र तातो
निःशेषागारकर्मश्रमशिथिलतनुर्गर्भदासी तथात्र ।
अस्मिन्पापाहमेका कतिपयदिवसप्रोषितप्राणनाथा
पान्थायेत्थं युवत्या कथितमभिमतं व्याहृतिव्याजपूर्वम् ॥

„Hier schläft meine bejahrte Mutter und hier mein Vater, der Betagten Aeltester, hier das Stubenmädchen, von der Ermüdung der häuslichen Arbeiten erschöpft, ich elende bin allein, denn mein Gatte ist vor etlichen Tagen verreist. Auf diese Weise gibt die junge Frau dem Wanderer unter dem Anschein einer langen Auseinandersetzung ihren Wunsch zu verstehn."

Bhaṭṭa Cuṇitaka.

Skm. 2, 691.

यत्नात्संगममिच्छतोः प्रतिदिनं दूतीकृताश्वासयो-
रन्योन्यं परिशुष्यतोरवसरप्राप्तिस्पृहां तन्वतोः ।
संकेतोन्मुखयोश्चिरात्कथमपि प्राप्ते क्रमाद्दर्शने
यत्सौख्यं नवरक्तयोस्तरुणयोस्तत्केन साम्यं व्रजेत् ॥

„Welche Wonne lässt sich mit der zweier jungen Neuverliebten vergleichen, welche ängstlich ein Zusammentreffen wünschten, täglich durch eine Botin einander Trost zusprachen, nach einander schmachteten, den Wunsch hegten eine günstige Gelegenheit zu bekommen und auf eine Zusammenkunft warteten, wenn sie zuletzt wenn auch mit Schwierigkeit einander zu Gesicht bekommen?"

Bharvu.

Skm. 2, 455.

विकल्परचिताकृतिं सततमेव तां वीक्षसे
सहासमभिभाषसे समुपगूहसे सर्वथा ।
प्रमोदमुकुलेक्षणं पिबसि चैतदस्या मुखं
तथापि च दिवानिशं हृदय हे समुत्कण्ठसे ॥

„Mein Herz, du stellst dir ihre Gestalt nach Belieben vor und blickst sie beständig an, du redest sie lachend an und umarmst sie innig, du saugst mit vor Wonne geschlossenen Augen ihr Gesicht ein: und dennoch sehnst du dich Tag und Nacht nach ihr."

Dieses ist derselbe Dichter, dessen Name in der Çp. Bharchu geschrieben wird.

Bhâravi.

Skm. 1, 163. Sarasvatîk. 2, 81. Kâvyapr. 189. Alaṃkâratilaka fol. 10b. 23b. Sâhityad. 264. Der Text ist nach den ersten zwei Quellen gegeben.

येन ध्वस्तमनोभवेन बलिजित्कायः पुरास्त्रीकृतो
यो गङ्गां च दधे ऽन्धकक्षयकरो यो बर्हिपत्त्रप्रियः ।
यस्याहुः शशिमच्छिरो हर इति स्तुत्यं च नामामराः
सो ऽव्यादिष्टभुजंगहारवलयस्त्वां सर्वदोमाधवः ॥

„Möge zu allen Zeiten der Gemahl der Umâ dich schützen, der zum Halsband und zur Armspange sich eine Schlange erwählt hat. Er hat vormals den Liebesgott vernichtet, den Körper Vishṇu's als Geschoss gebraucht. Er hat den Andhaka getödtet, er trägt die Gaṅgâ und ist der Vater des Skanda. Von ihm sagen die Götter, dass er auf dem Haupte den Mond führt, und seinen preisenswerthen Namen nennen sie Hara."

Die Strophe lässt sich, freilich in abgeschmackter Weise, auch auf Vishṇu beziehen. Dann ist zu theilen: dhvastam ano abhavena, strîkṛito, yo 'gaṃ gâm, çaçimath-çirohara, dishṭabhujaṅgahâ ravalayas, sarvado mâdhavaḥ.

Skm. 1, 331.

सोद्वेगं करिकृत्तिवाससि भवद्व्रीडान्वितं ब्रह्मणि
त्रैलोक्यैकगुरावनादरवलत्तारं शचीभर्तरि ।
त्रासामीलितपक्ष्म भास्वति लसत्प्रेमप्रसन्नं हरौ
क्षीरोदोत्थितया श्रिया विनिहितं चक्षुः शिवायास्तु वः ॥

„Zum Heil gereiche euch das Auge der Lakshmî, welches sie, aus dem Milchsee hervorgekommen, voll Unruhe auf den mit einer Elephantenhaut [1]) bekleideten Çiva, mit augenblicklicher Verlegenheit auf Brahman, mit vor Geringschätzung sich wendendem Augenstern auf den einzigen Gebieter der drei Welten den Gatten der Çacî, mit vor Schrecken gesenkten Wimpern auf die Sonne, mit aus anbrechender Liebe hervorgehender Freundlichkeit auf Hari richtete."

Mâdhavasena.

Skm. 4, 238. Gemeint ist der Nachfolger von Lakshmaṇasena, der in Bengalen im Jahre 1136 regierte. Beginnend mit Ballâla finden sich in dieser Anthologie Verse von allen Sena.

1) Die Elephantenhaut bei Çiva ist neu.

यच्चाण्डालगृहाङ्गनेषु वसतिः कौलेयकानां कुले
जन्म स्वोदरपूरणं च विघसैर्न स्पर्शयोग्यं वपुः ।
उन्मृष्टं सकलं त्वयाद्य शुनक क्षोणीपतेराज्ञया
यत्त्वं काञ्चनशृङ्खलावलयितः प्रासादमारोहसि ॥[1])

„Dass dein Heim im Hinterhof eines Câṇḍâla lag, dass deine Geburt aus dem Hundegeschlecht kommt, dass du deinen Bauch mit Ueberbleibseln fülltest, dass dein Körper zu elend war um berührt zu werden: alles das, o Hündchen, hast du heute rein fortgewischt, wo du auf königlichen Befehl mit einer goldenen Kette gegürtet die Stufen des Palastes hinaufsteigst."

Mârjâra.

Skm. 2, 702.

प्रत्यूषे गुरुसंनिधौ गृहशुके तत्तद्रहोजल्पितं
प्रस्तोतुं परिहासकारिणि पदैरर्धोदितैर्व्यवसिते ।
क्रीडासारिकया निलीय निभृतं त्रातुं त्रपार्तां वधूं
प्रारब्धः सहसैव संभ्रमकरो मार्जारगर्जारवः ॥[2])

„Als am frühen Morgen in Gegenwart der Schwiegereltern der zu einem Spass aufgelegte Hauspapagei mit halbgesprochenen Worten versuchte diese und jene im Nachtgeheimniss geflüsterte Rede zu verrathen: da versteckte sich unbemerkt die zum Spiel gehaltene Sârikâ und fing, um die beschämte Frau zu retten, plötzlich ein jenen erschreckendes Katzengeheul an."

Des Dichters Name ist in die Strophe verflochten.

Mitra.

Skm. 2, 304.

सखी निर्विलज्जा स च सहचरो ऽत्यन्तचपलः
ततो मुग्धे दुग्धे किमिति वृषदंशः प्रहरिकः ।
सुवर्णं स्वं चक्षुः फलति न विलम्बस्य कुलटा-
कुलोत्पातः शातक्रतवमचलं चुम्बति शशी ॥

„Deine Freundin kennt keine Scham und dein Geliebter ist sehr leichtsinnig, weshalb hast du, Thörichte, die Katze zum Wächter über die Milch bestellt? Das eigene Auge trägt Gold

1) = unmṛishṭam conj. tan mṛishṭam AB.
2) bhayâravam A pr. m. und B.

ein, zögere nicht, schon küsst das Meteor aller Buhlerinnen, der Mond, den Berg des Çatakratu."

Lalitoka.

Skm. 1, 466.

वन्दे देवमनङ्गमेव रमणीनेत्रोत्पलच्छद्मना
पाशेनायतिशालिना सुनिबिडं संयम्य लोकत्रयम् ।
येनासावपि भस्मनाचिततनुर्देवः कपाली बला-
त्प्रेमक्रुद्धनगात्मजाङ्घ्रिविनतिक्रीडाव्रते दीक्षितः ॥

„Ich preise den körperlosen Gott, der mit dem langgestreckten Seile, welches das Scheinbild der Lotusaugen der Schönen ist, die Dreiwelt aufs engste gefesselt hat. Von ihm wurde auch der einen Schädel führende Gott, dessen Leib mit Asche bedeckt ist, gewaltsam mit dem scherzhaften Gelübde vertraut gemacht zu den Füssen der liebezürnenden Bergtochter sich zu schmiegen."

Vasuratha.

Skm. 1, 232.

निःस्पन्दं गिरिकन्दरेषु विपिनच्छायासु मूर्छालसं
सास्रं पञ्चवटीतटीषु तटिनीतीरेषु तीव्रव्यथम् ।
काकुत्स्थं तदवस्थमाधिविधुरं दृष्ट्वा तडिद्व्याजतो
मन्ये मन्युभरैरभेदि हृदयं गाढं घनानामपि ॥

„Als die Wolken sahen, dass Râma in den Berghöhlen regungslos, im Schatten der Wälder von Ohnmacht erschöpft, am Saume der Pañcavaṭî thränenvoll, am Ufer der Flüsse von heftigem Schmerz ergriffen, in solchen Zustand versetzt und von Sorgen niedergedrückt war, da brach, meine ich, auch ihr starkes Herz vor grossem Leide."

Vâgvîṇa.

Skm. 2, 12.

अतन्त्री वाग्वीणा स्तनयुगलमग्रीवकलशा-
वनाले इव नीलोत्पलदलमपत्रोरुकदली ।
अकाण्डा दोर्वल्ली वदनमकलङ्कः शशधर-
स्तदस्याः साक्षात्त्वं भुवनविपरीतं घटयति ॥

„Die Stimme eine Laute ohne Saiten, das Brüstepaar zwei Krüge ohne Hals, ihr Auge das Blatt einer blauen Wasserlilie ohne Lotus, ihre Hüften eine Banane ohne Blätter, die Schlingpflanze ihrer

Arme ohne Absätze, das Gesicht ein fleckenloser Mond: alles dieses der Natur entgegengesetzte schafft ihre Jugend."

Der Dichter hat seinen Namen, wie dies auch andere oft thun, in die Strophe eingeführt.

Vibhâkaraçarman.

Skm. 2, 613.

कान्ताननाधररसामृततृष्णयेव
विम्बं पपात शशिनो मधुभाजने यत् ।
निःशेषिते मधुनि लज्जितचित्तवृत्ति
तत्तन्मुखाम्बुजितकान्तितया विनष्टम् ॥

„Die Scheibe des Mondes, welche gleichsam aus Durst nach dem Nektar der Lippen des reizenden Mädchens in den Trinkbecher geglitten war, verschwand wieder, als es den Meth ausgeleert hatte, tiefbeschämt von der Anmuth des Lotus seines Gesichts besiegt zu werden."

Vibhoka.

Vergleiche Suvibhoka, dem die Strophe niḥçeshacyuta-candanaṃ in den Indischen Sprüchen angehört.

Skm. 4, 34. Çp. 62, 19.

अये वारां राशे कुलिशकरकोपप्रतिभया-
दयं पक्षप्रेम्णा गिरिपतिसुतस्त्वामुपगतः ।
त्वदन्तर्वासस्थो यदि पुनरयं वाडवशिखी
प्रदीप्तः प्रत्यङ्गं ग्लपयति ततः को ऽस्य शरणम् ॥

„O Meer, dieser Sohn des Bergfürsten[1]) hat im Vertrauen auf sein freundschaftliches Verhältniss aus Furcht vor dem Zorn des donnerkeilführenden Gottes sich zu dir begeben. Wenn jedoch das in dir wohnende Höllenfeuer flammend alle seine Glieder beschädigt, bei wem soll er dann Schutz suchen?"

Skm. 2, 106. Çp. 91, 7.

यासां सत्यपि सद्गुणानुसरणे दोषानुबन्धः सदा
याः प्राणान्वरमर्पयन्ति न पुनः संपूर्णदृष्टिं प्रिये ।
अत्यन्ताभिमते ऽपि वस्तुनि विधिर्यासां निषेधात्मक-
स्तास्त्रैलोक्यविलक्षणप्रकृतयो वामाः प्रसीदन्तु वः ॥

---

1) Der Mainâka.

„Die, obwohl nach guten Eigenschaften suchend, stets Fehlern anheim fallen — die lieber ihr Leben zu Grunde als ihren vollen Blick auf den Geliebten richten — die selbst bei dem Dinge, das sie am meisten begehren, sich zurückstossend benehmen: mögen diese Frauen, deren Wesen in den drei Welten nichts ähnliches hat, sich euch freundlich erweisen.“

Die Çp. liest in *a* doshânurâgaḥ bhṛiçam. *δ* lautet: tattatkelishu dakshiṇâ api sadâ vâmâ jayanty eva tâḥ.

Vishṇuhari.

Skm. 2, 712.

शक्यार्चनः सुचिरमीक्षणपङ्कजेन
काश्मीरपिण्डपरिपाटलमण्डलश्रीः ।
ध्वान्तं हरन्नमरनायकपालितायां
देवो ऽभ्युदेति दिशि वासरबीजकोशः ॥

„Eben steigt der Gott, welcher die Samenkapsel des Tages ist, die schöne Scheibe blassroth wie ein Stück Safran, die Finsterniss verscheuchend in der von Indra behüteten Weltgegend auf, und kann geraume Zeit von dem Lotus unserer Augen verehrt werden.“

Vaidyagadâdhara.

Skm. 4, 345.

अयि शाकुनिक हतो ऽञ्जलिरितरे न कतीह जीवनोपायाः ।
हत्वा शुकान्किमेतद्विपिनमसारस्वतं कुरुषे ॥

„O Vogelfänger, ich falte meine Hände vor dir, wie viele andere Erwerbszweige gibt es nicht in der Welt! Weshalb entziehst du durch Tödtung der Papageien diesem Wald die Göttin der Beredsamkeit?“

Vaidyajîvadâsa.

Skm. 1, 490.

य एष प्रत्यूषे रविकुररमालोक्य पुरतो
नभःपारावारं न्यविशत भयादिन्दुशफरः ।
स सायं निःशङ्कश्चटुलतरताराभकशती-
चरन्मन्दं मन्दं तिमिरजलनीलीमुदयते ॥

„Derselbe Mond-Karpfen, der bei Tagesanbruch, den Sonnen-Seeadler in der Nähe erblickend, vor Angst in das Himmelsmeer eintauchte, geht abends von hundert flinken Sternenfischchen begleitet auf und fährt langsam langsam in dem Indigo der Finsternissfluth umher.“

Vasukalpadatta.

Skm. 2, 883.

ईषल्लोमशभावभाञ्जि कपिशश्यामानुबन्धच्छवी-
च्छिन्नत्वञ्चि चकोरकीरहरितोत्क्षेपीणि माषीलताः ।
एतास्तर्कय बालवानरवधूहस्ताङ्गुलीलब्धिन-
स्पर्धावन्ति फलानि बिभ्रति परीणामाभिरामश्रियः ॥[1]

„Sieh diese Bohnenstauden, bei der Reife voll lieblicher Schönheit, tragen Früchte, welche ein wenig behaart sind und deren Haut durch die Verbindung von röthlicher und schwarzer Farbe fleckig ist. Diese Früchte öffnen sich den Rebhühnern, Papageien und Tauben und wetteifern von den Fingern von Kindern, Affen und Frauen gesammelt zu werden."

Skm. 1, 16.

शिल्पं त्रीणि जगन्ति यस्य कविता त्रिवेदी गुरो-
र्यश्चक्रे त्रिपुरक्षयं त्रिपथगा यन्मूर्ध्नि माल्यायते ।
त्रीन्कालानिव वीक्षितुं वहति यो विस्फूर्जदक्ष्णां त्रयं
स त्रैगुण्यपरिच्छदो विजयते देवस्त्रिशूलायुधः ॥

„Heil dem von den drei Grundeigenschaften begleiteten, den Dreizack als Waffe führenden Gotte, dessen Kunstwerk die Dreiwelt ist, der als Lehrer das Vedendrei gedichtet, der den Dreiburgendämon vernichtet hat, auf dessen Haupt die auf drei Strassen fliessende Gangâ einen Kranz bildet, der um gleichsam die drei Zeiten zu übersehn drei hervortretende Augen führt."

Vîrabhadra.

Skm. 3, 212.

कुरु तरुषु गृहास्थां तल्पबुद्धिं तृणेषु
त्वचि निवसनवाञ्छामन्नतृष्णां फलेषु ।
इति विनयति देव प्रेयसी त्वद्रिपूणा-
मभिनववनवासोद्वेगमुग्धां किराती ॥

„Lenke das Trachten nach einem Hause auf die Bäume, die Absicht ein Bett zu bekommen auf die Gräser, den Wunsch nach Kleidung auf Baumrinde, das Verlangen nach Nahrung auf Früchte. So belehrt, o König, eine wilde Bergbewohnerin die durch die

1) harita scheint mir des Verszwangs willen für hârita zu stehn.

Unruhe über den ihr neuen Aufenthalt im Wald bestürzte Gattin deiner Feinde."

Çubhaṃkara.

Skm. 1, 263. Padyâvalî 148. Kṛishṇakarṇâmṛita 2, 69.

एते लक्ष्मण जानकीविरहितं मां खेदयन्त्यम्बुदा
मर्माणीव च घट्टयन्त्यलममी क्रूराः कदम्बानिलाः ।
इत्थं व्याहृतपूर्वजन्मविरहो यो राधया वीक्षितः
सेर्ष्यं शङ्कितया स वः सुखयतु स्वप्नायमानो हरिः ॥

„Diese Wolken, Lakshmaṇa, peinigen mich, weil ich der Sîtâ beraubt bin, und diese von den Kadambabäumen herkommenden Lüfte erschüttern gleichsam meine Gelenke. Möge Kṛishṇa, der so im Traume von der Trennung in einer früheren Geburt sprach und in Folge von der eifersüchtig besorgten Râdhâ angeblickt wurde, euch beglücken."

Skm. 1, 277. Çp. 4, 36.

कोऽयं द्वारि हरिः प्रयाह्युपवनं शाखामृगेणात्र किं
कृष्णोऽहं दयिते बिभेमि सुतरां कृष्णः कथं वानरः ।
मुग्धेऽहं मधुसूदनो व्रज लतां तामेव पुष्पान्विता-
मित्थं निर्वचनीकृतो दयितया ह्रीणो हरिः पातु वः ॥ 1)

„Wer ist an der Thüre? — Hari (ein Affe)! — Geh in den Hain! was hat ein Affe hier zu thun? — Geliebte, ich bin Kṛishṇa (schwarz). — Ich bin in grösster Furcht, wie kann ein Mann nur schwarz sein? — Liebe, ich bin Madhusûdana (eine Biene). — So eile zu jener blühenden Schlingpflanze. — Möge Hari, der in dieser Weise zu seiner Scham von der Geliebten zum Schweigen gebracht wurde, euch behüten."

B. nennt den Dichter in beiden Stellen irrthümlich Çubhânka.

Çp. 120, 12.

एष स्वर्गतरङ्गिणीजलमिलद्दिग्दन्तिदन्तद्युति-
र्भ्रश्यद्राजतकुम्भविभ्रमधरः शीतांशुरभ्युद्गतः ।
हंसीयत्यमलाम्बुजीयति लसड्डिण्डीरपिण्डीयति
स्फारस्फाटिककुण्डलीयति दिशामानन्दकन्दीयति ॥

„Der aufgestiegene Mond, glänzend wie die Zähne der Weltelephanten, welche sich im Wasser der himmlischen Gaṅgâ ver-

1) Çp. rádhe 'ham tám eva tanvim ale.

sammelt haben, schön wie ein niederfallender Krug aus Silber, gleicht (an Weisse) einem Schwan, einem fleckenlosen Lotus, einem Ball schimmernden Schaumes, einem grossen Ring von Krystall, und bildet einen Knollen von Wonne für die Weltgegenden."

Çobhâka.

Skm. 1, 233.

अनुवनमनुशैलं नाम नालोक्य सीतां
प्रतिदिनमतिदीनं वीक्ष्य रामं विरामम् ।
गिरिरशनिमयो ऽयं यत्तदा न द्विधाभू-
त्क्षितिरपि न विदीर्णा सापि सर्वंसहैव ॥

„Der Berg muss aus Kiesel bestanden haben, welcher nicht in zwei Stücke ging, und die Erde muss allertragend gewesen sein, welche sich nicht spaltete, als sie den gattinberaubten Râma sahen, der weder im Walde noch auf den Hügeln Sîtâ findend jeden Tag tiefbetrübt war."

Tîrabhuktîya Sarveçvara.

Skm. 4, 356.

पन्थाः प्रज्वलितः स्फुरन्ति पुरतः क्रूराः कृशानुत्विषः
कान्तारद्रुमघर्मदीधितिरपि व्योमार्धमारोहति ।
अस्माभिः श्रमविह्वलैरिह तरुच्छायासमाश्वासिभि-
र्न ज्ञाताः परितः किरातशिबिरव्याप्ता वनश्रेणयः ॥

Incidit in Scyllam.

„Der Weg steht in lichter Lohe, vorn zucken entsetzliche Feuerflammen, auch der Brand der Forstbäume steigt bis zur Mitte des Aethers empor; und ich unseliger, der von Müdigkeit erschöpft hier auf den Schatten der Bäume vertraute, habe nicht gesehn, dass die Waldwege ringsum von Zelten der Hochländer besetzt seien."

Haridatta.

Skm. 1, 405.

अयमुदयमहीध्रधातुरागैररुणकराकलिताम्बराभिरामः ।
वितरसि न दृशौ कृशाङ्गि तारामिव दिवि वन्दितुमिन्दुरभ्युदेति ॥

„Da geht der Mond (erhebst du, Schlanke, nicht deine Augen?) am Himmel, den er mit den von den rothen Erzen des Aufgangsbergs gerötheten Strahlen rosenroth gefärbt hat, lieblich auf um gleichsam der Sternengöttin seine Huldigung darzubringen."

Skm. 3, 121.

कियत्पदं विष्णुपदं मम क्रमे धरा वराकी च पयोधिरोधिता ।
इतीव हेलाविनतोच्चकंधरः करोत्ययं मण्डलिकारयं हयः ॥

„Wie viel Schritt misst der Luftraum für meinen Lauf? die Erde ist zu armselig, weil sie durch den Ocean umfriedet ist. So gleichsam denkend senkt das Ross ohne weiteres seinen langen Nacken und rennt im Kreise herum."

Strophen von anonymen Dichtern.

Skm. 2, 757.

अङ्कुरिते पल्लविते कोरकिते विकसिते सहकारे ।
अङ्कुरितः पल्लवितः कोरकितो विकसितश्च मदनः ॥

„Keimt und sprosst und knospt und erblühet der Mango, keimt und sprosst und knospt und erblühet die Liebe."

Skm. 2, 157. Dr. 4, 27. Çp. 107, 14 (Amarûka). Padyâvalî 360 (Rudra).

अच्छिन्नं नयनाम्बु बन्धुषु हृतं चिन्ता गुरुभ्यो ऽर्पिता
दत्तं दैन्यमशेषतः परिजने तापः सखीष्वाहितः ।
अद्य श्वः परिनिर्वृतिं व्रजति सा श्वासैः परं खिद्यते
विश्रब्धो भव विप्रयोगजनितं दुःखं विभक्तं तया ॥

„Die unversiegliche Thränenflut liess sie ihren Verwandten, die Sorge überlieferte sie ihren Eltern, die Trauer gab sie ohne Rückhalt ihrer Dienerschaft, die Pein vertraute sie ihren Freundinnen. Heute oder morgen kommt sie zu völliger Ruhe, nur von Seufzern wird sie noch gequält. Sei getrost: der durch die Trennung von dir verursachte Schmerz ist als Erbschaft von ihr vertheilt."

Skm. 2, 740.

अतिपीतां तमोराशीं तनीयान्वोढुमक्षमः ।
वमतीव शनैरेष प्रदीपः कज्जलच्छलात् ॥

„Diese Leuchte zu klein um die im Uebermasse getrunkene Finsterniss zu ertragen speit sie gleichsam unter dem Scheine des Lampenrusses allmählig wieder aus."

Skm. 1, 443.

अन्ध्रीनीरन्ध्रपीनस्तनतटलुठनायासमन्दप्रचारा-
याश्चनुल्लासयन्तो द्रविडवरवधूहारधम्मिल्लभारान् ।

विघ्नन्तः सिंहलीनां मुखकमलवनं केरलीनां कपोलं
चुम्बन्तो वान्ति मन्दं मलयपरिमला वायवो दाक्षिणात्याः ॥

„Langsamen Zuges weil ermüdet durch das Rollen auf dem breiten und dicken Busen der Andhra-Frauen, rüttelnd an der schönen Wucht der Perlenschnüre und Haartrachten der Schönen von Draviḍa, einwitternd den Antlitzlotuswald der Siṅhala-Weiber, küssend die Wangen der Keralinnen, wehen leise die sandelduftenden Südwinde."

Skm. 2, 263.

अभ्याशस्थितचूतषण्डगहनस्थानादितो गेहिनि
ग्रामं कंचिदवृक्षकं विरहिणी तूर्णं वधूर्नीयताम् ।
आयान्त्यचिरेण कोकिलकुलव्याहारझङ्कारिणः
पान्थस्त्रीजनजीवितैकहरणप्रौढाः पुरो वासराः ॥

„O Hausmutter, führe schnell deine verlassene Schwiegertochter von dieser Stelle, in deren Nähe sich eine dichte Gruppe von Mangobäumen befindet, nach einem baumlosen Ort fort. Hier kommen bald die Tage herbei, die ertönend von dem Gesang der Kokila-schwärme es einzig darauf abgesehen haben den Gattinnen der abwesenden Wanderer das Leben zu rauben."

Skm. 2, 525.

अमी कारागारे निबिडनलिनीनालनिगडै-
र्निबध्यन्तां हंसाः प्रथमबिसकन्दाङ्कुरभिदः ।
नवे वासन्तीनामुदयिनि वने गर्भकलिका-
च्छिदो निर्धार्यन्तां परभृतयुवानो मदकलाः ॥

Die Liebeskranke spricht.

„Jene Gänse, welche die ersten Keime der Lilienfasern zerbrechen, müssen mit festen Ketten aus Lotusstengeln gebunden und in einen Kerker gethan werden, und die vor Liebe flötenden Kokila, welche in dem sich neu erhebenden Wald von Jasmin die Samenkelche zerpflücken, sollen fortgewiesen werden."

Skm. 2, 70.

अम्ब श्वश्रु यदि त्वया हुतभुजः संवर्धनीयस्तदा
नीडं पञ्जरमस्य दुर्नयवतो गाढान्तरं कारय ।
अद्यैव बदरीनिकुञ्जकुहरे संलीनमन्विष्यती
दष्टा यत्र भुजंगमेन तदतिथेयः किमेभिः पतैः ॥

„Liebe Schwieger, wenn du diesen leidigen Papagei grossziehen willst, so lasse für den Taugenichts einen festen eisernen Käfig anfertigen. Heute hatte er sich in einem Loche des Gebüsches von Judendorn versteckt, und als ich ihn suchte, war es ein grosses Glück, dass ich nicht von einer Schlange (einem Liebhaber) gebissen wurde. Denn was wollen diese unbedeutenden Wunden sagen?"

Skm. 2, 358.

अयं ते विद्रुमच्छायो मरुद्देश इवाधरः ।
करोति कस्य नो मुग्धे पिपासातरलं मनः ॥

„Wessen Seele macht, o Schöne, diese deine korallenfarbene Lippe, wie eine Wüstenei ohne Bäume und Schatten, nicht dursterregt?"

Skm. 4, 153.

अयमिह मुग्धो मधुपः परिहृतसहकारमञ्जरीपुञ्जः ।
असरलमरसमसारं शाखोटकविटपमनुसरति ॥

„Diese närrische Biene meidet die zahlreichen Blüthenzweige des Mango und sucht die krumme, geschmacklose, nichts werthe Ranke des Çākhoṭaka auf."

Skm. 5, 366.

अये केयं धन्या धवलगृहवातायनगता
तुलाकोटिक्काणैर्विषमविशिखं जागरयति ।
पुरा या प्राणेशे गतवति कृता पुष्पधनुषा
शरासारै रात्रिंदिवमकृपमुज्जागरकृशा ॥

„O wer ist die glückliche, welche an das Fenster des weissen Hauses getreten mit dem Klang ihrer Spangen den Gott der Liebe erweckt? Als ihr Gatte in die Ferne gezogen war, wurde dieselbe ohne Erbarmen Tag und Nacht von dem Pfeilregen des Liebesgottes schlaflos und hager gemacht."

Derselbe Vers lautet in Çp. 110, 5.

अये केयं लीना धवलगृहवातायनतले
तुलाकोटिक्काणैः कुसुमविशिखं जागरयति ।
अहो नेत्रद्वन्द्वं विलसति विलङ्घ्य श्रुतिपथं
कथं न त्रैलोक्यं जयति मदनः स्मेरवदनः ॥

Skm. 4, 140.

अशोके शोकार्तः किमपि बकुले आकुलमना
निरानन्दः कुन्दे सह च सहकारैर्न रमसे ।
कुसुम्भे विश्रम्भो यदिह भजसे कण्टकशतै-
रसंदिग्धं मुग्ध भ्रमर भवितासि क्षतवपुः ॥

„Wenn du auf dem sorgenbannenden Açoka sorgenvoll, auf dem Bakula ganz bestürzten Sinnes, auf dem Jasmin freudlos, auf den Mangobäumen unvergnügt bist, hingegen mit dem Saffranbaum dich vertraulich befassest: so wirst du, thörichte Biene, ohne Zweifel deinen Leib von hundert Dornen verwundet finden".

Skm. 5, 31.

उत्प्लुत्य दूरं परिधूय पक्षावधो निरीक्ष्य क्षणबद्धलक्ष्यः ।
मध्येजलं पतति दत्तझम्पः समत्स्य उत्सर्पति मत्स्यरङ्कः ॥

„Erst springt hoch empor, schwenkt seine Flügel, blickt in einem Augenblick sein Ziel erschauend nieder, stürzt sich mit einem Satz mitten ins Wasser und kommt mit einem Fisch heraus der Eisvogel."

Skm. 1, 403.

उदयगिरिसौधशिखरे ताराचयचित्रिताम्बरविताने ।
सिंहासनमिव निहितं चन्द्रः कन्दर्पभूपस्य ॥

„Auf der Zinne des Aufgangberg-palastes unter einem von dem Sternenheer buntgefärbten Baldachin ist der Mond gleichsam als Thron für König Eros aufgestellt."

Skm. 2, 565. Çp. 109, 6.

किं त्वं निगूहसे दूति स्तनौ वक्त्रं च पाणिना ।
सव्रणा एव शोभन्ते शूराधरपयोधराः ॥ [1]

„Weshalb, Botin, birgst du deine Brüste und dein Gesicht mit der Hand? Nur mit Wunden bedeckt glänzen Helden, Lippen und Busen."

Skm. 4, 352.

क्रमगलितैः शिखिपिच्छैरभिमतमासां वधेन किं शिखिनः ।
कुतुकिन्न पुनर्लाभो विषधरविषमे वने भविता ॥ [2]

1) β khaṇḍitā ÇP. vīrā statt çūrā Skm.
2) vishamaṃ vanaṃ AB.

„Lass deinem Wunsch an den im Lauf der Zeit abgefallenen Radfedern des Pfaues genügen, wozu den Pfau selbst tödten? Du Ungestümer! ist erst der Wald vor Schlangen unzugänglich, so kriegst du keine wieder.“

Skm. 2, 272.

गर्जत्येकः परभृतयुवा पञ्चमध्यानगर्भं
वाति स्वैरं मलयपवनो दूरतो जीवितेशः ।
एह्यालिङ्ग प्रियसखि पुनः क्वावयोर्दर्शनं स्या-
त्प्रत्यासन्नं मरणमसवः कण्ठदेशे लुठन्ति ॥

„Einsam schreit der junge Kukuk seine Weise in der Dominante, frei weht der Wind von Malaya, der mir wie das Leben lieb ist weilt in der Ferne. Komm umarme mich, liebe Freundin, wann sehn wir uns beide wieder? nah ist der Tod, der Lebensodem ringt in der Kehle.“

Skm. 5, 257.

गलितं यौवनमधुना वनमधुना सेवनीयमस्माकम् ।
स्फुरदुरुहारमणीनां हा रमणीनां गतः कालः ॥

„Die Jugend ist geschwunden, jetzt müssen wir in den Wald uns zurückziehn; die Zeit für die Mädchen mit blitzenden und grossen Halsschmuckjuwelen ist leider vorüber.“

Der Binnenreim adhunâ-adhunâ ist unrichtig.

Skm. 2, 14.

तदेतत्सर्वस्वं भुवनजयिनः पुष्पधनुषो
मनुष्याणामेकं तदिदमसमं जीवितफलम् ।
इदं तत्सौख्यानां कुलभवनमाद्यं त्रिभुवने
यदेतास्तारुण्योपहितमहिमानो मृगदृशः ॥

„Die ganze Waffenmacht des die Welt besiegenden blumenbogigen Gottes, die unvergleichliche einzige Frucht des menschlichen Lebens, das ursprüngliche Stammhaus aller Wonnen in der Dreiwelt, sind diese Gazellenäugigen, deren Macht mit Jugend gesellt ist.“

Skm. 2, 363.

तपस्यतीव शीतांशुस्त्वन्मुखेन्दुजिगीषया ।
कृशः शम्भुजटाजूटतटिनीतटमाश्रितः ॥

„Der Mond aus Verlangen den Mond deines Antlitzes zu er-

obern hat an das Ufer des Flusses, der auf dem Haarwirbel des Çiva weilt, sich begeben und übt dort ganz dünn geworden gleichsam Busse."

Skm. 2, 143.

त्वदर्थिनी चन्दनभस्मदिग्धललाटलेखाश्रुजलाभिषिक्ता ।
मृणालचीरं दधती स्तनाभ्यां स्मरोपदिष्टं चरति व्रतं सा ॥

„Die Stirn mit Sandelasche bestrichen, gebadet in Thränenwasser, einen Lappen aus Lotusfasern auf dem Busen tragend, übt sie, nach dir verlangend, ein Gelübde, das der Liebesgott sie gelehrt hat."

Skm. 1, 470.

धनुर्माला मौर्वी क्वणदलिकुलं लक्ष्यमबला
मनो भेद्यं शब्दप्रभृतय इमे पञ्च विशिखाः ।
इयाञ्जेतुं यस्य त्रिभुवनमदेहस्य विभवः
स वः कामः कामान्दिशतु दयितापाङ्गवसतिः ॥

„Der einen Kranz als Bogen, einen summenden Bienenschwarm als Sehne, Mädchen als Scheibe, das Herz als Zielpunkt, Schall und Tasten und Form und Geschmack und Geruch als fünf Pfeile verwendet — der körperlos nur diese Macht besitzt um die drei Welten zu besiegen: er Kâma möge eure Wünsche gewähren, der seinen Sitz in den Seitenblicken der Schönen aufgeschlagen hat."

Skm. 4, 142.

नन्दनजन्मा मधुपः सुरतरुकुसुमेषु पीतमकरन्दः ।
दैवादवनिमुपेतः कौटजकुसुमेषु समीहते वृत्तिम् ॥

„Die Biene, welche im Nandanahain geboren den Seim von den Blüthen der Götterbäume zu trinken pflegte, sucht durch das Schicksal auf die Erde gekommen ihren Unterhalt auf den Blumen des Kuṭaja."

Skm. 2, 301.

पतिर्दुर्वञ्चो ऽयं विधुरमलिनो वर्त्म विषमं
जनश्छिद्रान्वेषी प्रणयिवचनं दुष्परिहरम् ।
अतः काचित्तन्वी रतिविहितसंकेतगतये
गृहाद्द्वारं वारं निरसरदथ प्राविशदथ ॥

Mangel an Uebung.

„Mein Gatte ist schwer zu täuschen, der Mond nicht dunkel,

der Weg gefährlich, die Leute passen gar zu gern auf Blössen, der Rath der Freunde ist nicht zu missachten. Aus diesen Gründen schritt eine gewisse Schöne, als sie zu einem Liebesstelldichein gehn wollte, wiederholentlich aus dem Haus heraus und trat wieder ein."

Skm. 2, 299.

प्राग्यामिनि प्रियवियोगविपत्तिकाले
त्वय्येव वासरशतानि लयं गतानि ।
दैवात्कथं कथमपि प्रियसंगमे ऽद्य
चाण्डालि किं त्वमसि वासर एव लीना ॥

Früher zu lang, jetzt zu kurz.

„Ehemals zur Zeit, als ich unglückliche von meinem Geliebten getrennt war, sind, o Nacht, ein hundert Tage in dir aufgegangen; jetzt wo ich endlich endlich mit ihm vereint bin, bist du, grausame, etwa im Tage aufgegangen?"

Skm. 4, 354.

भ्रातः पश्य निकृत्य चन्दनतरूञ्छाखोटको रोप्यते
सारासारविचारिणी मतिरिह ग्रामे जनानां कुतः ।
तद्यावद्वयमस्य सेकसलिलं वोढुं न ह्वामहे
तावत्सत्वरमेव पामरजनग्रामादितो गम्यताम् ॥ [1]

„Mein Bruder, wie können die Leute in diesem Dorf einen Kern und Schaale prüfenden Verstand besitzen? denn siehe sie hauen die Sandelbäume nieder und pflanzen dafür einen Çākhoṭaka. Lass uns daher schleunig dieses Dorf von Erznarren verlassen, ehe wir dazu herbeigezogen werden Wasser zum Begiessen desselben zu holen."

Skm. 3, 21.

भ्रान्तं येन चतुर्भिरेव चरणैः सत्याभिधाने युगे
त्रेतायां त्रिभिरङ्घ्रिभिः कथमपि द्वाभ्यां ततो द्वापरे ।
न स्यादस्य यदि देव पङ्गुलगुडः काले कलावुत्कुले
सो ऽयं पङ्गुरजस्थितैकचरणो धर्मः कथं भ्राम्यति ॥ [2]

„Die im goldenen Zeitalter auf vier Füssen einherging, im silbernen auf dreien, im ehrenen mühsam auf zweien, wie würde

1) = campakatarūn A.
2) In γ habe ich zweifelnd utkule für utkala von AB gesetzt.

in diesem ausgearteten eisernen Alter, wo der hinkenden nur ein Fuss bleibt, die Gerechtigkeit überhaupt fortkommen, wärest du nicht, o König, ein Stab der Lahmen?"

Skm. 4, 353.

भ्राम्यन्तो ऽपि गृहे गृहे कटुतरामप्यालपन्तो गिरं
गृह्णन्तो ऽपि बलादमेध्यमथवावज्ञां व्रजन्तो ऽपि च ।
प्रत्योत्थायमुपासते वसतिमित्येवता यन्नृणां
काकेभ्यो बलिरस्ति कोकिलबलिः केनापि नाकर्णितः ॥

„Wenn auch die Menschen den Krähen, obwohl sie von Haus zu Haus wandern, eine kreischende Stimme hören lassen, mit Gewalt unreine Sachen zu sich nehmen und allgemein verachtet werden, darum eine tägliche Spende geben, weil sie die Häuser besuchen, sobald die Einwohner sich vom Lager erhoben haben: so ist doch eine Spende für die Kokila unerhört."

Skm. 2, 779. Çp. 133, 4.

मल्लिकामुकुले भाति गुञ्जन्मत्तमधुव्रतः ।
प्रयाणे पञ्चबाणस्य शङ्खमापूरयन्निव ॥

„Auf der Jasminknospe strahlt summend eine trunkene Biene, bei dem Auszuge des Liebesgottes gleichsam in die Muschel stossend." Daṇḍin's würdig.

Skm. 4, 242.

मूर्धारोपणसत्कृतैर्दिशि दिशि क्षुद्रैर्विहंगैर्द्रुतं
छायादाननिराकृतश्रमभरैर्नष्टं मृगैर्भीरुभिः ।
हा कष्टं फललोलुपैरपगतं शाखामृगैश्चञ्चलै-
रेकेनैव दवानलव्यतिकरः सोढः परं शाखिना ॥

„Die Vögel, die er gastfreundlich auf seinen Wipfel hatte steigen lassen, sind in gemeiner Weise nach allen Richtungen zerstoben; die Gazellen, deren grosse Ermüdung er durch Gewährung seines Schattens beseitigt hatte, sind furchtsam entflohen; o Jammer! die Affen, nur nach Früchten lüstern, sind wankelmüthig fortgegangen: einsam und verlassen muss der Baum die Gefahr des Waldfeuers ertragen."

Skm. 4, 139. Çp. 45, 23. Alaṃkâratilaka fol. 14a.

येनामोदिनि केसरस्य मुकुले पीतं मधु स्वेच्छया
नीता येन निशा शशाङ्कधवला पद्मोदरे शारदी ।

भ्रान्तं येन मधुप्रवाहमलिने गण्डस्थले दन्तिनां
सो ऽयं भृङ्गयुवा करीरविटपे बध्नाति दृष्टिं कुतः ॥ 1)

„Dieser Bienenjüngling, der in der duftigen Knospe des Kesara Honig getrunken, der die mondhelle Herbstnacht im Schoosse der Wasserlilie zugebracht, der auf der von Brunstwasser schmutzigen Wange von Elephanten geschwärmt hat, weshalb richtet er jetzt seinen Blick auf die Ranke eines Karira?"

Skm. 2, 135. Çp. 104, 9.

विरमत विरमत सख्यो नलिनीदलतालवृन्तपवनेन ।
हृदयगतो ऽयं वह्निर्झटिति कदाचिज्ज्वलत्येव ॥

„Lasst ab, lasst ab, Freundinnen! durch den Wind von den Fächern aus Lotusblättern geräth vielleicht das Feuer in meinem Herzen [2]) stracks in lichte Lohe."

Skm. 4, 147.

हुताशज्वालाभे स्थितवति रवावस्तशिखरे
पिपासुः किञ्जल्कं प्रविशति सरोजं मधुकरः ।
तदन्तःसंरोधं न गणयति संध्यासमयजं
जनो ऽर्थी नायासं गणयति निजैकान्ततृषितः ॥

„Als die Sonne einer Feuerflamme ähnlich bereits auf dem Gipfel des Untergangsberges stand, trat eine Biene in die Tageslilie um an den Staubfäden zu saugen und kümmerte sich nicht, dass sie sich in Folge des Zwielichtes bereits geschlossen hatte: die bedürftige Welt scheut keine Mühe ihrem Verlangen zu fröhnen."

---

1) 3 kusume vl. für viṭape in Skm. A. tushṭim ÇP.
2) Der Trennungsschmerz.

Verbesserungen.

S. 368, 10. katham. 378, 29. Mankaḍa. 380, 6. api tat. 381, 2. v. u. çriṇoti. 382, 6. v. u. arthijanena mit B. zu lesen. 524, 7. noch musst du, Freundin, ein Wort des Vorwurfs dem mitleidlosen melden.

Verzeichniss.

a) Schriften.

b) Dichter.

c) Versanfänge.

Beiträge zur Kenntniss des Avesta. II.

Von

Chr. Bartholomae.

Der Aši-Jašt (Jt. 17).

Aši ist die Göttin des Segens auf Erden, insbesondere auch des Kindersegens. Man dachte sie sich als eine Jungfrau, da-

Reconstruirter Text.	Abweichungen des überlieferten Texts.
I.	§. 1—3.
1. [1])ašīm vaꝑuhīm jazamaidę	§. 1.
ſisōiþnīm berzaitīm huraodąm	
hujazatąm þanaþ-kaſrąm	
amaųaitīm dātō-saokąm	
baęšazijąm perþu-vīrąm	. . . sūrąm.
2. duȝdrem ahurahę mazdā	§. 2. duȝdarem.
þaꝑharem amešąm spentąm	amešanąm spentanąm.
jā vispanąm [2]) saosjantąm	
frasa ſiraþwa frāþangįęitę	frāþangaįęiti m. Var.
3. uta hę āsnem ſiratuųem	
aųa-baraiti vairijem	vārim [3]).
uta āsnaęka zbaįantāi	
dūraęka ĝasaiti‿aųaꝑhę [4])	
jō‿ašīm [4]) jazāitę zaoþrābjō	jazāiti.
4. [1])ahę raja þarnaꝑhaka	§. 3.
tąm jazāi sruųata jasna	
tąm jazāi hujaęta jasna	
ašīm vaꝑuhīm zaoþrābijō	
ašīm vaꝑuhīm jazamaidę	
II.	§. 4—22.
5. ašīm vaꝑuhīm jazamaidę . . .	§. 4 = §. 1.
[6])[haomāika nemō maþrāika	§. 5. haomahę . . . maþrahęka
ašaonaęka zaraþuštrāi	zaraþuštrahę.
aþkiþ bāđa nemō haomāi	bā n⁰.
jaþ vispę anįę mađāꝑhō	
aęšma hakantę ſiruųi-dru	ſiruųi-druųō.
āþ hō jō haomahę madō	āaþ.
aša hakaitę þaępaiþę [7])]	. . . ašaja vaꝑhuja.

neben auch, wie es scheint, als glückverheissenden Stern. Im übrigen verweise ich auf meine Uebersetzung.

Leider liegt der Text des 17. Jašt nur in zwei Handschriften vor, von denen die eine noch dazu in Gudžarati-Buchstaben geschrieben ist. Aus diesem Grunde können wir es gar nicht erwarten einen fehlerfreien Text zu finden.

Der metrische Bau des Lieds lässt sich überall und ohne Mühe reconstruiren, die strophische Gliederung scheint von Hause aus nicht sehr streng gewesen zu sein.

Uebersetzung des reconstruirten Texts.

I.

1. [1]) Die gute Aši verehren wir,
Die strahlende, hehre, schöngestaltige,
Die hochzupreisende, die brausenden Wagens daherfährt;
Die mächtige Wohlfahrtspenderin,
Die heilkundige, die reiche Nachkommenschaft verleiht.

2. Die Tochter des Ahura-Mazda,
Die Schwester der Ameša-Spenta's;
Welche mit aller Heilande
Rüstiger Kraft ausgestattet ist [2]).

3. Und dem tüchtige Kraft
Verleiht, wünschenswerthe,
Und dem, ob er in der Nähe ruft
Oder in der Ferne, zu Hülfe kommt,
Wer immer die Aši verehrt mit Opferspenden.

4. [1])Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit
Will ich sie ehren mit lautem Lied,
Will ich sie ehren mit wohlgeweihtem Lied,
Die gute Aši, und mit Opferspenden.
Die gute Aši verehren wir.

II.

5. Die gute Aši verehren wir . . . (Cf. 1.)

[6])[Verehrung dem Hauma und dem heiligen Wort
Und dem frommen Zaraþuštra!
Darum fürwahr sei Verehrung dem Hauma,
Weil alle andern Rauschtränke
Von Aišma gefolgt sind, der die blutige Lanze schwingt,
Aber der Rauschtrank des Hauma
Ist von Aša selber begleitet.]

6. aši srīra bānumaitę	§. 6. a° sr° aši b°.
šāiti vjāuaitę [8]) bānubjō	
aši daþrę volum [9]) ẖarnō	
aęsąm narąm jōi [10]) hakahi	
7. [11])tę narō ẖšaþra ẖšaięinti	§. 7. tę . . . as-bourua steht
aspa-kina stuui-baẖdra [12])	hinter baẖdrāi. — stūi.
fraoþaþ-aspa ẖanaþ-kaẖra	
ẖšuaęwaiaþ-aštra as-bourua	
8. hubaoiđi baođaitę nmānem	§. 6. Fortsetzg. — hubaoidiṣ.
jęňhę nmānę ašiṣ vaṇuhi	
sūra pāđa nidaþaiti	
aʒrimaiti [13]) darʒāi baẖdrāi	agairimaitiṣa m. Var.
9. niđātō-pitu hubaoiđi	§. 7. Fortsetzg. — hubaoidę.
jaiṅija startaska gātuṣ	
anjāska berẖdā auartā	
[14])[jōi [10])hakahi ašiṣ [15])vaṇuhi	
ušta bāđa jim hakahi	bā j°.
uta mąmkiþ upaṇhaka	kiþ fehlt.
pouru-sarđa amauaitę]	vouru°.
10. aęsąm [2])nmānā huđātā	§. 8.
gaosūrāṇhō [2])hištenti	
aṣ-bourua driʒu-upasta	aṣa paurua darego m. V.
[14])[joi hakahi . . .]	
11. aęsąm gātaua hištenti	§. 9.
hustarta huupabušta	
hukerta barzišauantō	barezišа hauantō.
zaranjapaẖšta-pāđāṇhō	
[14])[jōi hakahi . . .]	
12. aęsąm vantāṇhō dmāinjāṇhō [16])	§. 10. vantāňhō tā da mai-
tą gātuṣ paiti āṇhantę	njāňhō gātuṣ p°.
jōi sōirę [17])barzišauantō	jōsarerę barišahauanto.
13. merzjamnā [18])aṇku-pasmanā	merezjaomanā m. V.
frā gaošāuaru [19])sispemna	. . . kaþru-karana.
minuka zaranjō-paęsa [20])	
14. [21])kađa nō aui āgasiþ nmānō-paitiṣ	
kaþ šāiti paiti gāma frijā tanuua [22])	sāma frijā paiti t°.
[14])[jōi hakahi . . .]	
15. aęsąm kainīnō āṇhantę	§. 11. āṇhanti.
. . . .[23]) ruaęzō-maiđjā [24])	aganō-paidiṣa uru°.
srnotanuō darʒō-aṇgustā [25])	
kehrpa auauatąm sraja	
jaþa didiat,ąm zaošō [26])	daid°.
[14])[jōi hakahi . . .]	

6. O Aši, schöne, strahlenreiche,
Die du freundlich heranleuchtest[8]) mit deinen Strahlen,
O Aši, die du herrlichen Glanz (Ruhm) spendest
Den Männern, die du begleitest: —

7. [11])Und diese Männer gebieten über Länder,
Da man die Rosse pflegt, mit fetten Weiden[12]),
Mit schnaubenden Rossen und brausenden Wagen,
Mit knallenden Peitschen und reichlichem Vorrath.

8. [11])Lieblich duftet dess Haus,
In dessen Haus die gute Aši
Den segenbringenden Fuss setzt,
Die glutstrahlende[13]), zu dauerndem Aufenthalt.

9. Reich ist es an Speisen, lieblich duftet es,
Und darinnen ist ein (teppich-)bekleideter Diwan
Und andre köstliche Dinge;
[14])[(Das Haus derer,) die du begleitest, gute Aši;
Heil wahrlich ist jedem, den du begleitest;
So begleite denn auch mich,
Vielgestaltige, mächtige!]

10. Wohlgefügt stehen ihre Häuser da,
Gesegnet mit Rindern,
Mit reichem Vorrath, den Armen Unterstützung gewährend,
[14])[(Die Häuser derer,) die du begleitest, . . .]

11. Ihre Diwans sind
Schön bekleidet, schön geschmückt,
Kunstvoll gefertigt, mit Teppichen versehen
Und mit goldbeschlagenen Füssen;
[14])[(Die Diwans derer,) die du begleitest, . . .]

12. Und ihre Hausfrauen
Sitzen auf diesen Diwans,
Welche teppichbekleidet dastehen;

13. Mit Ringen und Spangen sind sie geschmückt[18]),
Und mit Ohrengehängen[19]) geputzt
Und mit Gold- und Edelsteingeschmeide[20]).

14. [21])„Wann wird der Hausherr zu uns kommen,
Wann werden froh wir uns mit seinem lieben Leib vereinen?“
[14])[(Die Frauen derer,) die du begleitest . . .]

15. Ihre Töchter sitzen (dort)
Mit . . . . [23])und vollen Hüften[24]),
Von herrlicher Gestalt, schlanken Fusses[25])
Und von solcher Körperschöne,
Wie man sie nur wünschen mag zu sehen[26]),
[14])[(Die Töchter derer,) die du begleitest . . .]

16. aeṣąm aspåǫhō baṇainti [27])	§. 12. bajainti.
āsaṇō raṇō-fraoþmanō	
marākarem þanǵajeintẹ [28])	þanǵaiẹinti.
raoma vāṣem vāṣaieinti	16. c und d sind umgestellt.
17. taþmem stātārem vazenti	staotārem.
āsu-aspem derzi-raþem	
tiẓi-arṣtīm darʒa-arṣtīm	dareʒa-arṣtaẹm.
18. ẟṣṇiwi‿iṣūm parakeṇidem [29])	parō. keṇidem [29]).
vitārem [30]) paskāþ hamerþem	
ǵantārem parō duṣmainiūm [31])	
[14])[jōi hakahi . . .]	
19. aeṣąm uṣtråǫhō baṇainti [27])	§. 13. bajainti.
saẹni-kaofa [32])‿aša manaǫha	
uzijamana zmaþ haka	haka fehlt.
pertamna vadrajō aṇa	
[14])[jōi hakahi . . .]	
20. aeṣąm erzatem zaranjem	§. 14. [Gudžarati.
nibaraþẹ [34]) ābaraitẹ	nēberet'ē ābērētē barētē in
aiwitarābjō daṅhubjō	haka d⁰.
vāstrāska kešā hāminjā [35])	hāminṇā.
[14])[jōi hakahi . . .]	
21. upa mąm upa didija [36])	§. 15. apa m⁰ apa daid⁰.
frā mąm aiwi-ṛuaẹsajaǫuha	
merẓdikem ašiṣ berzaiti	
22. hudāta ahi hukiþra	
vasaþa ahi ẟṣajamna	
tanuẹ þarnō asti dātem	ahi d⁰.
23. pita jō ahurō mazdå	§. 16.
jō maziṣtō jazatanąm	
jō vahiṣtō jazatanąm	
māta āramaitiṣ spenta	ārm⁰.
24. brāta tẹ jō vaǫhuṣ sraoṣō	. . . ašjō.
raṣnuṣka berzō amaṇå	
miþraska vouru-gaojaoitiṣ	. . . jō baẹṇare-spasanō ha-
haǫha daẹna māzdajasniṣ	[zaǫrō-gaoṣo.
25. upastuta jazatanąm	§. 17.
āmrujamna [37]) raziṣtanąm	amujamna.
paiti-stajata raþaja	
ašiṣ vaǫuhi jā berzaiti	
[uiti vakēbiṣ aoǵana] [38])	
26. kō ahi jō mąm zbajẹhi	
jẹṅhẹ frājō zbajantąm	jẹṅhẹ azem.
sraẹṣtem susruṇẽ vākem [39])	

16. Ihre Rosse sind
Hurtig, lustig wiehern sie,
Sie schirren sich an den des Winkes gewärtigen
Wagen und ziehen ihn leicht dahin[29]);

17. Und den sie fahren, ist ein reisiger Krieger,
Dessen Rosse sind hurtig, stark sein Wagen
Spitz seine Lanze und lang;

18. Weithin trifft er mit dem fliegenden Pfeil,
Und hinten durchbohrt[30]) er den Feind,
Und vorne erschlägt er den Bösen nieder[31]).
[14])[(Die Rosse derer,) die du begleitest . . .]

19. Ihre Kamele sind
Hochhöckrig[32]), willig
Erheben sie sich vom Boden,
. . . .[33])
[14])[(Die Kamele derer,) die du begleitest . . .]

20. Silber und Gold wird ihnen
In die Schatzkammer[34]) zugeführt
Aus den Nachbarländern,
Gewänder und herrliche Gewebe;
[14])[(denen,) welche du begleitest . . .]. —

---

21. „Schau her, schau her auf mich
Und wende dich zu mir
In Huld, o hehre Aši.

22. Schön gebaut bist du, schönen Antlitzes,
Mächtig bist du und stark,
Glanz ist über den Körper ausgegossen,

23. Dein Vater ist Ahura-Mazda,
Der grösste der Jazata's,
Der beste der Jazata's,
Und deine Mutter die heilige Āramati;

24. Dein Bruder ist der gute Sraoša,
Und der hehre mächtige Rašnu,
Und der weitflurige Miþra,
Deine Schwester der mazdajasnische Glaube.“ —

25. Sie, die von den Jazata's gepriesene,
Von den Frommen angerufene,
Sie hielt an auf ihrem Wagen,
Die gute, hehre Aši,
[Diese Worte sprechend:][35])

26. „Wer bist du, der du mich rufst?
Dess Lied das schönste ist, das ich je gehört
Von allen, die je mich riefen?“[36])

27. adāþ uiti frauasata jō spitāmō zaraþustrō azem aini aśis vaęuhi jō spitāmō zaraþustrō	§. 18. b, c fehlen.
28. jō paoirijō maśijākō staota aśem jaþ vahistem jazata ahurem mazdąm jazata ameśe spentē	
29. jęṅhę zaþaęka vaśsaęka ruasen āpō uruarāska jęṅhę zaþaęka vaśsaęka uśsjen āpō uruarāska	
30. jęṅhę zaþaęka vaśsaęka apaduaraþ aęrō mainjuś haka zmaþ jaþ paþanajā skarnajā dūrae-pārajā	§. 19.
31. uiti dauata [41])jō duzdā aęrō mainjuś pouru-mahrkō nōiþ mąm vispę jazatāęhō anusentem fr.aorkenta [42])	hō jō d°.
32. āþ mąm aęuō zaraþustrō anusentem apajęiti [43]) hō mąm aęuō ǵāmajęiti jō spitamō zaraþustrō	āaþ. §. 20. jō m°. ... °strō hinter [vaędō.
33. ǵainti mąm ahuna vairja jaþa asma katō-masā [44]) tāpajęiti‿aśa vahista jaþa ajō-ḡsustem vaędō [45])	...auauata maiþisa. ...mąnajen ahę j° a° raędō mę haka aṅhā zemaþ vaṅhō [kerenaoiti m.V.
34. adāþ uiti frauasata aśis vaęuhi jā berzaiti nazdijō mąm upa-hista erzuō aśāuen [46]) spitama upa srajaęuha vāsahę	§. 21. aśāum [46]).
35. nazdijō tąm upa-histaþ jō spitāmō zaraþustrō upa srajata vāsahę	 upa hę.
36. ā-dim uska pairi-marzaþ hāuia bāzuō dasinaka dasina bāzuō hāuiaka [47]) [uiti vakēbis aoǵana] [28])	§. 22.
37. srirō ahi zaraþustra hukertō ahi spitama hu-askuuō darǵō-bāzuś	

27. Darauf sprach also
Spitama Zaraþuštra:
„Ich bin, o gute Aši,
Spitama Zaraþuštra,

28. Der erste Mensch, der
Das Aša Vahišta pries,
Und den Ahura Mazda verehrte
Und die Ameša Spenta's verehrte;

29. Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Wasser und Kräuter hervorbrachen,
Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Wasser und Pflanzen sich mehrten;

30. Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Davon lief der arge Geist (Angra-Manju)
Von der wegsamen Erde,
Von der runden, weithin gränzenden.

31. Also sprach der Böse,
Der todbringende Angra-Manju:
„Nicht konnten mich die Jazata's insgesammt
Gegen meinen Willen fortschleppen[42],

32. Aber der eine Zaraþuštra
Bringt mich gegen meinen Willen fort;
Er allein bringt mich zum reichen,
Spitama Zaraþuštra.

33. Mit dem Ahuna-Varja trifft er mich,
Wie ein Kata-grosser Stein[44]);
Mit dem Aša-Vahišta brennt er mich,
Wie ein aus Eisen geschmiedster Keil[45]).“

34. Darauf sprach also
Die gute hehre Aši:
„Näher tritt heran zu mir,
Gerechter, heiliger Spitama;
Steige auf meinen Wagen!“

35. Näher trat zu ihr heran
Spitama Zaraþuštra,
Und er stieg auf ihren Wagen.

36. Ihn streichelte sie oben
Links von den Armen zur Rechten
Und rechts von den Armen zur Linken[47]),
[Diese Worte sprechend:][38])

37. „Schön bist du, o Zaraþuštra,
Wohlgebaut bist du, o Spitama
Schön deine Wade[48]), lang dein Arm.

38. dātem tę tanuųę þarnō	
runaçka darȝem haųaȹhem	
jaþa‿imaþ jaþ tę fraųaokem	
39. ahę raja þarnaȹhaka . . .	
III.	§. 23—26.
40. ašīm vaȹuhīm jazamaidę . . .	§. 23 = §. 1.
41. tąm jazata jō haoşjaȹhō paradātō[49])	§. 24. jō fehlt.
upa upabdę harajā	. . . berezō.
srīrajā mazdadātajā	
42. aųaþ āiaptem dazdi mę	§. 25. āaþ him ǵaidjaþ aų° [50]).
ašiş vaȹuhi jā berzaiti	
jaþ baųāni aiwi-vanjā	
vīspę daęųa māzainija	
43. jaþa‿azem nōiþ frānemānę	nōiþ tarştō.
þwaęşāþ para daęųaçibijō	
frā maþ[51]) parō vīspę daęųa	frā aiṅaþ p°.
anusō tarşta nemāntę	
tarşta tamaȹhō dųarāntę	
44. pairitakaþ pairiǵasaþ[52])	§. 26.
ašiş vaȹuhi jā berzaiti [dātō	
vindaþ tem jānem haoşjaȹhō para-	
45. ahę raja þarnaȹhaka	
IV.	§. 27—31.
46. ašīm vaȹuhīm jazamaidę	§. 27.
47. tąm jazata jō jimō ħşaętō huųaþwō	§. 28.
hukairjāþ haka barzaȹhaþ	
aųaþ āiaptem dazdi mę	§. 29. āaþ him ǵaidjaþ au°.
ašiş vaȹuhi jā berzaiti	
48. jaþ fşaoni vąþwa barāni	jaþa azem . . . . aųabar°.
aųi mazdā dāmabijō	
jaþa amerštīm barāni	j° azem am° aųabar°.
aųi mazdā dāmabijō	
49. uta jaþ apabarāni	§. 30. uta azem apab°.
uųa şudemka tarşnemka	
haka mazdā dāmabijō	
50. uta jaþ apabarāni	uta azem apab°.
uųa zaurųąmka merþjūmka	
haka mazdā dāmabijō	

38. Glanz ist deinem Körper verliehen
Und deiner Seele ewiges Heil,
So wahr ich dir das jetzt verkünde."

---

39. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

III.

40. Die gute Aši verehren wir . . .

---

41. Sie pries Haušjangha Paradāta [49])
Am Fusse der Hara,
Der schönen, Mazda-geschaffenen.

42. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,
Dass ich siegreich werde
Ueber alle māzanischen Teufel;

43. Dass ich nicht mich beuge
Aus Furcht vor den Teufeln,
Sondern vor mir alle Teufel
Wider ihren Willen erschreckt sich beugen
Und erschreckt in die Finsterniss enteilen." [32])

44. Es umlief, es umschritt (ihn) [33])
Die gute, hehre Aši;
Es erhielt diese Gabe Haušjangha Paradāta.

---

45. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

IV.

46. Die gute Aši verehren wir . . .

---

47. Sie pries Jima, der heerdenreiche Fürst,
Auf der Höhe Hukarja.
„Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,

48. Dass ich Futter und Heerden hinzuführe
Zu den Geschöpfen des Mazda,
Dass ich Unsterblichkeit bringe
Den Geschöpfen des Mazda;

49. Und dass ich fortschaffe
Beides, Hunger und Durst,
Von den Geschöpfen des Mazda;

50. Und dass ich fortschaffe
Beides, Alter und Tod,
Von den Geschöpfen des Mazda;

51. uta jaþ apabarāni	uta azem apab°.
uua garmemka aotemka	g° vātem ao°.
haka mazdā dāmabijō	
hazaθrem aiwi-gāmanąm	
52. pairigasaþ pairitakaþ	§. 31.
ašiš vaղuhi jā berzaiti	
vindaþ tem jānem jimō ḫšaçtō hu- [uaþwō	jō jimō.
53. ahę raja þarnaղhaka . . .	

V.

	§. 32—35.
54. ašim vaղuhīm jazamaidę . . .	§. 32 — §. 1.
55. tąm jazata vīsō puþrō āþwijānōiš	§. 33.
vīsō sūrajā þraçtaonō	
upa varnem kaþru-gaoșem	
56. auaþ ājaptem dazdi mę	§. 34.
ašiš vaղuhi jā berzaiti	
jaþ bauāni aiwi-vanjā	
açim dahākem — — —	
57. þrizafanem þrikamerdem	
ḫšuaș-ašīm hazaθra-jaoḫštīm	
așaoǵaղhem daçuīm drugem	
aƷem gaeþāuiō druuantem	
58. jąm așaoǵastemąm drugem	
fraka kerntaþ aղrō mainjuš	
aui jąm astuaitīm gaeþąm	
mahrkāi ašahę gaeþanąm	
59. uta hę vanta azāni	
sauaղhāka ernauāka	
jōi aղhen kehrpa sr,aeçta zazātajē	
gaeþjāika jōi abdōtema [55])	abadōtemahę m. V.
60. pairitakaþ pairigasaþ	§. 35.
ašiš vaղuhi jā berzaiti	
vindaþ jānem vīsō puþrō āþwijānōiš	vindaþ tem.
vīsō sūrajā þraçtaonō	
61. ahe raja þarnaղhaka . . .	

VI.

	§. 36—39.
62. ašim vaղuhīm jazamaidę . . .	§. 36.
63. tąm jazata haomō frāșmiš [56])	§. 37.
baeçaziō srīrō ḫšaþrijō	. . . zairi-dōiþrō
berzištę paiti barzahi	
haraiþjō paiti barzajā	

51. Und dass ich fortschaffe
Beides, Hitze und Kälte,
Von den Geschöpfen des Mazda,
Tausend Winter hindurch."

52. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, hehre Aši;
Es erhielt diese Gabe Jima, der heerdenreiche Fürst.

---

53. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

V.

54. Die gute Aši verehren wir . . .

55. Sie pries der Sohn des aþwijānischen Hauses,
Des Heldenhauses, þraitauna,
In dem viereckigen Varna:

56. „Diese Gnade verleihe mir,
Gute, hehre Aši,
Dass ich Sieger werde
Ueber den Drachen Dahāka — — —,

57. Der drei Rachen, drei Köpfe hat,
Sechs Augen und tausend Sinne [54]),
Ueber den übermächtigen teuflischen Unhold,
Den allen Wesen verderblichen Gottlosen;

58. Ueber den mächtigsten Unhold, den
Angra Manju geschaffen hat
Gegen die bekörperte Welt
Zum Verderben der Wesen des Aša,

59. Und dass ich ihm seine Frauen entführe,
Seine Schätze und seine Rosse,
Welche von Körper die schönsten sind zur Zucht
Und die tüchtigsten in der ganzen Welt." [55])

60. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute hehre Aši;
Es erhielt diese Gabe der Sohn des aþwijānischen Hauses,
Des Heldenhauses, þraitauna.

---

61. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

VI.

62. Die gute Aši verehren wir . . .

---

63. Sie pries der labende [56]) Hauma,
Der heilkräftige, schöne, königliche,
Auf dem höchsten Gipfel
In der hohen Harati,

64. aŋaþ āiaptem dazdi mę aṡiṣ vaɸuhi jā berzaiti jaþa azem bandajęni mairjem tūirjem fraɸrasjānem	§. 38. āaþ him ǵaidjaþ aŋᵒ.
65. uta bastem vādajęni uta bastem upanaja bastem kaŋōiṣ husraŋaɸhō	 upanajęni. ᵒhę.
66. ǵanāþ tem kaŋa husraŋa pasnę varōiṣ kaçkastahę ǵafrahę urŋijāpahę puþrō kainjā sjāŋarṣnahę zurō-ǵatahę narahę	 kainę. ...aʒraę-raþahęka naraŋahę.
67. pairitakaþ pairiǵasaþ aṡiṣ vaɸuhi jā berzaiti vindaþ jānem haomō frāṣmiš baęṣazjō srirō ẖṣaþrijō	§. 39. tem jᵒ. ... zairi-dōiþro.
68. ahę raja ẖarnaɸhaka . . .	

VII.

	§. 40—43.
69. aṡīm vaɸuhīm jazamaidę	§. 40.
70. tąm jazata arṣa airjanąm dahjunąm ẖṣaþrāi[47]) haɸkermō husraŋa pasnę varōiṣ kaçkastahę ǵafrahę urŋijāpahę	§. 41.
71. aŋaþ āiaptem dazdi mę aṡiṣ vaɸuhi jā berzaiti jaþa azem niǵanāni mairjem tūirjem fraɸrasjānem	§. 42. āaþ him ǵaidjaþ aŋᵒ.
72. pasnę varōiṣ kaçkastahę ǵafrahę urŋijāpahę puþrō kainjā sjāŋarṣnahę zurō-ǵatahę narahę	 kainę. ...aʒraę-raþahęka naraŋahę
73. pairitakaþ pairiǵasaþ aṡiṣ vaɸuhi jā berzaiti [dahjunąm vindaþ tem jānem arṣa airjanąm ẖṣaþrāi haɸkermō husraŋa	§. 43.
74. ahę raja ẖarnaɸhaka . . .	

VIII.

	§. 44—47.
75. aṡīm vaɸuhīm jazamaidę . . .	§. 44.

64. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,
Dass ich in Fesseln lege
Den tückischen Turier Frangrasjan:

65. Und dass ich ihn als Sklaven fortführe
Und als Sklaven herbringe,
Als Sklaven des Königs Husravah;

66. Der soll ihn tödten, der König Husravah
Hinter dem See Tšaitšasta,
Dem tiefen, breit dahinfluthenden,
Er, der Tochtersohn des Sjāvaršan,
Des gewaltsam erschlagenen Helden."

67. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, hehre Aši;
Es erlangte diese Gabe der labende Hauma,
Der heilkräftige, schöne, königliche.

---

68. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

VII.

69. Die gute Aši verehren wir . . .

---

70. Sie pries der Fürst der arischen Länder,
Des Reiches Vereiniger Husravah
Hinter dem See Tšaitšasta,
Dem tiefen, breit dahinfluthenden.

71. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,
Dass ich erschlage
Den tückischen Turier Frangrasjan

72. Hinter dem See Tšaitšasta,
Dem tiefen, breit dahinfluthenden,
Ich, der Tochtersohn des Sjāvaršan,
Des gewaltsam erschlagenen Helden."

73. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, hehre Aši;
Es erlangte diese Gnade der Fürst der arischen Länder,
Des Reiches Vereiniger Husravah.

---

74. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

VIII.

75. Die gute Aši verehren wir . . .

---

76. tąm jazata jō ašaṷa zaraþuṣtrō	§. 45.
airįenę paiti vaęǵahi	paiti fehlt.
vaᵽhṷijā paiti dāitįaiā	paiti fehlt.
77. haoma jō gaṷa barsmana	
hizṷō-daᵽhaᵽha mąþraka	
vaka šįaoþna zaoþrābjaska	vakaka šįaoþnaka.
arṣuḫdaęibjaska vā꞉zbijō [58])	
78. aṷaþ āįaptem dazdi mę	§. 46. āaþ tim ǵaiđįaþaṷ°.
ašiṣ vaᵽuhi jā berzaiti	
jaþa azem hakajęni	
vaᵽuhim āzātąm hutaosąm [59])	
79. anumataję daęnajā	°matęę.
anuḫtaję daęnajā	anuḫtāę.
anuṷarṣtaję daęnajā	anuṷarṣtāę.
80. jā mę daęnąm mazdajasnīm	
zarska dāþ aipika aotāþ [tīm [60])	apaęka ao°.
jā mę varzānāi vaᵽuhīm d.āþ frasas-	
81. pairitakaþ pairiǵasaþ	§. 47.
ašiṣ vaᵽuhi jā berzaiti	
vindaþ jānem jō ašaṷa zaraþuṣtrō	tem j°.
82. ahę raja ḫarnaᵽhaka . . .	
IX.	§. 48—52.
83. ašim vaᵽuhim jazamaidę . . .	§. 48.
84. tąm jazata jō berzaidiṣ	§. 49 fehlt.
kaṷa viṣtaaspō taḫmō	taḫmō fehlt.
pasnę āpō dāitiįajā	
85. aṷaþ āįaptem dazdi mę	§. 50. āaþ hīm ǵaidįaþ aṷ°.
ašiṣ vaᵽuhi jā berzaiti	
[61])jaþa‿azāni pešanem aṣta-aurṷantō	pešana m. V.
86. vispa-taurṷō-astōiṣ puþrō	
vispa-taurṷō urṷi-ḫaođō	ljęnhę . . .
urṷi-varþo stṷi-manaoþriṣ	urṷivereþro stṷi-mano þriṣ
87. jaþa azāni pešanem	pešana m. V.
mairįęhę urǵaþ-aspahę	m° hįaonahę
jaþa azāni pešanem	pešana m. V.
darṣinikahę daęṷajasnahę [62])	
88. uta azem niǵanāni	§. 51.
taþriįaṷantem duzdaęnem	
uta azem niǵanāni	
spinǵauruṣem [63]) daęṷajasnem	

76. Sie pries der fromme Zaraþuštra
In Arjana Vaiǵa,
An der guten Dâtja,

77. Mit Hom, Milch und Barsom,
Mit dem Maþra, der der Zunge Wunderkraft verleiht,
Mit Wort und Werk, mit Opferspenden
Und mit recht (rite) gesprochnen Sprüchen [58]):

78. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,
Dass ich dafür gewinne
Die gute, edle Hutausa [59]),

79. Dass sie denke dem Glauben gemäss,
Dass sie spreche dem Glauben gemäss
Und handle dem Glauben gemäss,

80. Dass sie mir den mazdajasnischen Glauben
Beherzige und verstehen lerne
Und dass sie meinem Volke gute Lehre gäbe." [60])

81. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, hehre Aši;
Es erlangte diese Gabe der fromme Zaraþuštra.

---

82. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

IX.

83. Die gute Aši verehren wir . . .

---

84. Sie pries der hochgesinnte,
Der reisige König Vištaaspa
Hinter dem Wasser Dâtja:

85. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,
[61])Dass ich eine Schlacht dem Ašta-arvant liefere,

86. Ich, der Vispa-tarvô-asti Sohn,
Der Allüberwinder mit mächtigem Helm
Und mächtigem Panzer, mit starkem Nacken;

87. Dass ich eine Schlacht schlage
Dem tückischen Ardžaþaspa,
Und dass ich eine Schlacht schlage
Dem Teufelanbeter Daršinika [62]);

88. Und dass ich erschlage
Den gottlosen Taþrijavant,
Und dass ich erschlage
Den Teufelanbeter Spindžaruša [62])

89. uta azem fraruaeçsaiẹni	
humaiąmka varđakąmka	humaja vaređakanąmka.
ḫijaoniā haka daňhągo[66]	ḫiaoniaçhẹka.
90. uta azem niǧanāni	
ḫijaoninąm dalijun,ąm	
pankasaӡnāiṣ sataӡnāiṣka	⁰ӡnāi sata⁰.
sataӡnāiṣ hazaɵraӡnāiṣka	
hazaɵraӡnāiṣ baeụarӡnāiṣka	⁰ӡnāi b⁰.
baeụarӡnāiṣ ahąṣ̌taӡnāiṣka	⁰ӡnāi ah⁰.
91. pairitakaþ pairiǧasaþ	§. 52.
aṡiṣ vaɵuhi jā berzaiti	
vindaþ tem jānem berzaidiṣ	
kaụa viṣtaaspō taṡmō	taṡmō fehlt.

---

92. ahẹ raja ḫarnaɵhaka . . .	

X.	§. 53—61.
93. aṡīm vaɵuhīm jazamaidẹ . . .	§. 53.

---

94. āþ aụaṡta aṡiṣ vaɵuhi jā berzaiti	§. 54. āaþ.
mā kiṣ mẹ āɵhąm zaoþran,ąm vin-	
jā māụia nipārajẹinti [dāiti	
95. mā narō pairiṣtā-ṡṣudrō	
mā ǧahika paradaṡṣta	
mā āpernājō tauruna	
mā kainīna anupaẹtā	anupaẹta maṡjānąm.
96. jaþ mąm tura pazdajanta	
āsu-aspa naotaraka	
āþ azem tanūm aguzẹ	§. 55. āaþ.
adairi pađem gāuṣ arṣnō	. . . baremājaonahẹ.
97. āþ mąm fraaguzajanta	āaþ . . frag⁰.
jōi āpernājō tauruna	
jā kainina anupaẹtā	anupaẹta maṡjānąm.
98. jaþkiþ tura pazdajanta	
āsu-aspa naotaraka	
āþ azem tanūm aguzẹ	§. 56. aþkiþ az⁰.
adairi maẹṣahẹ garō	
jaþ varṣnōiṣ satō-karahẹ	
99. aþkiþ mąm fraguzajanta	
jōi apernājō tauruna	
jā kainina anupaẹtā	anupaẹta maṡjānąm.
[jaþkiþ tura pazdajanta	
āsu-aspa naotaraka][67]	

---

89. Und dass ich zurückführe
Humaja und Varḍaku
Aus dem Hvijaoner-Land [63]);

90. Und dass ich morde
In den hvijaonischen Ländern
Zu Fünfzigen und Hunderten,
Zu Hunderten und zu Tausenden,
Zu Tausenden und zu Zehntausenden,
Zu Zehntausenden und zu Millionen."

91. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, hehre Aši;
Es erlangte diese Gabe der hochgesinnte,
Der reisige König Vištaaspa.

---

92. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

X.

93. Die gute Aši verehren wir . . .

---

94. Es sprach die gute, hehre Aši:
„Nicht soll Jemand an jenen Opfern theilnehmen,
Die man mir zurüstet,

95. Nicht ein Mann, der keine Zeugungskraft,
Noch ein Weib, das keine Regeln mehr hat [64]);
Nicht unreife Knaben
Noch jungfräuliche Mädchen.

96. Als die Turier mir nachsetzten [65])
Und den rosseschnellen Naotara's:
Da verbarg ich mich
Unter den Fuss des männlichen Rindes.

97. Aber es verriethen mich [66])
Die unreifen Knaben
Und die jungfräulichen Mädchen.

98. Und als (wieder) die Turier mir nachsetzten
Und den rosseschnellen Naotara's,
Da verbarg ich mich
Unter den Hals
Des hundertkräftigen Schafbocks.

99. Aber es verriethen mich
Die unmündigen Knaben
Und die jungfräulichen Mädchen.
[Als mir die Turier nachsetzten
Und den rosseschnellen Naotara's]." [67])

---

100. [68])paoirijąm gerząm gerzaiti	§. 57.
ašis̨ vaꝯuhi jā berzaiti	
haka apuþrō-ǵainijā	. . . ǵahikaiā.
mā hę aųa pādem his̨ta	aųa-his̨ta.
mā gātuųem nipaiđjaꝯuha	
101. kuþa his̨ azem kernaųāi	kerenaųāni.
asmānem aųi frašūsāi	frašūsāni.
z̨ąm aųi nirųaęsjāni	
102. bitijąm gerząm gerzaiti	§. 58.
ašis̨ vaꝯuhi jā berzaiti	
haka‿aųan̊hā ǵahikajā	
103. jā aųem puþrem baraiti	
anjanāi ars̨ānāi vars̨tem	
pataię[69]) upa-baraiti	paiþę m. V.
104. kuþa his̨ azem kernaųāi	kerenaųāni.
asmānem aųi frašūsāi	frašūsāni.
z̨ąm aųi nirųaęsjāni	
105. þritijąm gerząm gerzaiti	§. 59.
ašis̨ vaꝯuhi jā berzaiti	
imaþ mę staųis̨tem šjaoþnem	stāųajastem m. V.
106. mas̨ija verzjenti sāsta	
jaþ kainjō uzųāđajęinti	
aȝraųō ni-jāmajęinti[71])	dareȝem aȝ⁰ nizām⁰ m. V.
107. kuþa his̨ azem kernaųāi	kerenaųāni.
asmānem aųi frašūsāi	frašūsāni.
z̨ąm aųi nirųaęsjāni	
108. āþ mraųaþ ahurō mazdā	§. 60. aaþ.
aši srira dāmi-dāitę	
mā aųi‿asmanem frašusa	
mā aųi z̨ąm nirųaęsę	
109. iþa mę tųem hąm-karaꝯuha	
antar arđem jim umānahę	jim fehlt.
srirahę ks̨aþrō-kertahę	
110. ana þwā jasna jazānę	§. 61.
ana jasna frājazānę	
jaþ jazata vis̨taaspō	jaseþwā jaz⁰.
pasnę āpō dāitijajā	
111. barzem barāþ zaota vākem	
his̨temanō paska barsma	
ana þwā jasna jazānę	
ana jasna frājazānę	
aši srira dāmi-dāitę	

---

112. ahę raja þarnaꝯhaka . . .

---

100. [69])Die erste Klage erhebt
Die gute, hehre Aši
Ueber das kinderlose Weib:
„Folge nicht ihrer Spur,
Raste nicht auf ihrem Lager.

101. Was soll ich beginnen?
Soll ich zum Himmel emporfahren,
Soll ich zur Erde mich hernieder wenden?"

102. Die zweite Klage erhebt
Die gute, hehre Aši
Ueber jenes Weib,

103. Welches einen Sohn bringt,
Der von einem fremden Mann gezeugt ist
Und ihn ihrem Gatten unterschiebt.

104. Was soll ich beginnen?
Soll ich zum Himmel emporfahren,
Soll ich zur Erde mich hernieder wenden?"

105. Die dritte Klage erhebt
Die gute, hehre Aši:
„Das ist mir die grösste Unthat,

106. Welche grausame Menschen verüben,
Wenn sie Mädchen nicht heirathen lassen [70]),
Sondern unverheirathet (im Hause) zurückbehalten [71]).

107. Was soll ich beginnen?
Soll ich zum Himmel emporfahren,
Soll ich zur Erde mich hernieder wenden?"

108. Da sprach Ahura Mazda:
„Schöne Aši, Freundin der Menschen [72]),
Fahre nicht zum Himmel empor,
Wende dich nicht zur Erde hernieder.

109. Hier zu mir komm her,
Herein in meinen Palast,
Den herrlichen, prächtigen.

110. Mit solchem Opfer will ich dich ehren,
Mit solchem Opfer dich verehren,
Mit dem dich Vištaaspa ehrte
Hinter dem Wasser Dâtja.

111. Laut soll der Priester seine Stimme erheben,
Hinter dem Barsom stehend:
„Mit diesem Opfer will ich dich ehren,
Mit diesem Opfer dich verehren,
Du schöne Aši, Freundin der Menschen." [73])

---

112. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

Anmerkungen.

1) Die erste und vierte Strophe wiederholen sich zu Beginn und Schluss jedes Abschnitts.

2) Der Vokal (oder Diphthong) nach , ist hier und überall zweisilbig zu lesen.

3) ai und ā sehen sich in der Originalschrift sehr ähnlich.

4) Mit Synizese zu lesen; so überall bei ‿.

5) Die Stelle ist sehr schwierig. Spiegel übersetzt: „welche alle nützenden mit vorwärtsgehendem Verstande festigt", indem er — nach dem Commentar II, S. 643 — vispanąm saoṣ̌jantąm als „allgemeinen Pluralcasus" nimmt. — Ich denke mir, dass Aši, als die Göttin des Glücks auf Erden, mit der wunderthätigen Kraft der „Heilande" ausgestattet ist und sie bethätigt, bis diese selbst, am Ende der Tage in Aktion treten, zur Herstellung des paradiesischen Glücks; vgl. jt. **19.** 88 ff. Die Lesung frāþangaiçiti, wie Westergaard nach Kh. 1 schreibt, ist nach dem Metrum unmöglich. Ich nehme frāþangiçitę als Passivum; regulär wäre allerdings frāþagiçitę. — frasa- = i. prākja-.

6) Dass die hier folgende eingeklammerte Stelle dem Ašiliede ursprünglich nicht angehörte, bedarf keines Beweises.

7) ḫaçpaiþę steht für ḫaçpaiþja, cf. Verf., Vgl. Gramm. der altir. Diall., § 40; Instr. Sing. = ind. °patjā. Geldner, Studien zum Avesta, I, S. 43 f. scheint unsre Stelle übersehen zu haben. Aša muss jedenfalls danach auch in J. **10.** 8 als Substantiv gefasst werden.

8) vjāŋ° für vjāw°, cf. ind. vi ā bʻā.

9) Wstgd. liest gegen die Hss. vohu, was allerdings die regelmässige Form des Acc. Sing. Ntr. wäre.

10) jōi hakahi: jōi Nom. Plur. statt Acc. wie oft.

11) Unsre siebente Strophe steht in den Hss. nach der achten. Ohne die von mir vorgenommene Umstellung hängen die Worte tę ... ną-bourųa völlig in der Luft. Die Parallelstelle Jt. **5.** 130 (vgl. Geldner, K. Z. **25**, S. 402) macht mich nicht irre.

12) Die Bedeutung von baḫdra- ist unsicher. Ich übersetze „Weide" nach dem Zusammenhang.

13) Ich verbinde das Wort mit i. ág'rąiš.

14) Müssiges und den Zusammenhang störendes Einschiebsel.

15) Nom. Sing. statt Voc.

16) So nach einem zweifelnden Vorschlag Spiegel's im Commentar, II, S. 645. Man beachte jedoch, dass das Wort dm° dem Gāþādialekt entlehnt sein muss, wie auch das Jt. **16.** 2 vorkömmliche dmānāþ und das im Zend-Pehlevi-Glossar aufgeführte demąnō-paþni, vgl. Verf., Vgl. Gramm., §. 134. Die Parsigelehrten wussten allerdings zwischen demąnō-paþni und nmānō-paþni einen gar feinen Bedeutungsunterschied herauszudifteln. Die „Hausfrau" im Allgemeinen (katāk bānūk = np. كدبانو) heisst ihnen nmānō-

paþni; ist sie dagegen jung verheirathet (amat navak ṣui), so heisst sie demąnō-paþni. Auch ein hübscher Beweis für die getreue Ueberlieferung der avestischen Wortbedeutungen!

17) So nach Jt. **10.** 80.

18) merzjamnā = ind. mṛǵjamānās „herausgeputzt".

19) gaoṣāḡara = gaoṣa° + āḡara für āwara, cf. ind. āb'araṇam; Acc. Dual.

20) minuka zaranjō-paçsa: eine freie Art der Composition, vgl. Verf., Ar. Forsch. I, S. 177.

21) Strophe 14 ist Citat. Die Frauen sitzen schöngeschmückt da und harren des Eheherrn. Dabei trällern sie ein Liedchen.

22) Eine höchst schwierige Zeile. Wstgd. liest: kaþ šāiti paiti sāma frjā paiti tanųę, das letzte Wort gegen K. 12, wo tanųa steht. Spiegel übersetzt: „was sollen wir mit Freude ihm wünschen, die Geliebten, für seinen Körper?", indem er statt paiti sāma: paiti ṣāma gelesen wissen will, cf. Commentar II, S. 646. Aber erstlich kann frjā nicht heissen „die Geliebten", — das wäre ja frjā̊, — sodann ist es nicht möglich tanųę zu lesen, denn auslautend -ųę und -uųę werden consequent -uję geschrieben, cf. Verf., Vgl. Gramm. §. 92. Und endlich, was besagt denn überhaupt jene Uebersetzung? — Ich emendire für sāma ǵāma = ind. gāma, 1. Plur. Aor. √gā; das Zeichen für s und das zweite Zeichen für g (ǵ) sehen sich ausserordentlich ähnlich, cf. Zend-Pahlavi-Glossary, ed. Haug, S. 31, Z. 1, 2; ferner lese ich statt tanųę mit K. 12 tanųa. So gewinnen wir einen angemessenen Sinn.

23) Es fehlt hier ein viersilbiges Epitheton zu kaininō; mit dem Ungethüm ąṇamō-paiđiṣa weiss ich nichts anzufangen.

24) rųaçzō° stelle ich mit Bezzenberger, Beiträge I, S. 254 mit got. vraiqs, gr. ῥαιβός zusammen. Ueber z = q, β cf. Joh. Schmidt, K. Z. **25**, S. 114 ff. — rųaçzō-maidja = „gewölbte Mitte habend".

25) Ein Fuss mit langen Zehen (darǵō-ąṇguṣtō) ist doch wohl ein schlanker Fuss.

26) Wörtlich: „solcher, wie es der Wunsch der sehenden ist".

27) Nach de Harlez.

28) Die Umstellung scheint mir durch den Fortgang geboten. — marākarem „auf die blosse Erinnerung (smaras) an ihn heranrollend", cf. i. manōjūǵā rat'ēna. — Statt rauma liest Wstgd. ruma, aber das müsste uruma geschrieben sein, cf. Verf., Vgl. Gramm., §. 51. 53. Die Bedeutung „leicht" oder „schnell" ergibt sich aus dem Zusammenhang. De Harlez übersetzt „brillant", indem er ein apokryphes ind. rumra (bei Uǵǵvaladatta!) zur Vergleichung heranzieht.

29) parōkeųidem, wie allgemein gelesen wird, halte ich für eine Unform, zu lesen parakeų°. Die Parsen fassten das Wort als Compositum aus para und keų° auf und versahen das vermeintliche erste Glied mit dem gewöhnlichen Compositionsvokal ō.

Dasselbe ist der Fall beim Dat. und Instr. Plur. von druguant-, den die Parsen: drugųō. debįō. drugųō. debįș schrieben; unsre Ausgaben freilich verschweigen diese Thatsache.

30) vītārem „durchbohrend", vgl. gr. τορός, l. vṛtraturam.

31) „Hinten" — „vorne", sc. in der Schlacht. Vgl. V. **3.** 45 und R. V. **8.** 50. 15: sá paśkát pátu nah puráh.

32) Ein hoher (oder ein feister: stųi-kaofō) Höcker beim Kamel ist ein Zeichen von Wohlgenährtheit.

33) Spiegel übersetzt: „die sich lenken lassen mit reinem Geiste, von der Erde aufspringend (pertanuna), lenksam (vaďraįō)." uzjamana, das Spiegel zu ind. uhjámānās stellt, setze ich gleich ind. údijamānās; aša manaȷha „mit richtigem Sinn" = „gerne". Dass bereitwilliges Aufstehen vom Boden bei den Kamelen eine nicht zu unterschätzende Tugend ist, darüber vergleiche man die drastische Schilderung der störrischen Bestie in Brehm's Thierleben. Die Zeile 19 d. kann ich nicht übersetzen; Spiegel lässt ąpa unberücksichtigt. vaďriș gibt Justi mit „zur Karawane gehörig", Spiegel mit „lenksam", de Harlez mit „portefardeau". Alle drei Bedeutungen sind gerathen. Ich setze vorläufig vaďriș (geschrieben vaďariș) = ind. vád'riș „verschnitten".

34) Zu nibaraþa- „Schatzkammer" vgl. man ind. nib'ṛtam „unbemerkt, geheim, verborgen". In K. 12 fehlt die Zeile.

35) kešā bāminjā = ind. *kṛtās bāninjas. kešā stelle ich zu √kart, kṛṇatti „spinnen"; — °bāminjā, wie ich nach dem Z.-P.-Gl., S. 57 statt des unmöglichen bāmingā lese, ist Nom. Plur. Fem., Thema: bāminī-, eine allerdings ungewöhnliche, aber doch nicht eben auffällige Form.

36) apa, wie die Hdss. lesen, gibt keinen Sinn.

37) Vgl. Geldner, K. Z. **25**, S. 557 und jt. **11.** 15.

38) Interpolation, wie häufig.

39) Etwas verzwickt ausgedrückt: „cuius saepe invocantium pulcerrimam audivi vocem".

40) Str. 27 b, c: die Ergänzung ist unbedingt nothwendig.

41) Die Geldner'sche Zusammenstellung von daųata etc. mit ind. √dab' (vgl. Studien zum Avesta, I, S. 85 f.) ist zu verwerfen; die Form daoþrim steht ihr im Weg. Aus dab' + tr° müsste *dawdr° oder *dafdr° hervorgehen; daoiþrim kann nur aus daų + tr° erklärt werden.

42) Cf. ἕλκω; dazu vṛka- — vehrka-.

43) apaįęiti: an apaįa° als Denominativstamm zu apa in der Bedeutung „fortbringen" glaube ich nicht mehr. Ich ziehe apaįęiti u. s. w. zu einer (sekundären) √jā, die sich zu jam verhält, wie gā: gam. Vgl. apō ... jantā j. **32.** 9, das ich schon Gāþā's, S. 121 zu √jam gestellt.

44) Wie gross ein solcher Stein ist, weiss ich nicht zu sagen. Zu der Glosse V. **19.** 4 hat die Pehleviübersetzung katakmasāī, d. i. wohl „Haus-gross",

45) vaędō, wie ich statt des handschriftlichen raędō oder raękō schreibe, = „Keil“, vgl. Verf., Altir. Verbum, S. 87. — „brennt mich, wie ein aus Eisen geschmiedeter Keil“, d. h. wie ein eben geschmiedeter und noch glühender Keil.

46) Vgl. Verf., Ar. Forsch. I, S. 51.

47) Cf. Geldner, K. Z. **24**, S. 547.

48) Zu hųaskųō vgl. V. **8**. 63.

49) Was heisst paradātō? Sollte es sich nicht ebenso zu i. purōhitas stellen wie taradātō zu tirōhitas? Ind. purōhitas ist bekanntlich ein stätiges Epitheton des Agni, und Haušjangha soll den Gebrauch des Feuersteins entdeckt und den Feuerkultus eingeführt haben.

50) Die Worte āaþ hīm gaidiaþ „und er bat sie“ sind überall zu streichen.

51) Eine durch den Zusammenhang gebotene Correctur, so auch jt. **9**. 4; dagegen ist amāþ richtig in J. **57**. 18.

52) So muss doch wohl übersetzt werden, vgl. j. **57**. 18, Jt. **9**. 4; aber temaphō ist Genitiv! Oder sollte man temaphō als Nom. Plur. Masc. fassen dürfen = „Finsterlinge“, „Söhne der Finsterniss?“

53) Spiegel übersetzt: „Herum lief, herzu kam“, de Harlez: „Elle accourut, elle vint près de lui“. Beide Uebersetzungen sind höchst ungenau: wenn pairi einmal „herum“ bedeutet, dann kann es das zweite Mal nicht mit „herzu“ gegeben werden. Aši geht um den Bittenden im Kreise herum, und eben an dieses Umkreisen knüpft sich die Gewährung der Bitte.

54) Nach Geldner, Studien I, S. 62.

55) Strophe 59 ist höchst schwierig und mangelhaft überliefert. Sie findet sich ebenso noch Jt. **5**. 34, **9**. 14 und **15**. 24. Spiegel gibt vier verschiedene Uebersetzungen, de Harlez zwei: sämmtlich für mich unannehmbar. Geldner, K. Z. **25**, S. 385 übersetzt:

„Und dass ich als Sieger
Als Helfer und Rächer die errette,
Welche zur Fortpflanzung von Körper am schönsten
Und für die Menschheit am nützlichsten sind“.

Bei meiner Uebersetzung von vantu mit „Frauen“ liess ich mich von der Sage leiten, nach der þraitauna die beiden Töchter des Jima befreit, die Aži-Dahāka in seinem Harem gefangen hielt. — sagaphā ist Acc. Plur. Ntr. nach der a-Declination; zur Bedeutung „Güter, Schätze“ vgl. man J. **28**. 10 und meine Uebersetzung in ZDMG. **35**, S. 155. — eraųā ist Acc. Plur. zum Nom. Sing. eraųs, vgl. dazu aurųant-, ind. árvant-. Die Geldner'sche Uebersetzung „Rächer“ scheint mir sehr bedenklich; das ind. ṛṇāvā bedeutet bekanntlich das gerade Gegentheil „schuldig“. — zazātaję ist Infinitiv zum Praesensstamm zazā-, cf. V. **3**. 5: jaþ bā paiti

fraęstem zazanti pasųaska staorāka „wo man am meisten Klein- und Zugvieh züchtet“.

56) Ich möchte frāşmiş zu ind. pŗkşam etc. stellen. Die Geldner'sche Herleitung aus 2 aš + fra in K. Z. **25**, S. 525 ist unmöglich; ar. šm wird şm, aber nicht şm.

57) ђşaþrāi: Gen. Sing., cf. Verf., Ar. Forsch. I, S. 141.

58) Die ganze Strophe 77 ist wohl interpolirt. Der Ausdruck hizųō-daɵhaɵha ist schwierig, Trad. زبان زدن.

59) Frau des Vištaaspa.

60) Frei verwendete Reminiscenz aus J. **49.** 7.

61) Eine verzweifelte Stelle, vgl. jt. **9.** 30. Spiegel übersetzt: „dass ich in der Schlacht vertreiben möge den Asta-aurva, den Sohn des Vispō-Thaurvo-Açti, den (zu Jt. **17.** 50: des) alles peinigenden und einen weiten Helm, grosse Tapferkeit, einen grossen Kopf besitzenden, der 700 lebende(!) Kamele hat, dass ich nach ihm in der Schlacht in die Flucht schlage den mörderischen, qjaonischen Arejaţ-açpa, dass ich in der Schlacht vertreiben möge den Darshinika, den Daevaverehrer“. Eine Uebersetzung, die nur unter der Voraussetzung möglich wäre, dass der Verfasser des obigen Stückes ein Barbar gewesen, der für die Bedeutung der Casus nicht das mindeste Verständniss besass. Die de Harlez'sche Uebersetzung ist ebenfalls unbrauchbar.

aşta aurųantō könnte man als Acc. Plur. fassen „dass ich in der Schlacht (pešanę) acht Renner erbeute“; mit Rücksicht auf argaþ-aspahę und darşinikahę lese ich aşta-aurų° als Gen. Sing. eines Nom. Propr. aşta-aurųant, eigentlich: „einer, der acht Renner besitzt“, vgl. phl. bēvarasp, Bund. **24.** 12. Die einfache Consequenz dieser Lesung war die Aenderung von pešana oder pešanę in pešanem (oder pešanąm; das Wort kommt sowohl als Neutrum wie als Femininum vor).

Die Nominative in Str. 86 können selbstverständlich nur auf das Subject des ganzen Satzes, also auf Vištaaspa bezogen werden. — vīspa-taurųō-astōiş: Name der Mutter des Vištaaspa, vgl. vīspataurųairi, Name der Mutter des Astvaþerta, Jt. **19.** 92. — Die Aenderung urųi-varþō wird durch das nebenstehende urųi-ђaodō nahegelegt. — stųi-manaoþriş eigentlich: „mit feistem Hals“. — Die folgenden Worte jeńhę . . . ahę sind Interpolation; in K. 12 fehlen sie zur Hälfte. — Die Zeile d in Strophe 87 hat zwei Silben zu viel; die Lesung ist höchst zweifelhaft.

62) Unsicher überlieferter Eigenname.

63) Spiegel: „dass ich gelangen möge als wohl Weiser (oder: durch Güte) zu den Gegenden der (des) Varedhakas und der Qyaonya“. Aehnlich auch de Harlez. Aber wo sonst heisst haka „hin...zu“? Nach Firdusi raubt Ardšasp zwei Töchter des Guštasp, die später Isfendiār, Guštasp's Sohn, wieder zurückbringt; sie heissen bei Firdusi Humāi und Behāferid. An diese Er-

zählung dachte ich bei meiner Uebersetzung. — daṅhaŋō, Gen.-Abl. Sing. stellt sich zu nasāŋō, vgl. Verf., Ar. Forsch. I, S. 72.

64) Diese Bedeutung von paradaŝta ergibt sich mit Nothwendigkeit durch den Parallelismus mit pairiṣtāḫṣudrō. Nur zeugungskräftige Personen sollen der Aŝi opfern dürfen.

65) Zu pa = apa + √sad; cf. nazdiō aus na = ana + √sad, ind. pīḍājati aus pi = api + √sad.

66) fra-guz° das Gegentheil von guz°, „entbergen".

67) Die beiden letzten Zeilen der Strophe 99 sind müssige Wiederholung.

Die ganze Erzählung von Strophe 94—99 ist höchst seltsam. Sie bezieht sich auf die Kämpfe des Königs Naotara und seiner Söhne mit dem turanischen König Frangrasjan, der schliesslich Iran unter seine Botmässigkeit brachte und Naotara hinrichten liess.

68) Cf. Geldner, Metrik, S. 88 f.

69) Oder paþaiç (vgl. paþōiș Jt. 24. 16); þ würde sich dann erklären, wie in altp. gāþauvā, cf. Verf., Ar. Forsch. I, S. 79 Anm. 1.

70) So schon Spiegel.

71) Nach Geldner, a. a. O.

72) dāmi-dāitę: „der Schöpfung (= den Geschöpfen) freundlich gesinnt"; cf. i. manurhitā-.

Korrekturnote zu Str. 2. Cod. Zend. 52 bibl. Mon. bietet: sūrąm duӡdrem ahurahę mazdå ḫaęhrem ameșąm spentanąm.

Zur Textkritik des Awestâ.

Von

F. Spiegel.

Die neuerdings erfolgte Veröffentlichung kritisch berichtigter Texte, welche die Schriften von Bartholomae, Geiger und de Harlez enthalten, giebt mir eine erwünschte Gelegenheit, mich über meine eigenen Grundsätze bei der Textkritik des Awestâ ausführlicher auszusprechen. Dass sich auf diesem Gebiete ebenso grosse Abweichungen zeigen, wie auf dem Gebiete der Interpretation, kann bei der Verschiedenheit der Standpunkte nicht im mindesten auffallen, denn auch hier will die Burnouf'sche Richtung die êrânische Philologie auf dieselbe Basis gestellt wissen, auf welcher die übrigen Zweige der Philologie auch stehen, also auf die historische, während dagegen die Bopp'sche Richtung vielmehr die Sprachvergleichung als Grundlage der Forschung anzusehen bestrebt ist.

I.

Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn wir sagen, dass heut zu Tage der Awestâtext von den meisten Forschern mit dem festen Glauben aufgeschlagen wird, es sei erwiesen, dass wir im Awestâ einen Text vor uns haben, der bis ins 8. Jahrhundert v. Chr. zurückgeht. Da nun unsere ältesten Handschriften erst im 14. Jahrh. n. Chr. beginnen, so liegt ein ungeheurer Zwischenraum zwischen der Abfassung des Buches und seiner ersten schriftlichen Bezeugung, und es bedarf kaum noch des Beweises, dass der Text von Jahrhundert zu Jahrhundert bedeutende Veränderungen erlitten habe. Mit Hülfe der verwandten Sprachen, vor Allem mit Hülfe des Sanskrit, sucht man sich ein ungefähres Bild zu machen, wie etwa die êrânische Sprache im 8. Jahrh. v. Chr. ausgesehen haben möge, mit diesem Bilde tritt man an die Handschriften heran, und von ihm ist die Gestaltung des Textes vielfach abhängig. Was nun mich selbst betrifft, so habe ich von jeher gesucht, mich von allen vorgefassten Meinungen möglichst frei zu halten. Für mich ist also das Awestâ zunächst nur ein Buch aus dem Jahre 1323 n. Chr., denn bis zu diesem Zeitpunkte lassen sich unsere

Handschriften zurückführen. Es bedarf indess keines grossen Aufwandes von Gelehrsamkeit, um zu zeigen, dass die beiden Schriftarten, in welchen der Text und die alte Uebersetzung des Awestâ geschrieben ist, im 14. Jahrh. unserer Zeitrechnung in denjenigen Landstrichen, aus welchen unsere Awestâhandschriften ursprünglich stammen, nicht mehr im allgemeinen Gebrauche gewesen sind. Von einer dieser Schriftarten, von derjenigen nämlich, in welcher die Uebersetzung des Awestâ geschrieben ist, vermögen wir auch ganz genau zu sagen, in welcher Zeit sie im Gebrauche war. Wir finden sie nämlich zuletzt auf den in Erân geprägten Münzen der ersten Khalifen, und von da aufwärts bei den êrânischen Fürsten in der letzten Periode der Sâsânidenherrschaft, endlich auf den Münzen der Sâsâniden selbst, von dem letzten aufwärts bis zu Qobâd I, bei den früheren Sâsâniden ist eine etwas abweichende Schriftart in Gebrauche: die Schrift der Awestâübersetzung stammt mithin etwa aus dem 6. Jahrh. n. Chr. Es ist von vorneherein wahrscheinlich, dass die Schrift mit welcher der Awestâtext geschrieben ist, ungefähr aus derselben Zeit stammen werde, wie die Schrift der Uebersetzung, denn die meisten Zeichen stimmen in Form und Bedeutung vollkommen überein. Wir können hier den Gegenstand natürlich nicht näher erörtern, wir begnügen uns also, blos zu sagen, dass eingehende Forschungen [1]) die allgemeine Ueberzeugung hervorgerufen haben, es sei die Awestâschrift erst aus der sâsânidischen Münzschrift hervorgegangen, wie sie sich seit Qobâd I entwickelt hatte, und hervorgerufen durch das Bedürfniss einer genaueren Bezeichnung der Laute, als sie in der älteren, höchst unvollkommenen Schrift möglich war, zu dem Ende wurde nicht nur die Zahl der Zeichen für die Consonanten vermehrt, sondern es wurden auch für die früher fast gar nicht bezeichneten Vocale soviele Zeichen erfunden, als nöthig erschienen, um alle Nuançen derselben auszudrücken. Dieses Alphabet, das die Vocale nicht nur vollständig bezeichnet, sondern sie auch mit den Consonanten auf gleiche Stufe setzt, unterscheidet sich dadurch von allen ursprünglichen orientalischen Alphabeten, denn selbst das Sanskrit und das altpersische Alphabet betrachten die Vocale mehr als eine Zugabe, denn als ebenbürtig mit den Consonanten. Nur ein sehr spät entstandenes Alphabet macht davon eine Ausnahme, nämlich das armenische, und an dieses schliesst sich das Awestâalphabet nach seiner ganzen Einrichtung an. Wie nun bei der Zusammensetzung des armenischen Alphabetes griechischer Einfluss nachweisbar ist, so lässt sich derselbe — mittelbar oder unmittelbar — auch bei dem Awestâalphabete vermuthen, denn das griechische Alphabet war den Erâniern zur Zeit Qobâds I lange bekannt und seine Vorzüge für die Wiedergabe eines Textes in einer indogermanischen Sprache, den semitischen Alphabeten

1) Vgl. Hübschmann in Kuhn's Zeitschrift für Sprachforschung 24, 368 ff.

gegenüber, musste ihnen einleuchten. Die Träume von einem alten in Baktrien erfundenen heiligen Alphabete, mit welchem das Awestâ geschrieben sei, sind wohl für immer zerronnen, unser Awestâalphabet gehört weder nach Baktrien noch ist es jemals ein heiliges Alphabet gewesen, die Eränier bedienten sich von jeher semitischer Alphabete, und aus diesen ist auch das Awestâalphabet hervorgegangen. Nach dem Gesagten ist nun wohl klar, dass der Awestâtext, in der Form, in welcher wir ihn jetzt vor uns haben, nicht vor Anfang des 6. Jahrh. unserer Zeitrechnung aufgezeichnet sein kann. Damit ist freilich nicht gesagt, dass derselbe erst in jener Zeit entstanden sei, vielmehr weisen uns die Handschriften selbst mehrfach auf eine frühere Gestaltung des Textes hin, vor Allem wird aber eine so späte Abfassung des Awestâtextes unwahrscheinlich durch die Awestâsprache. Wir wissen jetzt genug von den Sprachverhältnissen des alten Erân um behaupten zu dürfen, dass die Awestâsprache im 6. Jahrh. unserer Zeitrechnung längst ausgestorben war, es liegt also nicht blos die Möglichkeit, sondern selbst die Wahrscheinlichkeit vor, dass der Text des Awestâ in einer weit früheren Zeit entstand und in einer wenig vollkommenen semitischen Schriftart fortgepflanzt wurde, bis zu dem Zeitpunkte, wo er in die vollkommnere Awestâschrift umgeschrieben wurde. Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich das Aussterben der alteränischen Sprachform in das Jahrhundert von Chr. Geb. setzen, bis dahin und noch darüber hinaus, bis in die Zeit der Achämeniden, mag also unser Awestâtext zurückgehen. Mit dieser allgemeinen Annahme werden wir uns vorläufig begnügen müssen, vom 8. Jahr. v. Chr. sind wir damit allerdings noch weit genug entfernt. Eine genauere Feststellung des Alters des Awestâtextes hängt natürlich ganz und gar von den historischen Momenten ab, die sich uns aus der Betrachtung und Erforschung dieses Textes selbst ergeben. Der Hinweis auf das Alter der Sprache genügt um so weniger, als ja nöthigenfalls sogar angenommen werden könnte, das Buch sei erst nach dem Aussterben der Sprache geschrieben worden. Wir können uns durch willkürliche Annahmen nicht gleich beim Beginne unserer Untersuchung die Hände binden lassen.

Meines Erachtens ist die Pflicht eines Herausgebers des Awestâ zunächst, den Text so herzustellen, wie er damals unter den Sâsâniden festgestellt wurde, als man das Awestâ in die Schrift umschrieb, in welcher es uns die Handschriften geben. Es ist dies eine Aufgabe, die noch lange nicht beendigt ist. Die Frage, ob es sich denn auch verlohne, einem so späten Texte seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, ist unbedingt zu bejahen. Man sollte doch endlich einmal aufhören, das alte, seit 1630 bestehende Vorurtheil zu wiederholen, als ob die Parsen von ihren heiligen Schriften nichts mehr verständen. Es hat sich genügend herausgestellt, dass jene Nachricht auch mit Hinsicht auf die

heutigen Parsen übertrieben ist, warum vollends unter den Sâsâniden die êrânischen Priester ihre Religionsbücher nicht verstanden haben sollen, ist gar nicht einzusehen, damals, als die theologische Gelehrsamkeit viel galt und eine beträchtliche Anzahl von Priestern die Pflicht und die Mittel hatten, eingehenden Studien obzuliegen. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir in dem Texte unserer Awestâhandschriften eine Arbeit vor uns, die wir dem masorethischen Texte des A. T. vergleichen dürfen, nur dass sich die Zuthaten der neueren Bearbeiter nicht so reinlich von der alten Ueberlieferung abheben, wie in den mit vocalloser Schrift geschriebenen semitischen Texten. Aber auch bei den Redactoren des Awestâtextes war eine feste Tradition über die Aussprache desselben vorhanden, wie sich jetzt noch unschwer nachweisen lässt, und es ist sehr wohl der Mühe werth, dieselbe kennen zu lernen. Die Feststellung des Textes kann naturgemäss bloss auf Grund der Handschriften erfolgen, die gewöhnlich für schlecht gelten. Auch hier bin ich durchaus anderer Ansicht: unsere Awestâhandschriften sind gar nicht so schlecht, sie sind sogar zum Theil recht gut. Immer und immer wieder muss an Westergaards durchaus wahrheitsgemässe Bemerkung (Zend-Avesta pref. p. 15) erinnert werden, dass alle unsere Awestâhandschriften denselben Text geben, dass stets Absatz auf Absatz, Wort auf Wort in derselben Reihenfolge sich findet. Es ist dies, wie ich meine, ein sehr bedeutendes Zeichen der Treue. Nur innerhalb der einzelnen Wörter zeigen sich Varianten und hier ist die Zahl derselben allerdings Legion, wer sich aber die Handschriften genauer ansieht, wird auch hier bald unterscheiden lernen. Eine grosse Menge von Varianten findet sich nur in Handschriften aus den letzten Jahrhunderten, die in älteren Handschriften gar nicht oder nur selten vorkommen und im letzteren Falle sich leicht beseitigen lassen. Es ist zu hart, selbst diese Art von jungen Varianten als Fehler oder Nachlässigkeiten zu bezeichnen, sie sind vielmehr das Ergebniss einer sehr laxen Orthographie, welche annimmt, dass dasselbe Wort auf verschiedene Art richtig geschrieben werden könne. Diese nachlässige Orthographie ist nicht auf die Awestâtexte beschränkt, auch Texte in neueren êrânischen Sprachen, wenn sie in Awestâschrift geschrieben werden, zeigen dieselbe. Früher (vgl. meine Ausgabe des Awestâ 2, 17) wollte ich den Grund dieser Orthographie in der Identificirung der Awestâschrift mit der neupersischen finden, dies mag auch der Fall sein bei Handschriften, die in Persien geschrieben sind, ich habe mich aber jetzt überzeugt, dass in noch höheren Grade die Orthographie des Guzerati die Schuld an diesem Verderbnisse trägt. Man begegnet in Parsenschriften die in Guzerati geschrieben sind derselben Ungebundenheit, namentlich in Bezug auf Wörter, die aus dem Persischen oder Arabischen herüber genommen sind, nicht selten findet man ein eben gelesenes und verstandenes Wort einige Zeilen

später in ganz anderer, vollkommen unkenntlicher Gestalt. Auch jetzt noch scheint mir meine früher schon geäusserte Vermuthung wahrscheinlich, es möge diese Ungebundenheit dadurch gefördert worden sein, dass man den Awestâtext — um schnell eine grössere Anzahl von Handschriften zu erhalten — dictando schreiben liess, so dass die einzelnen Abschreiber die Worte nur mit dem Gehör, nicht mit dem Auge erfassen konnten. Entfernt man nun die Varianten, die blos dieser neueren Orthographie ihr Dasein verdanken, so wird die Zahl derselben erheblich gelichtet, eine beträchtliche Anzahl wird immerhin noch bleiben, aber nur ein Theil derselben ist auf Unachtsamkeit der Abschreiber zurückzuführen, ein anderer Theil enthält wirkliche Lesarten, welche zu beachten und im Interesse der érânischen Philologie zu verwerthen, die Pflicht eines Herausgebers ist.

Als Ausgangspunkt zu weiteren handschriftlichen Forschungen wird man die Resultate benützen dürfen, zu welchen die beiden Herausgeber des Awestâ übereinstimmend gekommen sind; man wird ihnen um so mehr Vertrauen schenken können, als diese Uebereinstimmung eine Frucht unabhängig betriebener Studien ist. Beginnen wir mit dem Vendîdâd, so habe ich in der Einleitung zum ersten Band meiner Awestâausgabe gezeigt, und Westergaard hat mir beigestimmt, dass diejenigen Handschriften des Vendîdâd, welche mit Uebersetzung versehen sind, auf eine einzige Grundschrift zurückgehen müssen. Die beiden ältesten Handschriften, welche wir besitzen (AB nach meiner, L. 4. K. 1 nach Westergaards Bezeichnung) können nicht unmittelbar aus derselben Handschrift abgeschrieben sein, weil sie zahlreiche Abweichungen von einander aufweisen, dass sie dem ungeachtet auf ein und dasselbe Original zurückgehen müssen, hat Westergaard (pref. p. 3 flg.) aus den auffallenden Fehlern, die ihnen eigenthümlich sind, unwiderleglich dargethan. Keine dieser alten Handschriften ist uns vollständig erhalten, glücklicher Weise ist jedoch der sehr gute pariser Codex (C oder P 2) eine sehr genaue Abschrift von B, genommen zu einer Zeit, als diese Handschrift noch vollständig war, und noch dazu wurde C mit dem noch vollständigen Codex A collationirt, und die hauptsächlichsten Abweichungen über dem Texte bemerkt, so dass wir behaupten können, den Text unserer ältesten Handschriften vollständig vor uns zu haben. Auf die anderen weniger guten Handschriften mit Uebersetzung, welche bis jetzt verglichen worden sind, lasse ich mich hier nicht weiter ein, es genügt zu sagen, dass ich dem Urtheile Westergaards (l. c. p. 7) vollkommen beistimme, es sei in keiner derselben eine Spur einer vom ABC unabhängigen handschriftlichen Quelle zu entdecken. Die zweite Klasse von Handschriften sind die Vendîdâd-sâdes (vgl. meine Awestâausgabe I, 12 flg. Westergaard pref. p. 7). Sie unterscheiden sich von der ersten Klasse in wesentlichen Punkten, aber auch hier habe ich die Ueberzeugung, dass sie sämmtlich auf einen

einzigen Grundcodex zurückgehen, der uns aber nicht erhalten zu sein scheint, wenigstens sind alle bis jetzt verglichenen Vendîdâd-sâdes neu, und in Indien geschrieben. Zu diesen beiden Klassen, die mir bereits bekannt waren, hat Westergaard (l. c. p. 8) noch eine dritte gefügt, sie besteht nur aus zwei Handschriften, nämlich K. 9 und einer aus Persien gekommenen bombayer Handschrift, die er mit R bezeichnet. Die erste dieser beiden Handschriften habe auch ich theilweise collationirt, aber bei meiner Ausgabe keinen Gebrauch davon gemacht, weil ich die darin bemerkten Abweichungen für willkürliche Correcturen des Destûr Dârâb hielt [1]), durch die Vergleichung mit R hat sich indessen herausgestellt, dass beide Handschriften die Abschriften eines von den gewöhnlichen Vendîdâd-sâdes abweichenden Originals sein müssen. Ueber den eigentlichen Werth dieser dritten Handschriftenreihe ist es mir ebenso schwer geworden ins Reine zu kommen wie Westergaard: Man kann in ihnen ebensowohl eine von allem Anfang an abweichende Textrecension als den späteren Versuch einer Textrevision vermuthen. Wir werden unten auf diese Klasse von Handschriften ausführlicher zurückkommen. In den Handschriften des Yaçna und des Vispered finden wir ganz ähnliche Erscheinungen wieder. Die werthvollste Handschrift des Yaçna ist ohne Zweifel die alte von mir mit A, von Westergaard mit K 5 bezeichnete, sie steht an Alter ebenbürtig neben den Handschriften AB des Vendîdâd, sie ist auch die einzige in Europa, welche die alte Uebersetzung enthält. Denselben Text, wenn auch in einem weniger guten Zustande, findet man auch in den sogenannten Izashne-sâdes, welche den Yaçnatext ohne die Uebersetzung enthalten, also in der von mir mit C, von Westergaard mit P 6 bezeichneten Handschrift und in K. 11, über welche Westergaard (l. c. p. 12) nähere Mittheilungen gemacht hat. Auch der Text der Handschriften, welche die Uebersetzung Neriosenghs enthalten, schliesst sich an diese Handschriftenklasse an. Ihnen gegenüber steht wieder der Text der Vendîdâd-sâdes ganz in derselben Weise wie beim Vendîdâd, auch hier lässt sich diesen beiden Klassen noch eine dritte anfügen, welche sich in den (von mir nicht verglichenen) Handschriften K. 4 und 9 findet. Ueber das dritte Buch, den Vispered, wollen wir nur kurz bemerken, dass man auch in ihm die obigen

---

1) Die Angabe Rasks über K. 9 lautet (s. dessen samlede Afhandlinger 3, 6): Izeshne et Vispered, mixta; item Vendidad descriptus ex libro e Persia allato Destûr Kaûsi et Destûr Derâbi manibus, exemplar nitidum et bene conservatum. Die Angabe über K 2 (E) lautet: Accuratum exemplum (copia) superioris exemplaris (i. e. B), Destûr Darâbi (Daris) manu descriptum, tum quum vetus illud exemplar nondum dilapsum erat. Von der Unrichtigkeit dieser letzteren Angabe hatte ich mich überzeugt (E ist nichts weniger als eine genaue Abschrift von B), ich misstraute daher auch der ersteren und vermuthete, dass das persische Original nur vorgeschoben sei, um den Correcturen des Destûr Dârâb grösseres Ansehn zu geben.

drei Klassen von Handschriften unterscheiden kann (vgl. m. Ausgabe 2, 5 flg. und Westergaard l. c. p. 13). Aus diesen drei Büchern bestehen die von den Parsen bei der Liturgie gebrauchten und darum sorgfältig behandelten Texte. Was die Yashts betrifft, so geniessen sie nicht dasselbe Ansehen, und dies zeigt sich unter Andern auch in den Handschriften, die von sehr ungleichen Werthe sind. Wir schliessen sie von unseren Untersuchungen aus, aber den Yashttexten werden die Resultate der Untersuchungen unserer besseren Handschriften vielfach zu Gute kommen.

Auf die Handschriften nun muss meiner Ueberzeugung nach der Herausgeber des Awestâ seinen Text begründen, gerade so, wie dies in anderen Zweigen der Philologie auch der Brauch ist. Dabei ist der Text der Handschriften mit Uebersetzung und der Vendîdâd-sâdes sorgfältig auseinander zu halten, denn beide führen uns auf zwei verschiedene Grundschriften. Ich habe in den Vorreden zu den beiden Bänden meiner Textausgabe eine Anzahl der auffälligsten Abweichungen zusammengestellt, allein das Verzeichniss ist bei weiten nicht vollständig, und sollte es nicht sein. Hier mag auch gleich auf eine Differenz zwischen Westergaard und mir hingewiesen werden. Westergaard findet nämlich (pref. p. 10 not. 1), dass ich zu viel der Orthographie der neueren Handschriften gefolgt und dadurch zu Irrthümern verleitet worden sei. Leider habe ich es versäumt, mich genau nach dem Sinne dieser Bemerkung zu erkundigen, so lange es noch Zeit war, ich glaube aber Westergaard nicht falsch zu verstehen, wenn ich sage, dass damit nicht gemeint sei, ich hätte die Handschriften EF (K. 2 P. 10) ungebührlich bevorzugt, denn ich glaube nicht, dass dies geschehen ist, weil ich von jeher diesen Handschriften einen geringen Werth zuschrieb; gemeint ist wohl, dass ich die Vendîdâd-sâdes zu sehr bevorzugt habe, denn in der That kommt ein nicht geringer Theil der Abweichungen meines Textes von dem Westergaards auf die Rechnung dieses Umstandes. Auch so hat ja Westergaard Recht, denn alle uns bekannten Vendîdâd-sâdes sind junge Handschriften, zu meiner Rechtfertigung kann ich jedoch sagen, dass ich zwar keine einzelne Handschrift der Vendîdâd-sâdes einer besonderen Berücksichtigung werth finde, dass mir aber die Lesart der Vendîdâd-sâdes ebensoviel gilt, wie die der alten Handschriften, wenn sie unter sich übereinstimmen, denn ich halte den Grundcodex der Vendîdâd-sâdes dem der Handschriften mit Uebersetzung vollkommen ebenbürtig. Die Vergleichung dieser beiden Texte giebt uns eine ziemliche Anzahl von Lesarten, deren Mehrzahl meiner Ueberzeugung nach bis in die Zeit der Textredaction zurückreicht. In der Beurtheilung der Lesarten unterscheide ich mich nun in mehreren wesentlichen Punkten von den bei der Textgestaltung des Awestâ gewöhnlichen Ansichten. Es ist früher geradezu ausgesprochen worden, dass man aus der Zahl der Lesarten diejenige zu wählen habe, die

sich am besten an das Sanskrit anschliesst, und nach diesem Grundsatze scheint auch jetzt noch meistens gehandelt zu werden. Nach dem, was ich oben von meiner Ansicht über die Handschriften des Awestâ mitgetheilt habe, wird man es natürlich finden, dass ich einem solchen Grundsatze nicht folgen kann, denn wenn eine neuere Handschrift besser zum Sanskrit stimmen sollte, als die alten Handschriften, so kann ich darin nur ein Spiel des Zufalls sehen, wie es bei der willkürlichen Orthographie neuerer Handschriften allerdings nicht undenkbar ist, einen Werth kann aber eine solche Lesart nicht beanspruchen, denn da alle unsere neueren Handschriften aus den alten stammen, wie wir gesehen haben, so kann keine bessere Lesart in dieselben gekommen sein. Ich billige aber auch die Tendenz nicht, den Awestâtext nach den Vorschriften des Sanskrit umzugestalten, der Awestâphilologe hat vielmehr den Text wieder herzustellen, wie er nach den Ansichten der Redactoren gelautet hat, erst wenn dieses geschehen ist, kann man beurtheilen, in welchen Fällen sich die Awestâsprache dem Sanskrit nähert, und in welchen sie davon abweicht. Ein anderer Punkt, in welchem ich mich gleichfalls sehr weit von der allgemeinen Gewohnheit entferne, ist der folgende. Man pflegt die Masse der vorhandenen Lesarten als eine Masse von Fehlern anzusehen, unter welchen sich die einzig richtige Textform verborgen hat, diese richtige Form sucht man mit Hülfe der Sprachvergleichung herauszufinden, alles Uebrige wird als nutzlos bei Seite geworfen. Es liegt auf der Hand, dass diese Art, Lesarten zu beurtheilen, eine sehr ungewöhnliche ist, wäre dies z. B. das Verhältniss der Lesarten in den classischen Sprachen, so müssten schon längst alle Classikerausgaben vollkommen identisch sein. Es ist aber sicher, dass es eine gute Anzahl von Lesarten giebt, die alle möglich sind, und richtig sein können, so dass es oft recht schwer wird, diejenige herauszufinden, welche den Vorzug verdient, diejenige nämlich, welche der Ausdruck des Verfassers der betreffenden Schrift ist. Ganz ebenso ist es im Awestâ. Man sollte sich doch endlich einmal von der Ansicht los machen, die Redactoren und Abschreiber des Awestâ seien lauter unwissende und nachlässige Menschen gewesen, denen man keine Aufmerksamkeit zu schenken brauche. Wer den vorhandenen Lesarten des Awestâ die erforderliche Aufmerksamkeit schenkt, dem wird es nicht lange verborgen bleiben, dass gar oft eine doppelte Textgestaltung vorhanden ist, und dass viele dieser Abweichungen in verschiedener Ansicht über die Lesung des vocallosen Urtextes ihren Grund haben, und mindestens dieselbe Beachtung verdienen, wie etwa die verschiedenen Lesarten des Qorân. Es kann also gar nicht selten der Fall vorkommen, dass man den Text auf doppelte Art gestalten kann, ohne dass die eine oder die andere Ansicht fehlerhaft zu sein braucht.

Wir wollen, ehe wir weiter gehen, gleich einige Beispiele

für diese unsere Behauptung anführen. Unter den Fällen, in welchen ich den neueren Handschriften zu sehr gefolgt sein soll, hebt Westergaard (a. a. O.) die Lesart paourva hervor, die sich kaum je in den alten Handschriften finde. Ich muss gestehen, dass mir dieser Vorwurf Westergaards niemals ganz verständlich war, denn er selbst erkennt die Form paourva gleichfalls an. So steht Vd. 8, 130. 131. 186. 9, 48 (= 8, 40. 41. 58. 9, 15 W.) in beiden Ausgaben paourum, im Einklange mit den besten Handschriften, ebenso Vd. 18, 55. 56 (= 18, 26 W.) paourvo. An den meisten Stellen, wo ich paourva lese, hat Westergaard paurva vorgezogen, aber auch da muss ich bestreiten, dass sich meine Lesart in den besseren Handschriften gar nicht finde. Vd. 8, 125 (= 8, 39 W.) lese ich paourvaeibya gegen paurvaeibya bei Westergaard. Meine Lesart findet sich in BCbcd, paourvaibya in E, die Correctur in C hat paurvaeibya und F. purvaeibya. Da die Correcturen in C nach dem alten Codex A gemacht sind, so muss man schliessen, dass in A paurvaeibya stand, während der gleich alte Codex B paourvaeibya liest, und dass ebenso auch der Urcodex der Vendîdâd-sâdes gelesen haben muss. Dagegen ist Vd. 13, 131 (= 13, 45 W.) nur C auf meiner Seite, und zwar aus Versehen, denn da ABbc paurvaeibya lesen, sollte diese Lesart auch in C stehen. An einer weiteren Stelle Vd. 9, 18 (9, 9 W.) lese ich paourvaeibyo und Westergaard paurvaeibyo, ich habe keine Varianten zu der Stelle gegeben, aber Westergaard selbst hat bemerkt, dass AB paourvaeibyo lesen und ich habe noch hinzuzufügen, dass bcd dasselbe thun. In der Stelle, welche wohl Westergaard hauptsächlich im Auge gehabt hat Vd. 2, 58 (= 2, 24 W.) ist meine Lesart paourva allerdings sehr schwach beglaubigt, denn nur etwa paorva in F führt darauf hin, alle anderen Handschriften haben paurva. Vergleichen wir nun aber Vd. 18, 91 (= 18, 40 W.), wo sich wieder die Lesarten paourva und paurva gegenüber stehen, so finde ich in meinen Handschriften paurva blos in A, paourva in BCEFbcd. Westergaard selbst bemerkt zu der Stelle: Thus (nämlich paurva) L. 4, paourva K. 1. 9. 10. Ganz ähnlich steht es auch im Yaçna. Yç. 9, 69 (= 9, 21 W.) lese ich paourva, Westergaard paurva, erstere Lesart findet sich in BC. Yç. 17, 11 (= 16, 3) lese ich paourvâo, Westerg. paurvâo. Die Varianten sind: paurvâo AC, paorvâo Bcd paourvâo d. Yç. 64, 39 (= 65, 10 W.) lesen AC mit Westergaard paurvãm, dagegen bcd mit mir paourvãm. An einigen Stellen liest Westergaard pourvo, während ich nach Burnoufs Vorgang paourvo lese nämlich Vd. 7, 95. 96 (= 7, 36. 37) und Yç. 9, 70 (= 9, 21). Ich muss zugeben, dass an diesen Stellen paourvo schwach beglaubigt ist, ich halte jedoch meine Lesart fest.

Ich glaube durch die Mittheilung dieser Lesarten nachgewiesen zu haben, dass die Form paourva auch in den alten Handschriften keineswegs unerhört ist, wir erhalten jedoch kein anderes Resultat,

als dass unsere Handschriften ‚zwischen paourva und paurva hin und her schwanken. Wie soll sich nun aber der Herausgeber des Textes diesen Schwankungen gegenüber verhalten? Justi hat im Anschluss an Westergaard die drei Formen paurva, paourva und pourva in seinem Wörterbuche verzeichnet, als Bedeutung von paurva giebt er: vorne, der vordere und vergleicht skr. pûrva, paourva bedeutet ihm der frühere, vordere, entsprechend dem altp. paruva, für pourva endlich, das gleichfalls der frühere bedeutet, wird auf paurva zurückgewiesen. In der alten Uebersetzung werden alle diese drei Wörter durch ein einziges ausgedrückt, und auch ich wüsste keine Verschiedenheit der Bedeutung anzugeben, ich glaube daher, dass wir ein Wort in drei verschiedenen Aussprachen vor uns haben, dass namentlich die Lesungen paurva und paourva vollkommen gleichberechtigt sind, die erste Form schliesst sich an altp. paruva an, während paourva dem indischen pûrva näher steht. In paourva ist also der Vocal a zu u entartet, wie im Sanskrit, und dazu noch gesteigert worden. Solche unregelmässige Steigerungen, die nicht durch die Wortbildung begründet sind, finden wir im Awestâ gar manche, ich erinnere nur an gaoyaoiti gegenüber von skr. gavyûti und an gaoma gegen skr. guṇa. Was mich in meiner Vorliebe für die Lesart paourva bestärkt, ist die Schreibung der nahe verwandten Wörter paouruya und paoirya. Nur paouruya ist richtig, nicht paourvya, denn vor y, v, muss sich der Halbvocal in seinen entsprechenden Vocal auflösen, wie vor den Nasalen (man schreibt gaoyaoiti, kaoyãm (nicht kavyãm), mainivâo (für mainyvâo). Zu altp. paruva stimmt das abgeleitete paruviya, das nordérânische paouruya steht dem indischen pûrvya näher; durch Ausfall des u wurde aus paouruya das spätere paoirya. — Aehnliche Schwankungen finden wir in den Lesarten von pouru. Ich habe die Varianten des ziemlich häufig vorkommenden Wortes vor mir, sie geben kein ganz reines Resultat, im Allgemeinen kann man jedoch sagen, dass die von Burnouf gewählte Lesart pouru, die auch ich angenommen habe, die Lesart der Vendidâd-sâdes sei. Diese Lesung führt auf altp. paru zurück (mit Verdunklung des a in o) und ist ganz unbedenklich, neben der von Westergaard gewählten Lesart pôuru muss noch paouru als gut bezeugt angeführt werden, was uns auf skr. puru mit Steigerung des u führen würde. Um es kurz zu sagen: es liegen uns hier zwei verschiedene traditionelle Lesungen vor, von welchen die eine pouru dem Altpersischen näher steht, die zweite paouru dem indischen puru. Es mögen diese verschiedenen Aussprachen verschiedenen Provinzen angehört haben. Ganz ähnlich verhält es sich mit vouru. Diese Lesung ist aus ursprünglichen varu entstanden, wie pouru aus paru, daneben finden wir aber auch noch vôuru und vaouru, letztere Lesung scheint sich mir durch gr. εὐρύς zu empfehlen. Zu einer ähnlichen Bemerkung giebt auch Vd.

3, 63. 64 Veranlassung. An der erstgenannten Stelle ist zaoruro neben zaururo gut bezeugt. Dies scheint darauf hinzuweisen, dass neben der Wurzelform zar auch zur für das Altéranische anzunehmen ist, ganz wie im Sanskrit jar und jur neben einander stehen. Ueber die Formen nis-hadhaeta und nis-hidhaeta habe ich schon im Commentare zu Vd. 8, 29 gesprochen. Wie ausgezeichnet die erstere Lesart bezeugt ist, werden die Varianten zu Vd. 8, 29. 9, 120. 133. 16, 1: 21. Yç. 10, 44 zeigen. Ich sehe auch gar nicht ein, warum man blos nis-hid im Altéränischen zulassen solle, da doch auch das ältere Sanskrit sad neben sîd zeigt, und wir im Griechischen sowohl ἕζομαι als ἵζομαι zugeben müssen.

Bisher haben wir nur von Lesarten gesprochen, welche keiner der beiden Handschriftenreihen eigenthümlich waren, und wir aus den Schwankungen selbst der besten Handschriften schliessen mussten, dass schon frühe die Aussprache der Wörter nicht überall die gleiche war. Ehe wir nun Lesarten besprechen, durch welche sich die Handschriften mit Uebersetzung und die Vendîdâd-sâdes scheiden, wollen wir darauf aufmerksam machen, dass die Vendîdâd-sâdes nur zwei harte Zischlaute kennen, wie das Altpersische, diejenigen Laute nämlich, die ich durch ç und s zu umschreiben pflege, während der Laut sh fehlt, wie er ja auch eigentlich unnöţhig ist. Zwar ist es leicht genug, den Buchstaben sh in den einzelnen Handschriften der Vendîdâd-sâdes nachzuweisen, aber er gehört nicht dem Schriftsystem an und ist mit Unrecht aus den Handschriften mit Uebersetzung eingedrungen. Wer die Handschriften des Vendîdâd-sâde zur Grundlage einer Textausgabe macht, wird sh ganz streichen müssen. Es wird nicht nöthig sein, diese Behauptung weitläufig zu beweisen, Jedermann kann sich von der Richtigkeit derselben überzeugen, wenn er einige Capitel des Awestâ in Brockhaus' Ausgabe des Vendîdâd-sâde durchliest, und die beigegebenen Varianten berücksichtigt. Beispiele v.n Varianten, bei welchen die Handschriften mit Uebersetzung auf der einen, die Vendîdâd-sâdes auf der andern Seite stehen, habe ich bereits in den Vorreden zu meiner Textausgabe mitgetheilt und es genügt hier, an Einiges zu erinnern. So lesen im 1. Capitel des Vendîdâd die Handschriften mit Uebersetzung durchgängig frâthwereçem, die Vendîdâd-sâdes frâthwareçem, dagegen findet man Vd. 6, 16—50 und Vd. 8, 65—71 umgekehrt upaǧharezaiti in den Handschriften mit Uebersetzung, upaǧherezaiti in den Vendîdâd-sâdes. Wie mir scheint, ist dieser Wechsel sehr wohl der Berücksichtigung werth, er zeigt, dass in den Augen der Schreiber ere und are nur verschiedene Aussprachen desselben Lautes waren, nicht aber das letztere eine Steigerung des ersteren ausdrückte. Durch den ganzen Vendîdâd geht die Abweichung, dass die Handschriften mit Uebersetzung pesho-tanuyç lesen, die Vendîdâd-sâdes aber pesho-tanvi. Grammatisch sind beide Formen

zulässig, die Vendîdâd-sâdes haben aber hier das Verdienst, die Locativform tanvi erhalten zu haben, Locative auf i sind bei Themen auf u im Awestâ eben nicht häufig. Durchgängig lesen die Handschriften mit Uebersetzung im Vendîdâd upamânayen, wo die Vendîdâd-sâdes upamânayân geben, und wiederum sind beide Formen grammatisch zulässig. Im Yaçna fehlt es nicht an ähnlichen Fällen. Yç. 9, 37 lesen die Handschriften mit Uebersetzung haomairyo oder humairyo, was „sehr schlecht" bedeuten muss, die gewöhnliche Lesart ho mairyo gehört den Vendîdâd-sâdes an. Yç. 11, 6 lesen die Hds. mit Ü. huyâo die VS. haoyâo. Erstere Form ist auf ein Thema hvi, fem. von hva, zurückzuführen, letztere auf havi, fem. von hava. Es würde eine eigene Abhandlung erfordern, um alle solche Varianten zu erschöpfen, ich begnüge mich, hier nur noch einige Stellen auszuheben, welche neuerdings Aufmerksamkeit erregt haben.

Einen recht interessanten Fall verschiedener Lesung finden wir im 17. Capitel des Vendîdâd. Dort steht (17, 3) barenti und barinenti in den Handschriften mit Uebersetzung, in den Vendîdâd-sâdes brinenti, ebenso (17, 10) barenaguha in den Handschriften mit Uebersetzung gegen brinaguha in der Vendîdâd-sâdes. Die Lesart der Vendîdâd-sâdes will Bartholomae (das altêrânische Verbum p. 105) vorgezogen wissen und es ist mir gar nicht zweifelhaft, dass man ihm folgen kann, die Wurzelform bri ist unbedenklich und auch durch das Substantivum broithra oder baroithra erwiesen. Es entspricht bri dem vedischen bhri und lat. ferio (vgl. Joh. Schmidt, Vocalismus 2, 255) und ist aus bhar entstanden (vgl. meine Bemerkungen in Kuhn's Zeitschrift 5, 231). Nur dass die von mir gewählten Lesarten barenenti (eine leichte Verbesserung von barinenti), barenaguha unrichtig seien, kann ich nicht glauben, sie sind auf die ursprüngliche Wurzelform bar zurückzuführen. Auch Westergaard's gut bezeugte Lesart barenti ist nicht zu verwerfen, es ist die im Altêrânischen beliebte Zusammenziehung gleichlautender Silben und steht statt barenenti. Den Einwand, dass berenenti, berenaguha stehen müsste, kann ich nicht gelten lassen, denn für mich stehen are und ere auf derselben Stufe. Für die Wurzelform bar spricht neup. بريدن, das aus bareniden entstanden sein muss (einem aus der Praesensform gebildeten Infinitiv, wie شنودن), bei der Ableitung aus bri bliebe die Verdopplung des r unerklärlich.

Einen weiteren Beweis, dass mehr als eine Lesart annehmbar ist, bietet die Stelle Yç. 13, 1 (Yç. 12, 1 W.). Die Anfangsworte lauten in meiner Ausgabe: nâçmi daevo fravarâne mazdayaçno, bei Westergaard aber: nâiçimi daevo fravarâne mazdayaçno. Uebersetzt habe ich diese Worte: „ich vertreibe die Daevas, ich bekenne mich als ein Zarathustrischer". Diese Uebersetzung ist, wenigstens

insofern nâçmi in Betracht kommt [1]), nicht beanstandet worden, sie giebt aber gleichwohl zu ernsten Bedenken Veranlassung, zunächst von Seiten des Sinnes. Sich als Zarathustrier zu bekennen, bleibt natürlich jedem Menschen unbenommen, wenn aber jemand behauptet, er vertreibe die Daevas, so fragt man billig, wie das gemacht wird. Viel besser ist der Gegensatz in den traditionellen Uebersetzungen: „ich schimpfe die Daevas, ich bekenne mich als Mazdayaçna", es wird hier sehr schön die Parteinahme für Ahura Mazda ausgedrückt und es verlohnt sich daher der Mühe nachzudenken, ob wir uns diese Auffassung nicht aneignen können. Eine Schwierigkeit besteht nun in der That nicht, denn wenn man auch nâçmi auf naç, verderben, zurückleiten kann, ohne irgend eine Lautregel zu verletzen, so ist es doch nicht geboten, dem Worte diese Ableitung zu geben, vielmehr liegt es nahe an nâd zu denken, wovon sich nâçmi ebenso leicht ableitet wie aeçma von id. Nâd entspricht nun lautlich dem skr. nand, eine Wurzel für die mir Grassmann richtig die Grundbedeutung „rauschen" angenommen zu haben scheint, daraus hat sich im Sanskrit der Begriff des Lobens entwickelt, im Altérânischen umgekehrt der des Tadelns, Verachtens. Demgemäss bringe ich jetzt meine frühere Uebersetzung der obigen Stelle mit der traditionellen in Einklang. Wenn ich nun auch gar keinen Grund sehe, die Lesart der Vendidâd-sâdes, nâçmi, aufzugeben, so will ich darum doch nicht behaupten, dass die von Westergaard gewählte Lesart nâiçimi, die sich in den Handschriften mit Uebersetzung findet, nicht ebenso gut sei. Auch Yt. 13, 89 erscheint neben nâçta-daevo in anderen Handschriften und bei Westergaard nâiçt-daevo, wofür wohl nâiçtadaevo zu corrigiren ist. Es ist klar, dass der Vocal i in nâiçimi, nâiçta nicht durch Epenthese entstanden sein kann, denn ç duldet eine solche überhaupt nicht, vielmehr müssen wir neben nâd noch eine Wurzelform nâid annehmen, zu der man auch nâidhyâo ziehen muss, und diese ist offenbar mit skr. nind identisch, noch näher steht griech. ὄνειδος. Von nâid leitet sich nâiçimi ganz regelrecht ab, der einzige Anstoss ist das eingeschaltete i (nâiç-i-mi), meines Wissens das einzige Beispiel im Awestâ, ich glaube aber nicht, dass dieser Umstand genügt, die Form zu verwerfen, wir haben viel zu wenig Material, um positiv aussprechen zu können, was im Altérânischen möglich sei und was nicht.

In der Stelle Vd. 13, 78 (13, 28 W.): paro khshûisca âzûitisca gêus maţ baratu qarethanãm. Die Lesart khshûisca gehört blos den VS., das Wort ist gut érânisch, ich glaube dasselbe im Commentare zu d. St. richtig erklärt zu haben. Die H. mit U. lesen aber khshvaçca, was auf skr. xu führt und ebenso richtig ist.

Recht interessant ist Yç. 41, 22 die Lesart yavano, welche

---

1) Die Form daevo ist ganz in der Ordnung, es ist aber klar nicht der Ort, weitläufig über sie zu reden.

die VS. durchgängig für yêvino der anderen Handschriftenreihe geben. Während yêvino sich zunächst an neup. جوين anschliesst, muss yavano mit dem Vd. 17, 9 vorkommenden yavohva in Verbindung gesetzt werden, für welches Justi richtig ein Thema yavan angenommen hat. Die Wortformen yavan und yêvin dürften sich in der Bedeutung nur wenig von einander unterschieden haben.

Es ist aber oben bereits von einer dritten Handschriftenreihe die Rede gewesen, welche Westergaard nachgewiesen hat. Wie Westergaard selbst, so war auch ich lange in Zweifel, ob man in den zu dieser Classe gehörenden Handschriften einen aus einer dritten Grundschrift geflossenen Text zu sehen habe oder blos eine spätere Correctur des Textes unserer Vendidâd-sâdes. Haben wir es hier blos mit einem Corrector zu thun, so ist er freilich ein kritisches Talent von hohem Range gewesen, wie man sie im Oriente nicht häufig findet. Es ist mir darum jetzt doch wahrscheinlicher, dass auch diese dritte Handschriftenreihe als selbstständiger Text gelten müsse. Niemand kann beweisen, dass nur die beiden Textrecensionen, auf welche unsere zwei Handschriftenreihen zurückgehen, überall in Erân gebraucht wurden, es mag neben ihnen noch manche andere gegeben haben, die sich leichte Abweichungen erlaubten. Man wird jedoch nicht leugnen können, dass ein Mann von Verstand und Kenntnissen, namentlich mit Hülfe der alten Uebersetzung, auch vom morgenländischen Standpunkte aus gar manche der Verbesserungen machen konnte, die wir in der dritten Handschriftenreihe finden. Eine der glücklichsten Aenderungen dieser Handschriftenreihe findet sich Vd. 8, 65 (= 8, 23 W.), wo in den beiden anderen Handschriftenreihen âthravana steht, was nicht erklärt werden kann, hier aber aothravana. Dieses Wort ist von aothra, Schuh, mit dem Suffix vana gebildet wie âfrivana von âfri. In meinem Commentare zu der St. habe ich diese Verbesserung eine unzweifelhafte genannt, ich weiss jetzt nicht, ob ich darin nicht zu weit gegangen bin. Keinenfalls hat der alte Uebersetzer so gelesen, er übersetzt das Wort durch ein ganz unbekanntes nicht aber wie aothra. Eine ähnliche einleuchtende Verbesserung dieser Handschriftenreihe ist Vd. 8, 237 (= 8, 75 W.) bâzuwę statt der sinnlosen bânuwę, wenn wir nur wüssten, ob es nicht eine moderne Correctur ist. Auffallen muss es immerhin, dass die alte Uebersetzung nichts Entsprechendes für dieses Wort giebt, hätten die Uebersetzer dasselbe vor sich gehabt, so würde es ihnen ebenso wenig Mühe gemacht haben als uns, so aber muss man schliessen, dass es erst später in den Text kam, in dem es ganz gut fehlen kann. Vd. 7, 110. 111 (= 7, 42 W.) ist daenu blos durch die dritte Handschriftenreihe bezeugt, die beiden anderen haben daeno. Meine Bedenken gegen daenu habe ich bereits im Commentare mitgetheilt. Vd. 7, 128 (= 7, 50 W.) ist die Lesart vikañtęę in den persischen Handschriften ganz passend, aber die Lesarten der anderen Reihen

vikeñti oder selbst vikeñta geben auch einen ganz guten Sinn. Vd. 3, 66 (= 3, 20 W.) lesen blos R und K. 9 kerefsqârâm, alle übrigen Handschriften aber kerefsqârâm. Vd. 9, 181, wo das Wort wieder vorkommt, hat nur A kerefsqarâm, die übrigen Handschriften wieder kerefsqârâm und zwar mit Einschluss der beiden oben genannten, was einigermassen verdächtig ist. Doch erscheint Vd. 6, 94. 97 und 7, 75. 78 kerefsqaro überall mit kurzem a. Da im Neupersischen خور und خوار am Ende der Composita in gleicher Bedeutung vorkommt, so sind wohl auch im Altéränischen beide Formen erlaubt gewesen. — Statt açti oder ista, wie die indischen Handschriften Vd. 13. 83 (= 13, 30 W.) schreiben, liest K. 9 isti, was am besten zum Sanskrit stimmt und von Westergaard in den Text aufgenommen worden ist. Vd. 14, 28 (= 14, 8 W.) gehört die Lesart gaoidhę, die sich in Westergaards Texte findet, allein K. 9 an, die indischen VS. lesen alle gaoidhi, was ich für die richtige Lesart halte, die Handschriften mit Uebersetzung haben gaoidha, was blos verschrieben sein kann, wie die Epenthese zeigt.

Es ist merkwürdig, dass die Wichtigkeit von R. und K. 9 im Vispered und Yaçna nicht so hervortritt, wie im Vendidâd. Wir erhalten aber hier an der gleichfalls aus Erân stammenden Handschrift K. 4 ein wichtiges kritisches Hülfsmittel und die vielfache Uebereinstimmung dieser Handschrift mit K. 9 ist wohl zu beachten. Wir heben auch hier einige der bemerkenswerthen Lesarten aus: Vsp. 1, 31 steht in meiner Ausgabe gavę hudhâoǵho, Westergaard dagegen liest gavę hudhâoǵhę. Von den von mir verglichenen Handschriften spricht nur eine einzige (b) für hudhâoǵhę, Westergaard hat sie in K. 9 und auch in einigen indischen Handschriften gefunden, K. 4 dagegen liest hudhâoǵho. Die Verbindung der Wörter gâus und hudhâo ist im Awestâ sehr gewöhnlich, das Correcte wäre natürlich, dass das Adjectivum im Dativ steht, wie das Substantiv zu dem es gehört, doch kommt es im Awestâ oft genug vor, dass Genitiv und Dativ verbunden werden, die Lesart hudhâoǵho ist daher gar nicht anstössig. Es fragt sich aber überhaupt, ob an unserer Stelle hudhâoǵho zu gavę gehören soll und nicht vielmehr zu vâçtro-beretahę. Diese Frage wird angeregt durch die so ähnliche Stelle Vsp. 2, 32, wo nur K. 4. 9 gavę hudhâoǵhę lesen, alle anderen Handschriften aber gavę hudhâoǵhem geben. Man muss sich also hier die Frage vorlegen, ob hudhâoǵho, hudhâoǵhem Fehler der indischen Handschriften sind, oder ob hudhâoǵhę eine spätere Correctur sei, veranlasst durch die so häufige Verbindung von gâus hudhâo. Mir scheint die letztere Ansicht die wahrscheinlichere.

Yç. 8, 4 (= 8, 3 W.) hat nur K. 4 den Vocativ daenę, während die anderen Handschriften daena lesen. Die Sache ist gleichgültig, da beide Formen des Vocativs vorkommen.

Yç. 10, 1 (= 10, 1 W.). Die Lesart vidaevayo bei Westergaard stützt sich auf K. 4 die VS. haben vidaevo (bc), vidaivo (d) oder vi daevo (e) lauter unmögliche Formen. Meine Lesart vi daevyo stützt sich auf BC, ich vermuthe, dass dies auch die Lesart von A gewesen sein dürfte. Dieser wichtige Codex ist leider an unserer Stelle defect und durch eine neuere Abschrift ergänzt, in welcher das unmögliche vidaeinao steht. Der Nom. pl. daevyo ist ganz regelmässig gebildet, von fem. auf i aber sonst nicht zu belegen, ebenso wenig aber auch daevayo.

Yç. 10, 29 (= 10, 11 W.). Ich habe bereits im Commentare gesagt, dass ich die Lesart skata beibehalten habe, weil sie alle meine Handschriften ohne Ausnahme geben. Westergaards Lesart skyata ist aus K. 4 entnommen. Ich halte die Variante nicht für bedeutend, allerdings aber für eine verschiedene Aussprache ein und desselben Wortes, nach der einen Aussprache ist y beibehalten, nach der anderen ist es verschwunden. Das Aufgeben des y nach sh ist zwar häufig genug, nach sk ist es mir sonst nicht mehr vorgekommen. Das Wort iskata, welches gewiss mit unseren Worte zusammenhängt, hat mich in meiner Lesung noch bestärkt.

2.

Ein Hülfsmittel, welches ein Herausgeber des Awestâ bei der Textkritik nothwendig benützen muss, ist die alte Uebersetzung. Es handelt sich hier natürlich nicht um die Frage nach der Treue dieser Uebersetzung, sondern nur um ihren Werth für die Kritik des Textes. Zwar habe ich diese Frage schon früher eingehend behandelt [1], es wird aber nützlich sein, hier nochmals darauf zurückzukommen und den kritischen Werth dieser Uebersetzung durch neue Belege zu erweisen. Es darf als ausgemacht gelten, dass die alte Uebersetzung zwar zu der uns vorliegenden Gestalt des Awestâtextes in sehr naher Beziehung steht, nicht aber sich sklavisch an die eine oder die andere Handschriftenreihe anschliesst. Bei der grossen Wörtlichkeit der Uebersetzung lässt sich die Lesart der sie folgt, meistens noch mit vollkommner Sicherheit feststellen und dadurch erhält die Uebersetzung selbst den Werth einer Handschrift, welche älter ist als sämmtliche Handschriften die uns zu Gebote stehen. In einigen Fällen führt die Uebersetzung auf Lesarten, die nicht in unserem Texte stehen. So ist es sicher, dass dieselbe Yç. 30, 2 gêushâis gelesen haben muss statt gêus âis, wie in unseren Handschriften steht, und diese Verbesserung wird, soviel ich weiss, allgemein gebilligt. Ebenso verhält es sich Yç. 32, 10, wo alle Handschriften mânâ lesen, die Lesart der Uebersetzung, mâ nâ, ist neuerdings auch von Bartholomae gebilligt worden. Westergaards Conjectur vâçtâ statt

1) Cf. meine Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen 2, 54 fg.

vîçtrâ (Yç. 29, 1) wird nur durch die Uebersetzung unterstützt. Viel häufiger sind jedoch die Fälle, wo sich die Uebersetzung für die Lesart der einen oder anderen Handschriftenreihe entscheidet. Ich erinnere nur daran, dass Vd. 1, 34 die Uebersetzer offenbar mit den Vendîdâd-sâdes çayanem gelesen haben [1]), nicht shayanem wie in den Handschriften mit Uebersetzung steht, wäre in ihrem Texte die Lesart shayanem vorhanden gewesen, so würden sie das Wort gewiss ebenso wiedergegeben haben, wie sonst noch zweimal in demselben Capitel. Ebenso haben Vd. 1, 40. 71. 80 die Uebersetzer gewiss mit den Vendîdâd-sâdes aiwisitâra gelesen, nicht aiwistâra, denn ihre Uebersetzung passt am besten zu der ersteren Lesart. Dagegen haben Vd. 2, 135 die Uebersetzer die Lesart der Handschriften mit Uebersetzung vor sich gehabt, denn atha wird durch אידונך übersetzt, adha dagegen pflegt mit אדונך wiedergegeben zu werden. Wenn nun Vd. 1, 11 zwar alle Handschriften mit Uebersetzung adha lesen, von fünf Vendîdâd-sâdes aber nur ein einziger, die übrigen aber ayadha oder aydha, so muss uns dies einigermassen bedenklich machen, weil die alte Uebersetzung אכנונך i. e. np. اكنون übersetzt, eine Bedeutung, welche dem adha sonst nirgends mehr gegeben wird. Es ist darum möglich, dass wir in ayadha ein seltenes sonst in den Texten nicht mehr vorkommendes Wort vor uns haben, das wir als dem indischen idâ, jetzt, entsprechend ansehen müssten. Ayadha müsste dann eine aufgelöste Form für aedha sein. Cf. âidha Vd. 22, 23 und meine Bemerkungen zu der St. Auch Vd. 3, 17 scheiden sich wieder die drei Handschriftenreihen, während die Handschriften mit Uebersetzung uç zazeñti lesen, was sich nur als 3. pl. praes. von zâ fassen lässt, haben die VS. uç zañti oder uç zeñti, d. i. das Verbalnomen von zan, gebären, die persischen VS. lesen uç zizeñti, was wohl aus uç zizaneñti zusammengezogen ist. Nur zu den beiden letzteren Lesarten stimmt die alte Uebersetzung, aus diesem Grunde gebe ich ihnen den Vorzug. — Vd. 5, 53. 63 sieht man deutlich, dass die Uebersetzer mit den VS. vashaiğhç gelesen haben, denn sie geben das Wort mit „sprechen" wieder, die Lesart der Hdschr. mit Uebersetzung, vaçaghç würde in der Uebersetzung durch באמך ausgedrückt sein. — Interessant ist auch die Stelle Vd. 8, 282. 295. Ich habe dort berezvoguṭ geschrieben, so lesen meine Handschriften an der letzteren Stelle fast alle, nur mit der unbedeutenden Variante berezivoguṭ, an ersterer Stelle aber überwiegend berezyoguṭ. Jede der beiden Lesarten lässt sich halten: berezvoguṭ muss von berezvant stammen und das neutr. sg. sein, das Regelmässige wäre zwar berezvaṭ mit Ausstossung des n, aber auch der Abfall des t ist möglich und berezvo = berezvan lässt sich nicht beanstanden. Aber auch bere-

1) Cf. Geiger, die Pehleviversion des 1. Capitels des Vendîdâd p. 44.

zyoget lässt sich vertheidigen: berezyo ist das Neutrum des Comparativs von berezat und giebt ziemlich denselben Sinn wie berezvo. In den Handschriften B und K. 9 hat nun Westergaard noch berezyaoget (i. e. berezi-aoget) gefunden und dies ist die Lesart, welche die Uebersetzer vor sich gehabt haben müssen.

Als eine kurze Probe, wie diese verschiedenen Hülfsmittel in die Kritik des Textes eingreifen, mag der Anfang des zweiten Fargard des Vendidâd (Vd. 2, 1—16) hier besprochen werden, weil diese Stelle allgemein bekannt und erst neuerdings in den Chrestomathien von Geiger und Harlez wieder veröffentlicht worden ist. Gleich der erste Satz bietet eine nicht uninteressante Variante: beide Ausgaben lesen den Vocativ mainyo, diese Lesart hat auch Harlez beibehalten, während dagegen Geiger mainyû liest. Aus den Varianten zu meiner Ausgabe kann man sehen, dass an dieser Stelle mainyo vorwiegend in den Vendidâd-sâdes beglaubigt ist, die wichtigsten unter den Handschriften mit Uebersetzung aber mainyû lesen. In der Parallelstelle Yç. 19, 1 ist das Umgekehrte der Fall, dort lesen ABCb mainyo, ce dagegen mainyû und d mainyv, was dasselbe ist. Aehnlich verhält es sich Yt. 14, 1 aber an anderen Stellen, wie Yt. 22, 1 ist mainyû so gut beglaubigt, dass auch Westergaard so liest. Ich sehe nun um so weniger ein, warum das Altérânische nach dem Sanskrit geregelt werden soll, als Formen wie mainyo doch nur dem Klange nicht aber der Sache nach zu skr. tano stimmen würden und warum der Voc. sg. nicht ebenso gut mainyû lauten konnte, wie er im Griech. γλυκύ lautet. Ich nehme also an, dass mainyo (= urspr. mainyav) und mainyû gleich correcte Bildungen sind, sei es, dass zweierlei Aussprachen des Wortes überliefert waren, oder dass dialektische Verschiedenheit vorhanden war. In §. 2 finden wir das dunkle apereçê in den meisten Handschriften, so lesen Westergaard und Geiger, während die von mir gewählte Lesart apereçç nur in zwei unbedeutenden Handschriften (Fc) steht. Die Gründe welche mich gleichwohl bewogen haben, dieser letzteren Lesart den Vorzug zu geben, habe ich bereits im Commentare mitgetheilt, apereçê lässt sich kaum erklären (vgl. auch Bartholomae, das altiranische Verbum p. 29), weshalb auch Geiger durch eine Conjectur nachzuhelfen sucht. — In §. 3 finden wir die Schreibart ahûirim bei Westergaard, Geiger und Harlez, während ich ahûirim lese. Ein Blick in die Variantenliste zu §§. 3. 6 in meiner Ausgabe wird zeigen, dass auch die von mir gewählte Lesart gut beglaubigt ist, zudem giebt sie die Form, welche man der Regel nach erwartet. Uebrigens ist der Unterschied von keiner Bedeutung und die verschiedene Schreibweise ist wohl durch scr. plena und defectiva in der Urschrift entstanden. Wichtiger sind in §. 8 die Varianten daenayâo, wie Westergaard und Harlez, und daenayâi, wie ich und Geiger lesen. Ohne Frage ist die von Westergaard aufgenommene Genitivform das Regelmässige, wie man aus den Varianten sieht

ist sie in den von mir benützten Handschriften ungemein schwach beglaubigt, ihre Bedeutung erhält sie erst durch die aus Persien stammenden Vendîdâd-sâdes. Gleichwohl glaube ich, dass daenayâi schon als die schwerere Lesart vorgezogen werden muss, und daenayâo macht auf mich den Eindruck einer Correctur. Der Gebrauch des Dativs statt des Genitivs ist im Awestâ häufig genug (vergl. meine altb. Grammatik §. 271 vergl. Grammatik §. 324), für unsere Stelle vergleiche man noch Yç. 17, 46 (16, 8 W.) avaghâo pairikayâi, wofür Yç. 67, 23 (68, 8 W.) sogar avaghâi pairikayâi steht. Wegen der Varianten ist auch Westergaards Note zu der ersteren Stelle zu vergleichen. Ferner Yç. 56, 10. 2 (57, 24 W.) daeno-diço daenayâi, wo der Dativ in den besten Handschriften steht. Es ist durchaus nicht nöthig, êrânische Constructionen, welche durch handschriftliche Zeugnisse gesichert sind durch indische Parallelen zu stützen, im vorliegenden Falle ist dies jedoch leicht, man vergl. A. Kuhn in seiner Zeitschrift 15, 420 flg. — In §§. 9. 14 setzen die Handschriften mit Uebersetzung das Wort aem ein, während an erster Stelle alle VS. an der letzteren die meisten dasselbe weglassen. Westergaard hat aem in seinen Text aufgenommen, worin ihm Geiger und Harlez folgen, ich habe es weggelassen. Ich gebe zu, dass man nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise des Vendîdâd das Wort erwartet, es kann aber, ohne den Sinn zu stören, auch fehlen und der Umstand, dass es die alte Uebersetzung an beiden Stellen nicht hat, musste mich bestimmen, dasselbe wegzulassen. — Statt ciçto, wie jetzt allgemein gelesen wird, steht in meiner Ausgabe cisto. Diese Lesart ist eine Aenderung gegen meine Handschriften, sie wurde im Anschluss an eine von Burnouf aufgestellte Regel vorgenommen, nach welcher ein vorausgehendes i, u ein folgendes ç in s verwandeln sollten. Diese Regel ist längst hinfällig geworden, die Verhältnisse haben sich aber seitdem geändert, indem die dritte Handschriftenreihe bei Westergaard die Lesart cisto wirklich aufweist, sodass das Wort von cish abzuleiten wäre, und die alte Uebersetzung bestätigt diese Auffassung.

3.

Wir haben oft genug betont, dass wir den Awestâtext, wie er in den Handschriften vorliegt, für eine selbständige Redaction halten, welche ein Herausgeber vor Allem zu berücksichtigen hat. Auch die Versabtheilung hängt mit dieser Textrecension zusammen, sie ist nicht aufs Gerathewohl gemacht, sondern stützt sich auf das Verständniss des Textes durch die Redactoren. Natürlich ist es durchaus nicht meine Absicht, die Forschungen über den Awestâtext auf diese Recension zu beschränken, weitere Untersuchungen gelten aber meines Erachtens nicht sowohl unserem Texte als der Vorgeschichte dieses Textes. Ich habe es niemals verhehlt, dass ich den Awestâtext nicht für

so alt halte als man gewöhnlich annimmt, ich betrachte die Frage, wie hoch sich derselbe hinaufführen lässt zur Zeit noch als eine offene, deren Beantwortung von weiteren Forschungen abhängig ist. Ich wiederhole, was ich schon früher gesagt habe (cf. Bd. XXXIII, 305 flg.), dass man sich hüten muss, Alles was bei morgenländischen Schriftstellern vom Awestâ und den Textrecensionen des Awestâ erzählt wird, ohne Weiteres auf das uns vorliegende Buch zu beziehen. Unser Awestâ ist ein Gebetbuch, das nach Ansicht der Parsen nur einen vollständigen Abschnitt (den Vendidâd) enthält, sonst aber nur eine Auswahl von Awestâtexten, welche zu liturgischen Zwecken benützt wurden, das eigentliche Awestâ war viel umfangreicher. Es scheint darum auch fraglich, ob dieses Buch, welches wir Awestâ nennen, wirklich alle diese Recensionen erlebt hat, von welchen uns berichtet wird. Nur von einer derselben können wir dies mit Sicherheit behaupten, von der Recension des Âderbâd, auf welche in unserem Awestâtexte selbst Bezug genommen wird [1]. Âderbâd Mahrespend lebte, nach den uns zugekommenen Nachrichten, unter dem Sâsâniden Shâpûr II und es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass dieser Fürst, der ebenso kräftig wie für seine Religion begeistert war, eine solche Revision der érânischen Religionsbücher veranlasst hat. Mit Shâpûr II werden wir aber bereits in die erste Hälfte der Sâsânidenherrschaft geführt und da wir oben gesehen haben, dass die Schrift, in welcher das Awestâ geschrieben ist, nicht über das 6. Jahrhundert zurückgeht, so werden wir annehmen müssen, dass unter Shâpûr II das Werk in einer anderen Schrift geschrieben wurde, als in der jetzigen. Es liegt also dem Kritiker vor Allem ob, die Schrift zu ermitteln, in welcher unser Awestâ damals geschrieben wurde. Am nächsten liegt die Vermuthung, es möge dies die Schrift gewesen sein, in welcher die alte Uebersetzung geschrieben ist, denn dass aus dieser die Awestâschrift zunächst hervorgegangen sei, darüber sind, soviel ich weiss, alle Forscher auf diesem Gebiete einverstanden. Ebenso nahe liegt aber auch die Vermuthung, es möge die Schrift gewesen sein, in welcher Shâpûr II seine Inschriften niederschrieb, oder überhaupt eines der älteren Pehlevialphabete. Für welche dieser Möglichkeiten man sich auch entscheiden mag, man kommt zu demselben Resultate, dass es eine aus der ursprünglichen semitischen Schrift hervorgegangene, also vocallose Schrift war, in welcher das Awestâ geschrieben wurde, und unsere Awestâhandschriften weisen auch noch ganz unzweideutig auf diesen Zustand hin. Dieses ursprüngliche Awestâalphabet bestand aus nur 17 Zeichen und es lässt sich meiner Ueberzeugung nach auch das Verhältniss mit Sicher-

1) Vgl. meine Awestâübersetzung 1, 41. 3, 214. 218. 227 und Justi, Geschichte Persiens p. 219 flg., wo überhaupt Ansichten ausgesprochen werden, welche den meinigen sehr nahe kommen.

heit noch ermitteln, in welchem jenes frühere Alphabet zu dem jetzigen Awestâalphabete steht. Indem ich eingehendere Untersuchungen über diesen Punkt für einen anderen Ort vorbehalte (vergl. Gr. §. 46 flg.), will ich hier nur kurz erwähnen, dass in der alten Schrift das Zeichen für die Tennis auch noch die beiden Spiranten zu vertreten hatte, nicht blos die dumpfe, sondern auch die tönende Spirans, dass den drei sogenannten Lesemüttern nicht blos die Aufgabe zufiel, die Vocale â, i, u sammt deren Trübungen zu bezeichnen, sondern auch noch die Consonanten h, y, v zu vertreten, endlich dass die Nasale nur geschrieben wurden, wenn sie zwischen Vocalen standen oder ein Halbvocal ihnen folgte. Diese Sätze gelten für das gesammte Awestâ mit Ausnahme der Gâthâs, welche meiner Ansicht nach ursprünglich in einer verschiedenen Schriftart geschrieben waren und zwar in einer deren Princip sich mehr der altpersischen Schrift näherte. Dafür spricht schon die durchgängige Verlängerung der Vocale am Ende der Wörter auch ist es klar, dass in den Gâthâs die tönende Spirans nicht mit dem Zeichen der Tennis, sondern mit dem der unaspirirten Media zusammengefallen sein muss. Aus diesen Schriftverhältnissen geht hervor, dass den Redactoren des Awestâtextes ein sehr weiter Spielraum gelassen war, als dieselben daran gingen den Text in die jetzige Schriftart zu umschreiben, dass es unerlässlich ist, für die frühere Zeit eine mündliche Ueberlieferung der Aussprache neben dem geschriebenen Texte anzunehmen. Dass diese Tradition nicht an allen Orten und in allen Punkten übereinstimmte, ist natürlich und auch aus unseren Handschriften ersichtlich, manche der oben mitgetheilten Lesarten und viele andere lassen sich auf diese schwankende Ueberlieferung der Aussprache zurückführen, einige andere mögen hier noch erwähnt werden. Vielfach finden wir Schwankungen in der Aussprache von Vocalen. So ist Vd. 13, 50 yujyęçti neben yujyaçti gut bezeugt, ebenso Vd. 8, 109 çraeshyañtim neben çraeshyęiñtim Vd. 17, 29 vaedhayañtę und vaedhayęiñti. Neben dâmahva finden wir auch dâmohu, dagegen garemohva, man schreibt bavâithyâi, davâithyâo, aber auch drvaityâi, bavaiñtyâo. Nicht uninteressant ist auch die Schwankung pata und pita in dem Namen für den Vater. Hübschmann hält nur die letztere Form für correct und will die erstere gestrichen wissen, aber ich bin nicht seiner Ansicht, denn auch im Neupersischen bestehen nach Aussage der Lexicographen für پدر die Aussprachen padar und pidar neben einander. Wenn es nun auch möglich ist, anzunehmen, es habe dieser moderne Zustand auf die Aussprache des Awestâwortes eingewirkt, so ändert dies nichts an der Sache, denn auch die moderne Aussprache beweist eben, dass man früher in Erân die beiden Formen patar und pitar besass, die erstere ist die altindogermanische Form, die zweite eine arische Schwächung, die entschieden im Altpersischen durchgedrungen ist, dieses Beispiel ist aber nicht der einzige Fall

in welchen das Südêrânische sich genauer an das Sanskrit anschliesst als das Nordêrânische. Ungemein schwankend sind selbst unsere besten Handschriften hinsichtlich der Auslaute i und î, u und o, es ist dies ein Uebelstand, der schwer ins Gewicht fällt, da diese Endvocale bei der Flexion eine bedeutende Rolle spielen, es dürfte durch dieses Schwanken bewiesen sein, dass man sich in vieler Hinsicht in dieser Beziehung schon unsicher fühlte, als die Umschreibung des Textes vorgenommen wurde. Einige dieser Schwankungen weisen indessen auf Doppelformen hin, die in der Sprache selbst bestanden.

Um nun zu ermitteln, welchen Werth wir dieser späten traditionellen Aussprache beilegen dürfen, wird es nöthig sein, dieselbe mit einer wirklichen altêrânischen Aussprache zu vergleichen, denn das Sanskrit, als eine fremde Sprache, kann hier natürlich nicht massgebend sein. Eine genau verbürgte altêrânische Aussprache giebt uns nun das Altpersische. Es mag sein, dass man zur Zeit des Darius I und Xerxes I die Worte nicht mehr genau so aussprach, wie wir es zu thun gewohnt sind, es kann aber nicht zweifelhaft sein, dass es eine Zeit gab, in welcher wirklich so gesprochen wurde, wie man schrieb. Auch der Einwurf, dass das Altpersische ein südêrânischer Dialekt sei, die Awestâdialekte dagegen nordêrânische, kann uns nicht sonderlich beirren, da wir ja wissen, dass der Unterschied der êrânischen Dialekte ein geringer war. Das Material, welches uns die altpersischen Keilinschriften bieten, ist zwar kein sehr grosses, es reicht aber vollkommen hin zur Vergleichung, da wir in allen altêrânischen Dialekten eine gute Anzahl identischer Wörter und Wortformen vorfinden. Ich glaube nicht zuviel zu behaupten, wenn ich sage, dass eine eingehende Vergleichung der altpersischen Aussprache mit der Awestâaussprache die Ueberzeugung befestigen wird, die altpersische Aussprache sei die ältere, die Awestâaussprache die jüngere, aber auch, dass die letztere nicht auf Willkür, sondern auf historischer Entwickelung beruht. Eine ins Einzelne gehende Vergleichung beider Alphabete habe ich an einem anderen Orte gegeben, hier will ich nur auf einige Hauptpunkte aufmerksam machen. Die tönenden Spiranten des jüngeren Awestâ fehlten dem Altpersischen durchaus (auch in den Gâthâs sind sie sehr problematisch), es ist wohl nicht zweifelhaft, dass sie eine sehr späte Entwickelung der Aussprache hervorgerufen hat. Im Nachtheil gegen das Awestâ scheint das Altpersische darin zu sein, dass dasselbe die Consonanten t, n, h im Auslaute nicht schreibt, aber dieser Nachtheil ist nur scheinbar, die genannten Laute wurden, wenn auch nicht geschrieben, noch gehört, auch im Griechischen ist bekanntlich schliessendes t und n schon bei Homer vielfach geschwunden, ohne dass man darum die homerische Sprache für jung hält. Dass im Altpersischen iy, uv steht, wo die Awestâdialekte blos y und v geben, ist gewiss ein Zeichen grösseren Alters. Vor Allem

aber ist das Vocalsystem des Altpersischen klar und einfach, es wird Niemand behaupten wollen, dass dasselbe eine Redaction des complicirten und heruntergekommenen Vocalsystems der Awestâsprachen sei.

Einen Beweis dafür, dass die Vergleichung der Awestâsprachen mit dem Altpersischen auch für die Textkritik des Awestâ von Wichtigkeit sei, mögen die folgenden Beispiele liefern. Wir finden im Altpersischen sehr häufig das Verbum shiyu gebraucht, welches gehen bedeutet und welchem im Awestâ shu, im Neupersischen shudan (شدن) entspricht. Ebenso führt uns das altp. Nomen shiyâti auf eine Wurzel shiyâ, welche im Awestâ als shâ erscheint und mithin ist shâiti im Awestâ mit shiyâti identisch, ebenso gehört hieher das neup. shâd (شاد). Man sieht hieraus, dass nach sh im Awestâ und im Neupersischen ein iy, y nach und nach geschwunden ist, was bei den erwähnten nachweisbaren Wortformen geschehen ist kann auch bei anderen geschehen sein, für welche ein weniger ausreichendes Material in unseren Händen ist. Wenn wir z. B. im Awestâ die Formen irishyęiti, irishyât, irishyãn von irish abgeleitet finden, während wir dagegen Vd. 7, 101 (= 7, 38 W.) irisheñto überwiegend beglaubigt finden. Vd. 15, 39 (= 15, 12 W.), ebenso irishañtãm und irisheñtãm, so finden diese Lesarten durch das oben nachgewiesene Verschwinden des y nach sh ihre Erklärung. Westergaards Lesarten irishiñto und irishiñtãm will ich darum nicht als unmöglich verworfen wissen, sie lassen sich namentlich durch die Varianten von Vd. 13, 87 (=13, 31 W.) unterstützen, ich möchte sie aber auch nicht so erklären wie es gewöhnlich geschieht, als seien sie durch samprasâraṇa aus irishyañto etc. entstanden, ich sehe in dem Vocale i vielmehr blos eine Färbung des a, wie sie in yimo, vâcim, drujim etc. vorliegt. Es erklärt sich auch durch dieses Verschwinden des y, wenn wir im Awestâ ṭbishyaṇt, daneben aber ṭbishañuha finden, das auffallende cvaṭ hat schon Bopp richtig durch civaṭ erklärt. Dieselbe Erscheinung des Verschwindens eines y finden wir auch nach j und z. Der altp. Form adurujiya stehen im Awestâ Formen wie aiwi-druzhaiti und aiwi-druzheñti gegenüber, es ist dies um so auffallender, als auch noch in den Gâthâs die Form adrujyañt vorkommt. Ohne Zweifel ist auch hier y geschwunden und aiwi-druzhaiti ist auf ein ursprüngliches aiwi-drujyaiti zurückzuführen. Dem altp. jiv wie skr. jiv steht im Awestâ ju gegenüber, während doch sonst j vor u nicht vorkommt. Ohne Frage ist dieses ju durch die Uebergangsform jyu auf jiv zurückzuführen. Derselbe Fall wie bei sh und j ist auch bei z eingetreten, dadurch ist es zu erklären, wenn wir Vd. 22, 21 baeshazâni finden neben den sonst gewöhnlichen Formen baeshazyois, baeshazyata und baeshazyâṭ. Die Beobachtung dieser Eigenthümlichkeit ist auch der Grund, warum ich an zemo, als der richtigen Form des Genitivs von zyâo, allen gegentheiligen

Ansichten gegenüber unbedingt festhalte. Was die äussere Beglaubigung dieser Form zemo anbelangt, so ist dieselbe der gewöhnlich vorgezogenen Form zimo gegenüber, eine ganz ausgezeichnete: unsere besten Handschriften lesen immer so. Wenn man dem ungeachtet gewöhnlich zimo vorzieht, so kommt dies daher, dass man das érânische Wort dem indischen hima gleich machen will. Ich bestreite, dass ein solches Bestreben auf die Feststellung des Textes überhaupt einwirken darf. Dagegen darf nicht übersehen werden, dass im Mittelérânischen für den Begriff Winter die Form dameçtân erscheint, im Neupersischen aber zam (زم) und zameçtân (زمستان) in derselben Bedeutung sich finden. Diese Formen sind gewiss deutliche Kennzeichen, dass sich das y von zyâo in den érânischen Sprachen nach und nach verloren hat. Die Form zemo, i. e. zyemo ist weit ursprünglicher als skr. hima und stimmt zu gr. *χιών* und lat. hiems. Auch zimo würde = zyimo aufzufassen sein und wäre demnach i nur eine Färbung des e-Vocals in der ursprünglichen Lesart.

4.

Wir würden unsere Aufgabe nur sehr unvollständig gelöst haben, wenn wir unter den kritischen Hülfsmitteln, die man zur Herstellung eines richtigen Awestâtextes verwenden kann, nicht auch dasjenige in Betracht ziehen wollten, welches in neuester Zeit mit vollem Rechte die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, nämlich die Metrik. Ausgehend von den überlieferten Hülfsmitteln, von welchen wir eben gesprochen haben, den Handschriften und der alten Uebersetzung, theilen wir die Texte, welche eine metrische Behandlung erfordern in zwei Theile: solche welche schon nach der Ansicht der Redactoren als metrisch gelten müssen, und solche bei denen dies nicht der Fall ist. Wir sprechen zunächst von den ersteren, von welchen die Gâthâs den Hauptbestandtheil bilden.

Es lag nahe genug, in den Gâthâs metrische Stücke zu vermuthen, da der Name gâtha selbst nichts anderes als Lied bedeutet. Dem ungeachtet versicherte noch Burnouf, er habe nicht die geringste Spur von Metrum in den Gâthâs entdecken können, dagegen hat gleich der erste Herausgeber dieser Texte, Westergaard, die einzelnen Verse richtig abgetheilt [1]), seine Versabtheilung ist ganz übereinstimmend mit den Versabtheilungen des alten Kopenhagener Codex (K. 5). Westergaard hat aber auch weiter noch gesehen, dass der Verseintheilung eine Strophentheilung zur Seite geht. Diese Strophenabtheilung findet sich nicht in der genannten Kopenhagener Handschrift, auch nicht in den Izeschne-sâdes, sondern einzig und allein in den Vendidâd-sâdes, die sie

1) Vgl. hierzu meine Einleitung in die traditionellen Schr. der Parsen 2, 15

durch besondere Zeichen andeuten, welche Brockhaus in seiner Ausgabe durch Striche wiedergegeben hat. Westergaards Vorgang bin natürlich auch ich in meiner Ausgabe des Yaçna gefolgt, ohne doch weiter zu kommen als er bereits gelangt war. Beim Durchgehen der einzelnen Gâthâs sah ich natürlich bald, dass die einzelnen Verse eine bestimmte Silbenzahl enthalten sollen, auch die Caesur war mir bereits aufgefallen, weitere metrische Gesetze wollten sich aber nicht ergeben. Der Erste, welcher die metrischen Gesetze kurz darlegte, war Westphal in seiner grundlegenden Arbeit über die vergleichende Metrik der indogermanischen Völker (Kuhns Zeitschrift 9, 437—458). Westphal unterscheidet (a. a. O. p. 439) neben der quantitirenden und accentuirenden Metrik noch eine blos silbenzählende, zu dieser letzteren müssen alle metrischen Stücke des Awestâ gerechnet werden, nur durch die Caesur werden die verschiedenen Reihen von einander abgeschlossen. Hinsichtlich der Silbenzählung selbst erkannte Westphal vier Gesetze, 1) der Diphthong, mag er durch Guṇa oder durch Epenthese des i oder u entstanden sein, gilt als eine Silbe, mit Ausnahme von ĕę, der Triphthong wie aoi wird zweisilbig gelesen, ausser wenn der dritte Vocal durch Epenthese entstanden ist, in diesem Falle bilden alle drei Vocale eine Silbe; der Diphthong in ârmaiti scheint zweisilbig zu sein. 2) Das kurze e gilt nur dann als eigene Silbe, wenn es auch im Indischen einem Vocale entspricht, nicht aber, wenn es blos ein érânischer Hülfsvocal ist, ere ist einsilbig. 3) Die Halbvocale y und v können willkürlich, wie in den Vedas, als Vocale gelesen werden, und eine besondere Silbe bilden, w wird aber niemals vocalisirt. 4) Die dem indischen sva entsprechende Combination ist einsilbig und demnach ǧvha zu sprechen. — Diese Regeln hat Westphal zwar nicht aus den Texten gezogen, von welchen wir hier sprechen, allein sie sind später durch A. Mayr und Bartholomae auch auf die Gâthâs ausgedehnt und mehrfach berichtigt und ergänzt worden. Die meiste Abänderung hat Westphals erster Satz erlitten. Es ist jetzt allgemein zugestanden, dass die Epenthese nur für die Vorlesung des Awestâ bestimmt war, ausserdem aber weder einen etymologischen noch metrischen Werth besitzt. Mit der Beseitigung der Epenthese fallen auch die Triphthonge, denn diese entstehen gerade mit Hülfe der Epenthese. Dagegen bezweifelt man jetzt nicht, dass lange Vocale und Diphthongen unter Umständen auch zweisilbig sein können.

Betrachtet man die von Westphal aufgestellten Gesetze und mehr noch die Ausbildung, welche sie später erfahren haben, so tritt die Uebereinstimmung der durch die Metrik geforderten Aussprache mit der Aussprache des Altpersischen klar vor Augen, und es liegt die Vermuthung nahe, dass wir in den metrischen Stücken eine andere, ältere Aussprache vor uns haben, als die von den Redactoren des Awestâ gegebene. Eine solche Annahme hätte von vorne herein nichts Unwahrscheinliches, es wäre sehr

gut möglich, dass die Verfasser der metrischen Stücke eine andere Aussprache gehabt hätten, als die jetzt in unseren Texten geltende und dass die letztere, bei der Umschrift in die jetzige Schrift, diesen Texten nur aufgedrungen worden wäre. Bei näherer Betrachtung sieht man indessen, dass dies nicht der Fall ist, dass wir die jetzige Aussprache beibehalten, und nur gewisse metrische Freiheiten gestatten müssen, die allerdings ihre Begründung in älteren Sprachzuständen finden. Läge uns in der That eine verschiedene ältere Aussprache vor, so würden die Abweichungen von der späteren durchgängig sein müssen, dies ist aber bei den wenigsten der Fall, die meisten können nach Belieben eintreten und nicht eintreten. Wir besitzen jetzt für die Gâthâs eine besondere Ausgabe von Bartholomae, welche sehr sorgfältig gearbeitet ist, und das Metrum besonders berücksichtigt (Halle 1879), sie ist Jedem unentbehrlich, der sich mit der Metrik der Gâthâs beschäftigen will; in ihr werden die metrischen Eigenthümlichkeiten mitgetheilt (p. 5—14) und an sie wollen wir unsere eigenen Bemerkungen anschliessen. Wir bemerken, dass auch die neue Ausgabe die Richtigkeit der traditionellen Strophen und Versabtheilung vollkommen anerkennt, ich habe keine einzige Abweichung entdecken können, wir haben es also nur mit Regeln zu thun, welche sich auf das Innere der einzelnen Verse beziehen. Von den Regeln Westphals hat sich die zweite durchweg bestätigt, dass ĕ nur dann Geltung hat, wenn es in einer Wurzel- oder Bildungssilbe steht, und nicht blosser Hülfslaut ist. Für die Gâthâs muss zu dem e auch noch é hinzugerechnet werden, denn auch dieser Vocal ist dort mehrfach Hülfsvocal, sowohl in der Mitte als am Ende der Wörter. Aber auch a hat vielfach keine metrische Geltung, so namentlich, wenn in den Gâthâs da für ţ geschrieben ist, wie daibishvato statt ţbishvato, daibitîm für ţbitîm u. s. w. Ganz streichen möchte ich übrigens dieses a nicht, im Gegentheil, ich würde eher vorschlagen Yç. 48, 2. 3 dakaesho und dakaeshâi zu schreiben. Auch bei folgendem n oder r ist a öfter ohne metrische Geltung, ich getraue mir aber nicht zu sagen, ob hier a als Stimmton betrachtet oder blos verschluckt wurde, so wird das Wort, welches sonst im Awestâ skyaothna lautet durchweg in den Gâthâs skyaothana geschrieben, die Metrik kann diese Schreibung nur theilweise als richtig anerkennen, meistens ist skyaothna zweisilbig, doch finden sich auch Stellen, wo es dreisilbig ist. Dass in Formen wie ishaçoiţ, ishaçâç, hishaçaţ das a wirklich ein überflüssiger Buchstabe sein sollte, ist schwer zu glauben, ebenso verdankt das Wort patâ die Erlaubniss ptâ gelesen zu werden, wohl blos dem Accente. Klar sind die Fälle, wo i ausgeworfen wird, dann nämlich, wenn es blosser Hülfsvocal ist. In dregvodibis = dregvaţbis haben wir in di denselben Stimmton, den wir oben in da gefunden haben, er ist nur wegen des folgenden i anders gefärbt, auch in maz-i-bis, vîzh-i-byo, vakh-i-st er-

kennt man leicht den Hülfsvocal, dagegen lässt sich erezhijyoi ebenso gut halten als erezhjiyoi, wenn man cvishi statt civishi lesen muss, so ist es doch klar, dass i gehört wurde, wenn es auch metrisch nichts gilt, denn sonst widerspricht die Verbindung cv den érânischen Sprachgesetzen. Ausstossung des u nimmt B. nur in einem Worte an, nämlich in brdubyo in dem schwierigen Stücke Yç. 53, 6 W., wir möchten Einiges hieher rechnen, was bei B. an einer anderen Stelle erscheint. Schon Westphal hat behauptet, es müsse die Combination, welche gewöhnlich ǵuh geschrieben wird ǵvh gelesen werden, weil u keine Silbe für sich bildet, ähnlich auch B., der es geradezu für eine verkehrte Schreibung für ǵhv erklärt und demgemäss ändert. Ich bin nicht dieser Ansicht. Die Annahme, dass u vor i sich in v verwandeln müsse, ist aus dem Sanskrit übertragen, das Awestâ hat gegen die Verbindung ui nicht denselben Widerwillen, wie das Wörter wie khrûi, khshûi çtûi erweisen. Ich glaube allerdings, dass in vaǵuhi, vaǵuhim, das u noch gehört wurde, dass aber ui nur die Geltung eines einzigen Vocals hatte, der sich unserem ü näherte, es tritt also hier derselbe Fall ein, wie im Arabischen, wo قيل, das aus quila entstanden ist, an manchen Orten auch noch das u der ersten Silbe hören lässt. Warum B. die Schreibung Westergaards vaǵhuyâo, vohuyâ, vaǵhuyâi in vaǵhviyâo, vaǵhviyâi umändert, begreife ich nicht, die Metrik verlangt diese Aenderung nicht, denn die Silbenzahl ist die gleiche und die Schreibung ganz unbedenklich, denn y ist ein voller Consonant und wenn bisweilen dafür iy gelesen wird, so ist das eine Licenz, die sich aus einem vergangenen Sprachzustande erhalten hat. Aehnliche Bewandniss hat es mit paouruya, wofür B. po(u)rviya herstellen will. Wir haben über das Wort theilweise schon oben geredet. Ohne Zweifel ist eine Form paorviya die ursprüngliche, aber nach der Sprachweise unserer Texturkunden ist eben daraus paouruya entstanden, nachdem y blosser Consonant geworden war, musste v zu u vor demselben werden. Die Formen paouruyo oder paourviyo, paouruyę oder pourviyę, ferner paouruyâ und pourviyâ, paouruyęhyâ und pourviyęhyâ endlich paouruyâis und pourviyâis stehen sich metrisch ganz gleich. Zweifel erregt nur der Acc. sg., dieser muss dreisilbig gelesen werden und von dieser Seite betrachtet, verdient das dreisilbige pourviyem den Vorzug vor dem blos zweisilbigen paourvim der Handschriften. Allein diese letztere Form ist ganz regelrecht gebildet: das a des ursprünglichen paorviyam ist nicht blos zu e geworden, sondern völlig geschwunden, desshalb löste sich y vor m in i auf, in Folge davon wurde u vor i zu v. Nach meiner Meinung lässt sich pourviyem nicht schreiben, wenn man nicht mit dem ganzen orthographischen System der Handschriften bricht, ich bedenke mich daher nicht, vorkommenden Falls pourviim zu lesen, eine Dehnung, welche, wie wir sehen werden, sehr wohl erlaubt ist. Noch wollen wir bemerken, dass die Formen

der Ausgaben zevistayâoghô, zevistayeñg nicht in zevistiyâoghô etc. umgeändert werden dürfen, denn zevistay-a ist ein ganz regelmässig von zevisti mit sekundärem a abgebildetes Adjectiv. Mainivâo in mainyuvâo umzuändern sehe ich durchaus keinen Grund, da beide Formen dreisilbig sind. Ein theilweises Verschwinden des u finde ich noch in einem anderen Falle. B. findet es seltsam, das im Awestâ — uyç eintritt in Fällen, wo man — uvç erwartet. Allerdings hat sich das Altpersische von dieser Sitte noch frei gehalten (wenn man nicht etwa Mârgaya neben Mârgava geltend machen will) aber man kann diese durchgängig von den Handschriften bezeugte Schreibweise nicht entfernen, ohne das Nordêrânische einer seiner Eigenthümlichkeiten zu berauben, auch ist dieselbe durchaus nicht unerklärlich, sie entsteht aus der Neigung, die auf u endigenden Themen durch i weiter zu bilden, das indische sâdhuyâ, âçuyâ zeigt bereits Ansätze dazu, mehr noch das Lateinische in Wörtern wie tenuis u. s. w. Formen wie tanuyç, çuyç stehen mit tanuvç, çuvç metrisch ganz gleich, es ist daher kein Grund vorhanden sie zu ändern, nur Fälle, wie viduyç machen Schwierigkeit, weil sie zweisilbig sein sollen, und dies sind Fälle, in welchen ich ganz unbedenklich uyç als eine einzige Silbe auffasse. Die Uebergehung des o als eines Hülfsvocals kann ich nur in thwarozhdûm gut heissen, in âmoyaçtrâ, voyathrâ steht oya = ae und ist a auszuwerfen: âmoyaçtrâ steht für âmaeçtra und ist wohl dasselbe Wort, das wir in den Eigennamen vor uns haben, den die Griechen Ἄμηστρις schreiben; voyathra = vaethra, cf. voya, âvoya und avae-tâṭ. Auch çpayathrâ dürfte = çpaethrâ stehen. Es wäre erwünscht, wenn man diese so wie die epenthetischen Vocale von denen unterscheiden könnte, welche wirklich Silben bilden, unsere Schrift reicht aber dazu nicht hin, ebenso wenig wie die Awestâschrift, man bedürfte einer Reihe vocalisch gefärbter Schwazeichen, wie sie die hebräische Schrift besitzt.

Unter den vereinzelten Wörtern, welche eine besondere Aussprache in metrischen Stücken erfordern, steht ârmaiti oben an. Schon Westphal hat bemerkt, dass in diesem Worte der Diphthong zweisilbig zu lesen sei, d. h. wohl ârmaïti. Jetzt wird das Wort allgemein âramati gelesen, mit Rücksicht auf das vedische aramati und es ist kein Zweifel, dass diese Lesung ein Fortschritt ist gegen die unhaltbare Ansicht Westphals, da wir jetzt wissen, dass i in ârmaiti blos Epenthese sei und nicht den geringsten metrischen Werth besitze. Auch bezweifeln wir nicht, dass das Wort ursprünglich âramaiti oder ârem-maiti lautete, wir haben sogar noch in den Gâthâs arem-pithwa, das später zu rapithwa verstümmelt wurde, etwas Aehnliches ist auch mit âramaiti vorgegangen. Auch die überlieferte Bedeutung des Wortes stimmt sehr schön zu der obigen Erklärung. Auf der anderen Seite muss aber auch bemerkt werden, dass die Form ârmaiti nicht etwa fehlerhaft, sondern auf rein historischen Wege aus der früheren abzuleiten ist. Zeugniss

hierfür ist das mitteléranische und neupersische Spendârmad oder Isfendârmad. Es ist also immer möglich, dass die Redactoren unseres Textes etwa aarmaiti gelesen haben. — Statt dêjâmâspa liest B. Yç. 46, 17. 49, 9. 51, 18 W. jâmaaspa. Ich weiss nicht, was ihn veranlasst haben mag, dieses unschuldige Wörtchen zu beseitigen, welches metrisch geboten ist und dadurch ersetzt werden soll, dass man jâmâspa viersilbig liest. Die Uebersetzung erkennt dieses dê überall an und übersetzt es durch daçtubar oder guru, ebenso in dêjit, wo es B. gleichfalls streicht. Es ist auch leicht, die Bedeutung zu rechtfertigen, es ist die Wurzel dagh, weise sein, die wir auch in dahma und dagra finden. In etwas verschiedener Gestalt finden wir das Wort auch 45, 11 W. in dêng-patois. Ein ähnlicher Fall ist der folgende: Yç. 28, 12 steht in den Handschriften und Ausgaben ês âoghâ bei B. âoghâ Yç. 29, 7 êeâ vâ bei B. âvâ, endlich 47, 2 W. êeâ nû bei B. â nû. Es ist ohne Zweifel richtig, dass an diesen Stellen ês keine metrische Geltung hat, fehlen dürfen aber die Buchstaben nicht, sie müssen vielmehr mit dem folgenden â als ein Vocal gesprochen werden. Ich bezweifle durchaus nicht, dass die Tradition ganz Recht hat, wenn sie ê durch Mund übersetzt, also skr. âs, das in den Gâthâs zu ê(h) geworden ist und êeâoghâ wie êeâ sind beides Instrumentale des Wortes, letztere Form = êhâ eigentlich die ursprünglichere, e und eâ hat dieselbe Bestimmung wie a in airimçaghad und ähnlichen Wörtern, nämlich auf den folgenden Vocal überzuleiten. Auch Yç. 29, 6 ziehe ich ê nicht zu vaocat, sondern nehme es in der von der Tradition angegebenen Bedeutung.

Da wir hier eben von der Aussprache einzelner Wörter sprechen, so will ich hier noch eines erwähnen, über das ich mich mit B. nicht einverstanden erklären kann: es ist die Umänderung von dregvañt in drugvañt. Ich begreife und würdige vollkommen die Gründe, welche B. zu dieser Aenderung veranlassten (vgl. dessen Ausg. p. 12 not.). Nichts ist gewisser als dass dregvañt dem ashava entgegensteht und merkwürdig allerdings ist, dass auch an zwei Stellen der Gâthâs asha und drukhs sich gegenüber stehen. Allein solche Combinationen können auch täuschen und ich muss mich principiell gegen solche Textänderungen erklären, welche mit den Handschriften im vollkommensten Widerspruche stehen. Meine eigene bisherige Vermuthung freilich, dass dregvañt zu drvañt sich verhalte wie hvogva zu hvova will ich nicht für mehr geben als sie ist.

Weit kürzer können wir uns über diejenigen Vocale fassen, welche zugesetzt werden müssen, damit das Metrum richtig sei. Es bleibt hier bei dem Satze Westphals, dass y, v vocalisch gelesen werden können, aber nicht so gelesen werden müssen, neben thrâyoidiyâi, vaediyâi haben wir voizhdyâi, vîcidyâi, neben kahiyâi steht qaqyâi, wie ja auch schon im Altpersischen ahiyâyâ und

ahyâyâ wechseln, man liest bald qyén bald qiyén, ebenso dush-hvarthem oder dushhuvarthem, hvo und huvo wechseln selbst in derselben Strophe, neben huvapaithyâț muss auch hvas, hvastu gelesen werden. Lange Vocale und Diphthongen können als eine oder auch als zwei Silben gelten, so wird daena in den Gâthâs immer dreisilbig gebraucht, noiț sowohl ein- als zweisilbig, man findet ebensowohl vaṅheus als vaṅheûs, ich lese auch ashaŏno, magaŏno mraŏț, vaŭrâitę etc. und widerstrebe der Aenderung in ashavano etc., was gegen die Grammatik wäre. Auch diese Erscheinung hat ihren vernünftigen in der Aussprache liegenden Grund; wenigstens ursprünglich werden nur solche lange Vocale oder Diphthonge zweisilbig ausgesprochen, die man als aus zwei Elementen zusammengeflossen kannte, es will mir aber scheinen, dass man bald weiter ging und Diphthonge und lange Vocale überhaupt zweisilbig zu sprechen erlaubte, wenn es das Metrum erforderte. Es sind namentlich die Accusative von Themen auf u, welche mich zu dieser Annahme bestimmen. B. stellt gâtuvem, ahuvem etc. her, um die fehlende Silbe zu gewinnen und es ist wahr, dass er dafür in den Gâthâs selbst die Form tanvém anführen kann, aus den Vedas abhiruam und Aehnliches, ich glaube aber doch nicht, dass solche Formen noch in irgend welcher Ausdehnung vorhanden waren, am Ende thuen Formen wie gâtûum, ahûum dieselben Dienste, und machen nicht mehr Schwierigkeit als nû-u. Auch aĕm, gaĕm, kerenaŏo geben dieselbe Silbenzahl wie die gewiss ursprünglichen Formen ayem, kerenaven, nöthigen uns aber nicht, von den überlieferten Formen soweit abzuweichen.

Liest man den Text der Gâthâs mit Beobachtung der eben besprochenen metrischen Regeln, so wird man denselben, im Allgemeinen gesprochen, richtig finden; im Einzelnen freilich bleiben Anstösse genug, doch ist zu bemerken, dass es sich in der grossen Mehrzahl der Stellen nur darum handelt, dass eine einzige Silbe zu viel oder zu wenig ist, selten sind es zwei oder gar drei Silben. Grosse Aenderungen sind darum nirgends nöthig und es ist anzuerkennen, dass B. darin mit vielem Takte verfahren ist, wo er ändert, erfordert es das Metrum durchaus und seine Verbesserungen sind überzeugend. Gleichwohl müssen wir von unserem oben dargelegten Standpunkte aus fragen, ob es denn so ganz fest steht, dass jeder Vers dieselbe Silbenzahl haben musste, ob nicht das Metrum eine gewisse Freiheit gestattete, denn weder die Handschriften noch die Uebersetzung gestatten solche Aenderungen. So ist z. B. Yç. 29, 4:

hvo vîciro ahuro athâ nę aghaț yathâ hvo vaçaț

um eine Silbe zu lang. B. streicht nę, dasselbe thut Geiger, sicher ist, dass nicht blos die Handschriften, sondern auch die Uebersetzung nę gelesen haben. Harlez sucht zu helfen, indem er aț für athâ liest. Derselbe Fall mit nę kehrt auch Yç. 30, 2 wieder. Nichts ist einfacher als eine doppelt gesetzte Präposition zu streichen,

wenn es das Metrum erfordert, und solcher Fälle giebt es in den Gâthâs gar manche. Nur an einigen Stellen lässt sich die doppelte Präposition halten, ohne dem Metrum Eintrag zu thun, so Yç. 31, 8: hyaṭ thwâ hêm cashmainî hêñgrabem, wo B. liest: yyaṭ tuvâ hêm cashmainî grabem. Hier kann der Text bleiben wie er ist, denn das einsilbige thwâ kommt oft genug vor. Ebenso kann ich es nicht billigen, wenn Yç. 33, 8 für fro moi fravoizdûm arethâ geschrieben wird fro moi voizduvem arthâ, gegen die Handschriften und Uebersetzung. Es ist auch unnöthig Yç. 49, 6 W. fro vâ ishyâ zu schreiben, während die Handschriften fro vâo fraeshyâ geben. Allein an den meisten Stellen stellen stört allerdings die doppelte Präp. das Metrum; man urtheile:

Yç. 47, 3: hyaṭ hêm vohû mazdâ hêm frashtâ managhâ.

B. lässt hêm vor frashtâ weg und das Metrum ist hergestellt. Ebenso

Yç. 44, 13: kathâ drujem nis ahmâṭ â nis nâshâmâ,

wo gleichfalls durch Auslassung des nis vor nâshâmâ das Metrum richtig gestellt wird. Ferner

Yç. 49 11: akâis qarethâis paiti urvâno paiti yañti.

Auch hier ist geholfen, wenn man paiti vor yañti streicht. Ganz derselbe Fall tritt ein

Yç. 49, 3: añtarê viçpeñg dregvato hakhmêñg añtare mruyê;
Yç. 32, 14: ahyâ grêhmo â hoithwoi nî kâvayaçcîṭ khratus nî dadaṭ.

Dazu füge man noch Yç. 44, 9: kathâ moi yûm yaos daenâm yaos dânê, was B. ändert in kathâ moi yûm yaos daênaam dâanê. In allen diesen Fällen scheint die Verletzung des Metrums augenscheinlich und ebenso klar der Weg auf welchem zu helfen ist. Andererseits muss aber auch betont werden, dass überall sowohl die Handschriften als auch die Uebersetzung die doppelte Präposition schützen und die angeführten Beispiele scheinen mir sogar zu beweisen, dass es eine Zeit gab, in der man diese Art des Ausdrucks besonders liebte, es dürfte also selbt hier Vorsicht geboten sein. — Anlass zu grösseren Veränderungen ist selten geboten, eine solche bietet der schon früher von Roth und mir besprochene Vers

Yç. 48, 5: hukhshathrâ khshêñtâm mâ nê duskhshathrâ khshêñtâm,

wofür B. vorschlägt:

hukhshathrâ nê mâ duskhshathrâ khshayañtâ.

Der Anstoss an der überlieferten Form des Verses liegt weniger darin, dass derselbe eine Silbe zu viel hat — die Auswerfung von nê würde diesem Mangel abhelfen — sondern dass die Caesur das Wort khshêñtâm durchschneidet. Solche Fälle sind selten, aus anderen Theilen der Gâthâs habe ich nur 46, 12 notirt: tûrahyâ uzjên fryânahyâ aojyaeshû, wo B. die Praep. uz streicht und 51, 10: hvo dâmoiṣ drûjo hunustâ duzhdâo yoi heñti, wo B. hunus tâ theilt. In unserem kleinen Capitel allein finden sich aber nicht weniger als drei solcher Fälle, nämlich ausser an unserer

Stelle noch in str. 1: hyaṭ âçashutâ yâ daibitânâ fraokhtâ, wo auch B. nicht zu helfen weiss und str. 6: hâ zî nê ushoithemâ hâ nê utayûitîm. B. liest zwar mit Westergaard hushoithemâ und theilt hu-shoithemâ, ich habe gegen das eine wie das andere meine Bedenken. Ich glaube, dass der Verfasser des vorliegenden Stückes sich mit dem Metrum Freiheiten erlaubt hat, welche die anderen Verfasser sich nicht erlauben, ich lasse daher den Vers wie er ist, um so mehr als derselbe in dieser Form einige Bedeutung erlangt und auch in spätere Parsengebete Aufnahme gefunden hat.

Der Zweck dieser Bemerkungen ist natürlich nicht, den Forschungen über die Metrik der Gâthâs hindernd in den Weg zu treten, welche bereits so schöne Resultate erzielt haben, aber sie sollen das Vorurtheil widerlegen helfen, als hätten wir in unseren Handschriften einen von unwissenden Abschreibern gräulich entstellten Text vor uns, mit dem man wenig Umstände zu machen brauche. Es wird im Gegentheile nicht mehr viele Mühe kosten, so haben wir den Text vor uns, wie ihn die Redactoren unter den Sâsâniden festgestellt haben und diesem Texte müssen wir, als dem historisch gesicherten, die gebührende Aufmerksamkeit schenken. Ich bezweifle nicht, dass die Redactoren in ihrer Art die Sache gründlich verstanden und wenn wir sie auch in manchen Dingen übersehen (wie z. B. in der Kenntniss der Gesetze der Metrik), so giebt es dafür wieder andere Dinge die sie besser wussten, weil sie den Sachen noch ganz anders nahe standen als wir. Die Begriffe welche sich die Redactoren von den Gâthâmetren gebildet hatten, scheinen mir noch nicht vollständig erkannt zu sein.

5.

Etwas verschieden gestaltet sich unsere Aufgabe, wenn wir zu denjenigen Texten übergehen, welche nach Ansicht der Redactoren nicht metrisch sein sollen. Dass dies der Fall ist, darüber ist wohl kein Zweifel, denn wie der Text nach ihrer Ansicht abgetheilt werden soll, zeigen uns ihre Versabtheilungen, die man in meiner Ausgabe mitgetheilt findet. Nichts desto weniger ist der metrische Charakter mancher Abschnitte aus diesen Texten früher erkannt worden als selbst die metrische Abtheilung der Gâthâs, auch ist dieselbe kaum weniger wichtig, wir kommen aber nicht mit so einfachen Mitteln wie dort zum Ziele, es handelt sich nicht blos um eine oder um zwei Silben, nicht selten müssen Wörter, ja Sätze, ausgeworfen werden um das Metrum herzustellen. Am frühesten wurde Yç. 9 als metrisch erkannt und die Herstellung von Westphal versucht; über diesen Versuch habe ich mich in meinem Commentare (2, 83) folgendermassen geäussert: „Westphal hat scharfsinnig nachgewiesen, dass dieser Abschnitt ursprünglich metrisch sei und die älteste Probe des epischen Metrums der Erânier enthalte. Die Herausgeber des Awestâ sind gewiss in ihrem Rechte, wenn sie das vorliegende Capitel nicht als ein

metrisches gegeben haben; nach den Handschriften sind die Correcturen und Auslassungen, wie sie Westphal vorschlägt, unzulässig, auch haben die alten Êrânier, soweit wir zurückgehen können, unser Capitel nicht für ein metrisches Bestandtheil des Awestâ gehalten. Hiermit ist jedoch selbstverständlich Westphals Versuch nicht abgewiesen; soweit er beabsichtigt eine ältere Gestalt des Textes aufzufinden, als die uns in den Handschriften vorliegende, scheint er mir sehr beachtenswerth und namentlich dürfte auch darauf Gewicht zu legen sein, dass seine Abtheilungen mit den traditionellen Abtheilungen der Parsen selbst zusammenfallen." Ich citire diese Stelle wörtlich, weil sie noch meine jetzige Ueberzeugung ausdrückt. Weder Törpel noch Geldner haben mir die Ueberzeugung beibringen können, dass unsere Handschriften die Producte jämmerlicher Abschreiber seien, welche weder wussten noch sich sonderlich darum kümmerten, was sie schrieben, ebenso wenig, dass wir in den Uebersetzern Leute zu sehen haben, welche der Aufgabe, die sie sich gestellt hatten, so wenig als möglich gewachsen waren. Alle unsere bisher geführten Untersuchungen waren dazu bestimmt, einer solchen Ansicht entgegenzutreten. Unsere Awestâkritik scheint sich noch immer in den Alternativen des vorigen Jahrhunderts zu bewegen: entweder ist das Awestâ ein Priesterbetrug nach Art der Oracula magica Zoroastris oder es ist ächt und darum uralt. Die Wahrheit liegt in der Mitte, das Buch ist ächt êrânisch, darum aber doch nicht uralt, es ist ein Gebetbuch, zu liturgischen Zwecken und mit Benützung älterer Werke zusammengestellt. Wenn nun das Metrum ursprünglich metrischer Stücke gestört ist, so braucht daran durchaus nicht Unkunde die Schuld zu tragen, es geschah vielmehr, weil die Redactoren auf das Metrum keinen Werth legten, und weil ihnen ihre Zusätze wichtiger schienen als dieses. Die oben angeführten Worte werden übrigens beweisen, dass ich niemals der Ansicht war, es sei der Versuch, die metrische Gestalt des Textes wieder herzustellen, schlechthin abzuweisen. Wenn ich in dem uns handschriftlich vorliegenden Texte auch eine wirkliche Recension sehe, so ist es doch meine Ueberzeugung, dass diese Recension eine sehr späte und gewiss nicht nach Grundsätzen gemacht ist, die wir in allen Fällen billigen können. Dass man unter diesen Umständen nach einem ursprünglichen Text suchen muss, ist selbstverständlich und es ist nur erfreulich, wenn uns das Metrum eine Beihülfe gewährt um zu einen solchen zu gelangen. Das Verhältniss der Forschungen, welche die ursprüngliche Textgestalt zum Gegenstande haben, zu dem überlieferten Texte denke ich mir nun ganz ähnlich, wie das ähnlicher Forschungen über die Grundbestandtheile der Ilias, des Pentateuch u. s. w. der überlieferte Text muss bestehen bleiben, als sicherer Ausgangspunkt für [illegible] Forschungen, [illegible] nach vielfach problematisch [illegible] Mit Recht hat [illegible]

de Harlez zur Vorsicht gemahnt, auch ist es ja natürlich, dass die verschiedenen Verfasser unseres Awestâ auch einen verschiedenen Gebrauch von ihren Quellen gemacht haben werden, indem sie die metrische Quelle theils unmittelbar in ihre Arbeit aufnahmen, theils nach Belieben veränderten. Bei der grossen Einfachheit des Metrums, welches blos die Zahl von 8 Silben fordert, ist es leicht genug, jeden Text in Verse aufzulösen, wenn man nur den festen Vorsatz dazu hat und in Hinsicht auf Textänderungen nicht bedenklich ist, es wird darum gut sein, wenn man stets im Auge behält, dass der Text nicht blos als metrisch, sondern der metrische Text auch als historisch nachgewiesen werden muss. Wenn es richtig ist, dass das Metrum vielfach dazu dienen kann, uns die ursprüngliche Textgestalt ermitteln zu helfen, so ist es nicht minder richtig, dass das Metrum aus den Texten hergestellt werden muss.

Neben der Verseintheilung will Geldner auch die Strophenabtheilung für das jüngere Awestâ durchführen und zwar in möglichst nahem Anschluss an die Vedas. Ohne zu verkennen, dass die Vergleichung des êrânischen Versbaues mit dem indischen, als dem benachbarten und gleichfalls indogermanischen, am nächsten liegt, erlauben wir uns doch, darauf hinzuweisen, dass auch im Westen bei den Syrern eine ähnliche Metrik besteht und dass selbst die Gâthâs in mancher Hinsicht sehr an syrische Lieder erinnern. Allerdings zeigt keines der êrânischen Metra hinsichtlich der Silbenzahl eine Uebereinstimmung mit den gebräuchlichsten syrischen Metren, gemeinsam ist aber beiden das Princip, die Silben der einzelnen Verse blos zu zählen, ohne Rücksicht auf die Quantität, dann die strophische Eintheilung. Die Anwendung der Diärese und der Synizese ist hier wie dort ein Mittel der Ausgleichung. Auch das achtsilbige Awestâmetrum unterscheidet sich doch dadurch von der Anushṭubh der Inder, dass gar keine Rücksicht auf die Quantität der Silben genommen wird, auch wüsste ich nicht, wie man irgend eines der späteren persischen Metra an eines der älteren anschliessen wollte, während zwischen den indischen Metren älterer und späterer Zeit doch ein Zusammenhang besteht. Solche Erwägungen müssen zur Vorsicht mahnen, es wäre leicht möglich, dass die Awestâmetrik doch nicht ganz auf nationalem Boden erwachsen wäre.

Sendschreiben von Dr. C. Lang
an Prof. Fleischer.

Verehrter Herr Geh.-Rath!

Als ich aus Loth's handschriftlich hinterlassenem Collegienheft über arabische Litteraturgeschichte und noch mehr aus seiner von A. Müller kürzlich edierten Promotionsschrift ersah, eine wie hohe Rolle er dem abbasidischen Prinzen Ibn al Mu'tazz in der Geschichte der arabischen Dichtung zuweist und wie es selbst sein Wunsch gewesen war, den Diwan desselben zu veröffentlichen, empfand ich Beklommenheit und freudige Genugthuung zugleich, wenn ich mich seit längerer Zeit auf dem Wege wusste, berufeneren Händen eine so glücklich gewählte und angesichts meiner Lebensstellung zwar höchst schwierige, aber auch nicht wenig genussreiche Arbeit abzunehmen. Ich habe den Plan gefasst, aus jedem der 10 Abschnitte des genannten Diwans je eine hinreichende Anzahl bezeichnender Muster in gereinigtem Text nebst erheblicheren Varianten herauszugeben, alle erwünschten Indices mit gleichzeitiger Verweisung auf die eine Edition nicht verdienenden Lieder hinzuzufügen und theils durch Winke, theils, wo es nützen kann, durch Besprechungen zu der Möglichkeit einer ästhetisch-kritischen Beurtheilung des Dichters beizutragen. Macht doch gerade das liebevolle Eingehen Loth's auf diese letztere, auch trotz des unzulänglichen Materials, seine Abhandlung (wie auch seine Litteraturgeschichte) besonders lesenswerth. Denn konnten gleich die aus den تباشير السرور mitgetheilten Proben zu einem vollgültigen Urtheil über Charakter und Bedeutung des Dichters noch nicht führen, so hat der fein beobachtende Gelehrte doch manches Zutreffende, man möchte sagen, vorgefühlt. Schon ein Einblick aber in die eine — die zweite — Hälfte des Diwans, welche uns in der Handschrift CCLII der Königl. Bibl. zu Kopenhagen vorliegt, gibt uns ganz andere Begriffe von der Erfindungskraft, dem leichten Witz und der relativen Vielseitigkeit, mit welcher sich IM. auf den angebauten Gebieten der Liederdichtung bewegt. Leider enthält die eines Commentars zwar ermangelnde, aber verhältnissmässig correcte und reichlich vocalisierte Handschrift nur المديح

(77 Nummern), الخمريّات (183), الغزل (368) und الزهد والشيب (113). Die nur zum geringsten Theil brauchbare Handschrift CCLI, in der die Weingedichte fehlen, fügt dafür الفخر und eine قصيدة مزدوجة hinzu, von der (in einer Glosse auf S. 92) bemerkt wird, dass sie el Mu'taḍid sich als genügend befundenen Ersatz für eine Biographie, deren Abfassung er anbefohlen hatte, oft von einer seiner Sängerinnen vortragen liess und dass sie Verse enthielt, welche hernach in das bekannte, bei Loth S. 23 erwähnte Trauergedicht übergingen. Für den Rest des Diwans ist ausser Citaten und Einzelaufnahmen meines Wissens nur die Pariser Handschrift herbeizuziehen, die ich in diesem Sommer kennen zu lernen hoffe.

Meine gegenwärtige Kenntniss des Dichters setzt mich inzwischen in den Stand, vorläufig zu dem zweiten Theil der Studie Loth's einige ergänzende Bemerkungen von Belang zu machen, die Ihnen bei dem Antheil, welchen Sie laut des Vorworts an der Publication derselben haben, nicht unwillkommen sein dürften und die ich auch deshalb hier herzusetzen mir erlaube, weil ich überhaupt erfahrenere Fachgenossen, deren gütige Rathschläge mich fördern könnten, für mein Vorhaben interessieren möchte.

In S. 38, Z. 12 f.; 40, Z. 8 f.; 43, Z. 6 v. u.

In dem Escurial befindet sich nach Casiris „Bibliotheca Arab.-Hisp." t. I, p. 66 und 81 (wie auch De Rossi „Dizion. stor. degli aut. ar. . . ." p. 9 angibt), sowohl das كتاب (مختصر) طبقات الشعراء (CCLXXVII) als auch das كتاب البديع (CCCXXVI), also die beiden nächst dem Diwan wichtigsten Werke des Dichters, der in der Rhetorik übergenau عبد الله بن محمد المعتز بالله genannt ist. Das ersterwähnte Werk gibt zu den biographischen Notizen über 131 Dichter Proben ihrer Poesie.

Zu S. 53, Z. 10 ff.

Wie es der Zweck der Tab. gebot, ist in der Regel der erotische Abschnitt eines Weinliedes (sei es der Eingang, der Ausgang oder beides) in diesem Schriftchen weggelassen. Er ist oft von grosser Ausdehnung und umfasst z. B. in dem S. 61 f. fragmentarisch mitgetheilten Liede 11 Langzeilen, welche ein einleitendes نسيب bilden. Uebrigens findet sich nahezu alles von Loth Veröffentlichte unter den Weinliedern des Kopenh. Manuscripts, nichts unter den Liebesliedern; das S. 57 f. stehende Lied fehlt, weil als Nachahmung angesehen.

Zu S. 58, Anm. 45.

Vgl. Ḥamâsa 436, Z. 17 Comm.: قالوا قتلت الخمر اذا كسرت

شرّها وقتلت الجوع والبرد ونحو ذلك. Wie die Sprache hier für den Dichter gedacht hat, zeigt ein Halbvers des IM. aus No. 149: مشمولة تقتّل إن لم تقتّل. Er sagt ähnlich: قرّع القهوة بالماء.

Zu S. 59 f.

Diesem (40.) Weingedichte sind 4 Verse erotischen Inhalts angehängt. Wesentliche Varianten sind ausser einer übergangenen müssigen Langzeile zwischen V. 1 und 2:

Z. 3: بكرّه „mit ihrem (immer wiederholten) Angriff", eine Ausdrucksweise, die der Dichter liebt, namentlich in der Verbindung كرّ اليوم والامس und كرّ النهار والليل.

Z. 4: ويريدها من. Die Vorstellung von dem „Herumwenden" in Lauterkeit u. dgl. ist doch wohl ohne Analogie.

Zu S. 61 f.

Loth vermuthet ein abgeschlossenes Gedicht; es fehlen aber 14 Langzeilen; das نسيب (s. o.) könnte mit dem Folgenden etwa unter das Thema gebracht werden: „Lösche den Schmerz über des geliebten Schenken Grausamkeit in altem Klosterwein!"

Z. 5 findet sich statt اذا بدلت ein malerisches وقد حدبت „indem er sich wogengleich aufthürmt" (vgl. حدب Wellenkamm).

7 ff. Obwohl sich der Untergang der Plejaden an den verglichenen Mondaufgang nicht übel anschliesst, bildet Z. 7 f. doch besser einen ḥâl zu einem zeitlich bestimmten Vorgang als zu dem zeitlich unbegrenzten تخرج. Vollständig lautet hier das Gedicht (No. 102):

14 .... بتقويس

15 زففت البنا من بيت تسكرة وشيّعتها جنود ابليس

16 فلم تزل تنزف المدامة من مستند بالبزال منخوس

17 والنجم قد لجّ في الغروب وقد أنذر بالصبح قرع ناقوس

18 وضجّ في الدير كلّ مبتهل مشيّع ليله بتقديس

S. 62. Z. 2: مرموس, etwas farblos gegen مغروس: das Pass wird wie eine Goldmine gedacht (s. u.!).

Z. 3 f.: statt des doppelten تُضْحِي zuerst تُصْبِحْ und hernach تُمْسِي. Diese Unterscheidung ist doch eine Bereicherung und der den Nachsatz eröffnende Jussiv eine erwünschte Bindung des Gedankens: „So wirst du bald reich sein durch die (daraus geschöpfte) Heiterkeit, während du durch deinen Verstand endlich noch der Aermsten einer werden dürftest".

Zu S. 64 f. und S. 63.

Die angeführten (3 + 2) Verse sind Bruchstücke ein und desselben Gedichtes, welches mit humoristischen Apologien des Dichters gegen spöttische Bemerkungen seiner sehr oft erwähnten Geliebten شِرَّة oder شُرَيْرَة schliesst. Zu der letzten Langzeile auf S. 63 bietet V. 8:

من كميت كأنّها أرْضُ تِبْرٍ   ونواحيه لُؤلُؤٌ مغروس

(wo nur ونواحيها gelesen werden muss) die lehrreiche Variante أرض. So fremdartig dies scheint und so geläufig das Bild ذوب تبر ist, hat man es doch nicht voreilig aufzugeben; denn in dem Liede, aus welchem der in Anm. 50 mitgetheilte Vers فسبّح الخ entnommen ist, heisst es (eben vorher) vom Schenken:

ما زال يقبض روحَ الدنّ مبزلُهُ   كما تغلغل سِلْكُ الدرّ في الثُقَب

فمَطَّرَ الكلسَ ماء من ابارقه   فنَبَّتَ الدرَّ في ارض من الذهب

Nun erst wird auch das مغروس = مُنَبَّت recht verständlich.

Zu S. 66.

Ein abgeschlossenes Gedicht (No. 48); zwischen V. 3 und 4 schiebt das MS. nur noch einen müssigen erotischen Vers. In V. 3 b liest es من دون جلّاسي „mit Bevorzugung vor meinen Kameraden"; dies entspricht dem durch Loth's eingeklammertes „allein" angedeuteten Bedürfniss. Vgl. Abu Nowâs bei Ahlw. 46, 11 (wo zu vocalisieren ist تَعْتَقِي).

Zu S. 67.

Das Bruchstück ist zusammengesetzt aus V. 9 f., 12 f. und 16 f. des 45. Weingedichts; vorher ist der Gegenstand der stolz

ignorierte und verhöhnte Tadler und der bei beginnender Klosterfrühmesse noch schlaftrunkene, allzu früh geweckte Zechgenoss; den Schluss bilden 4 Verse erotischen Inhalts.

Die in Z. 5—8 liegenden Vorstellungen kehren besonders oft wieder. In einem höchst originellen Weingedicht (10) von 28 Versen, welches mit Benutzung mehrerer Wendungen aus der Mu'all. des Imrulkais die Interessen der Beduinenpoesie verlacht und etwa das Thema ausführt: „die Regenwünsche des Imr. sollen den Lustorten gelten!“ heisst es: مليحٌ كغصن البان يحمل ذيلَه لَوَى بزُنّاره فى قرطق غيرِ مُسْبَل; am Schlusse von No. 59 صُدْغُهُ كالنون من تحت طُرّةٍ ممسّكةٍ تُرْخَى بعاجٍ جبين u. s. w.

Für نحر in Z. 10 hat die Handschrift بَحْرِ, was dem sonst hier gebrauchten احشاء oder بطون gleichkommt; für كالندمان Z. 11 بالندمان. Man lese das erstere, übersetze aber „wie der Reuige“, d. h. der der Reue Zugängliche, der noch mit moralischem Bedenken trinkt.

Zu S. 69 f.

Verse aus No. 41 mit dem beliebten Thema: „Auf zum Weinschlurf bei dem Christenknaben!“ Nach dem تصيب heisst es hier weiter:

8 رُبَّ كاسٍ شربتُها من يديه وصباحٍ بوصله كان سَعْدا
9 حيث لا يهتدى الهموم الينا ونظنّ السرور واللهو خُلْدا
10 فى دساكيرَ تحت ظلٍّ ظليل نتلقّى فيها نسيما وبَرْدا
11 بين كاسٍ ومزهرٍ وصف الصو تَ بألحانه الفصاح فادّا

Anm. 75 ist also richtig. V. 11 übersetze ich: „zwischen einem vollen Becher und einer Laute, die mit ihren beredten Klängen die Melodie (des Liedes) angab und ausführte“. Mit der Lesart der Tab. vergleichbar ist der sehr hübsch gedachte Vers (69, 4):

وحنَّ الناىُ من طربٍ وشوقٍ الى وترٍ يكلّمهُ فصيحِ *

Zu S. 72.

Die Verse in بسيط = 141. Weingedicht. V. 2 lautet hier:

كـقّـنـى والورى رُقود أقبل الشمس فى الظلام

رُقود ist in dieser Verbindung das Gewöhnliche.

Zu S. 73.

Die 3 Verse machen das 172. Weinlied aus. Der zweite Halbvers lautet in der Handschrift: كلمس سوق كالغصن معدود; „schlank gewachsen" wird sehr gewöhnlich durch معدود und wohl kaum durch ممدود gegeben.

Zu S. 74.

Die beiden Langzeilen in طويل, wie manches andere auch citiert in der Ḥalbet el Kumait (Kap. 12), gehören in eines der interessantesten Weinlieder (44), das hier einen Platz finden mag:

1 قويت على الهجران حين ملكتني ولكنني عن حمل هجرك أضعف

2 لعمري لقد أحببتك الحب كله وزدتك حبا لم يكن قط يعرف

3 سقى الله دير الكرخ ما شاء جوده فإني به حتى الممات مكلف

4 ولا خيم القطر الخليج وجسره وقصر . . . . عليه مشرف

5 منازل لليهو لا تخيّر سوقه وعرفان لا زالت بها الجن تعزف

6 تدور علينا الراح من كف شادن له لحظ عين تشتكي السقم مدنف

7 تدار سلاف الخمر من ماء خده وعنقودها من شعره الجعد يقطف

8 أتعذلني في يوسف وهو من ترى ويوسف أبلاني ويوسف يوسف

9 وإني لأنسى جفن عيني إذا بدا فأبقى إليه باهتا لست أطرف

An der leergelassenen Stelle hat das MS. لاشنس, was mir undurchsichtig geblieben ist (wie auch ein im 109. Liebeslied vorkommendes (ميدان استناس). Für eine freundliche Aufklärung würde ich sehr dankbar sein [1]). — V. 8: „Tadelst du mich um Jusuf's willen, den du doch kennst? Ist's doch Jusuf, der mich heimgesucht hat, und Jusuf ist ein Josef [an Schönheit]".

1) Unsere Quellenwerke geben keinen Aufschluss darüber. Oder ist etwa dieses أشناس, أستناس identisch mit شُتَّى bei Jâkût, III, S. ٣٢٥ Z. 15 und 16? Fl.

Der schlicht und warm empfundene Eingang des Liedes und die beredte Leidenschaftlichkeit des Schlusses mögen einstweilen dafür bürgen, dass der Diwan des IM. bei aller wahrnehmbaren Arbeit, bei überall sich verrathendem Virtuosenthum doch dem Leser nicht blosse frostige Künsteleien darbieten werde; selbst in Bezug auf das Loblied braucht dies nicht besorgt zu werden. Möchte mir das Glück beschieden sein, den Beweis hierfür seiner Zeit durch eine Publication erbringen zu können, deren Ankündigung gewiss überall freudig begrüsst werden würde, wenn man sie von bewährterer Hand erwarten dürfte. Aber wofern sich nur die äusseren Schwierigkeiten, welche meinem Unternehmen entgegenstehen, glücklich hinwegräumen lassen, so habe ich ein festes Vertrauen auf Gelingen bei der Ueberzeugung, dass betreffs der inneren die schon mehrfach freundlich verheissene Unterstützung namhafter Kenner, vor allem auch die Ihrige, mir niemals fehlen wird.

Aachen, Mitte Mai 1882.

In dankbarer Verehrung

Ihr Schüler

Dr. C. Lang.

Etudes avestiques

par

C. de Harlez.[1]

I.

Avant d'entrer en matière, qu'il me soit permis de présenter rapidement une remarque, pour revendiquer mon bien. Il n'est pas rare que l'un ou l'autre Eraniste donne à ses lecteurs comme entièrement neuve une explication que j'avais fournie depuis longtemps. Je ne citerai aucun nom, désirant éviter tout ce qui pourrait avoir un caractère personnel. Je me bornerai à signaler quelques unes des interprétations auxquelles je fais allusion. Ce sont entr'autres celles de: *parôkeviďa, gâuš drafshô, teref, racanem, kvĕñg, kᵉiti, aspenâ-yavino, sâirim, maiďyôzaremayô, les yâiryâ ratavo*-saisons — *Uk'shyat nemô, cerezidôiťra* et beaucoup d'autres encore. Mais il nous suffit d'avoir signalé ce point et, cela dit, passons à notre sujet.

Je me propose dans ce travail de présenter quelques observations sur des expressions, des mots isolés, de l'avesta, sur des croyances ou des conceptions avestiques.

1) Hamestagân.

Le livre d'Ardâ î Vîrâf, contient en son chapitre VI. le passage suivant: „J'arrivai à un certain lieu et je vis des âmes qui „restaient toujours dans le même état. Et je demandai à Çrôsh le „saint, le victorieux et au Yazata Atar (le feu): quelles sont ces „âmes et pourquoi restent-elles ici?“ Çrôsh et Âtar me répondirent. „On appelle ce lieu le Hamistakân et ces âmes y restent jusqu'à „(la prise) du corps futur. Ce sont celles des hommes dont les „bonnes oeuvres et les péchés sont égaux. — „Dis aux créatures: „Ne laissez pas en arrière une bonne oeuvre facile, par convoitise „ou par méchanceté. Car tout homme dont les bonnes oeuvres

---

1) Cet article était écrit avant que j'eusse connaissance du dernier livre de M. Geldner

„dépasseront les fautes de 3 sroshacaranas ira en paradis; celui dont „les péchés seront plus nombreux ira en enfer, et celui dont les „uns et les autres seront égaux resteront dans ce lieu d'arrêt. „Leur punition est le chaud et le froid qui proviennent de la rotation de l'atmosphère; il n'y en a point d'autre."

Il résulte de ce texte qu'à l'époque ou l'Ardâ i Virâf nâmak a été écrit, c'est à dire 5 ou 6 siècles après le commencement de notre ère, les Mazdéens croyaient que la rétribution des âmes après la mort pouvait se faire de trois manières différentes, que les actes posés en cette vie pouvaient avoir trois sortes de conséquences: le bonheur éternel dans le séjour de lumière, les supplices dans les ténèbres sans fin et une situation intermédiaire, sans grande joie ni peine violente, mais passagère, dans un lieu créé expressément à cette fin; situation que désigne avec précision le nom de ce lieu intermédiaire *hamestakân*, lieu d'arrêt (de *ham* et *sta*).

Aux temps avestiques la croyance aux châtiments de l'enfer et aux récompenses du paradis existait sans aucun doute; mais en était-il de même de celle au troisième dénouement du drame de la vie? Les mazdéens de cette époque croyaient-ils à cette pondération égale des mérites et des fautes et à la rétribution particulière que leur assignent les livres pehlvis?

Mr. Bartholomae a défendu, le premier, la probabilité de la réponse affirmative (Voy. Zeitschrift DMG. B. XXXV. T. 55. 157 ff.) mais s'est tenu dans une sage réserve.

Si l'on s'en tenait à la glose qui suit la traduction du vers 3 de la strophe I du Gâthâ 5 (Yaçna XXXIII) on serait tenté d'admettre l'affirmative. Mais un examen attentif de la question convaincra aisément qu'il n'en est rien et que l'Avesta ne contient rien qui ait trait de près ou de loin à l'hamestakân de la Perse sassanide.

Remarquons le d'abord, il n'est pas étonnant que le glossateur ait cru voir dans un membre de phrase des gâthâs une allusion à une croyance qui régnait de son temps alors qu'elle était inconnue aux auteurs de ces chants sacrés. Ces glossateurs n'avaient pas une instruction suffisante pour discerner ce qui appartenait aux temps anciens de ce qui avait une origine plus récente. Au Gâtha III, 1 a (Yaçna XXX) les mêmes commentateurs expliquent les mots *tâ vak'shyâ* „haec dicam" par: *Apistâk va zand*, comme si le *zand* existait déjà lorsque les Gâthâs furent composés. Leur assertion n'a donc ici aucune valeur. Ce qu'elle vaut relativement au point en question nous sera mieux encore démontré par le commentaire qui suit la version du Vendidâd VII, 136. En ce passage Ahura Mazda dit incidemment qu'il élèvera le juste jusqu'au lieu de l'immortalité. A la traduction exacte du texte, les rédacteurs du zand ajoutent tout un petit traité de casuistique relative à la rétribution finale, à la suppu-

tation des mérites et des péchés, à l'effacement des fautes par les bonnes oeuvres, etc. Ils appuient leurs explications sur les dire des théologiens mazdéens. Relativement au mode de la rétribution ils citent trois doctrines: la première dit que, si le fidèle vivant qui a commis des fautes, vient à mourir, à la résurrection on lui donnera une récompense pour ses mérites ou on lui fera subir un châtiment pour ses péchés. *Zivandak ahruvu avash vanâs pavan barâ yekavîmunit akhari yemitûnitic aîtûn yehevûnit: pavan tano i pasîn kerfak râi mizd yehebûnd avash vanâs râi patfrâs vahdûnyen.* — Le second s'exprime plus brièvement: „il ira à la joie ou au tourment": *pavan sipos ayûv pavan tang vazlûnd.* Vient enfin une troisième explication où il est dit que si les fautes dépassent les mérites de trois *sraosho-caranâm* l'âme ira en enfer. En cas de proportion contraire elle ira au ciel. Mais si les péchés et les mérites sont égaux, elle ira au *hamestakân.* On le voit ce ne sont point des textes avestiques, mais les opinions individuelles de casuistes ses contemporains, que le compilateur des gloses invoque; encore donne-t-il plusieurs explications dont une seule suppose l'existence du *hamestakân*, et celle-ci n'est que la reproduction exacte des termes de l'Ardâ i Virâf nâmak.

Ce n'était donc pas même alors universellement admis parmi les Mazdéens. On le devinerait du reste, en voyant la manière solennelle et l'insistance avec lesquelles l'auteur de l'Ardâ *V. N.* l'annonce. C'est comme s'il craignait de ne pas être cru. Notons en outre que le dernier casuiste voulant citer un texte avestique, il ne trouve que le mot *hâmyâsaiti* de notre gâtha. Il est ainsi certain qu'il n'y avait rien d'autre dans les parties maintenant perdues de l'avesta. Or le mot, comme on va le voir, ne peut avoir aucun rapport avec l'état du hamestakân.

Il est donc en soi-même plus que douteux, que cette conception ait été connue des auteurs de l'Avesta. Ce doute deviendra certitude de la negative, si nous consultons les textes. Le sort de l'âme après la mort est décrit très longuement et très précisément en deux endroits du livre, au Vend. XIX et au Yesht XXII. Or dans l'un comme dans l'autre de ces deux chapitres, il n'est parlé que de deux séjours dans l'autre monde, des lumières et des ténèbres éternelles, du bonheur et du malheur final. Les gâthâs ne sont pas moins explicites. En plusieurs endroits il est fait annonce du sort qui attend le juste et le pécheur dans le monde à venir et partout, même dans notre gâtha, il n'est question que de paradis et d'enfer, du garotman ou de la demeure de la druje, de deux genres de rétribution. C'est ce que du reste, Mr. Bartholomae a parfaitement compris et reconnu lui-même dans l'article où il a traité cette question. C'est pourquoi nous n'entrons dans aucun détail. Nous pourrions ajouter une autre considération non moins importante. Le hamestakân n'est pas

une dénomination vague, indéfinie, c'est un lieu précisément déterminé, formé et constitué exprès pour un but d'une importance capitale et dont la connaissance est pour l'homme du plus haut intérêt. Or ce lieu n'a pas de nom dans l'Avesta; jamais il n'y est fait la plus légère allusion pas même dans le vers des gâthâs qui donne lieu à la glose où il est mentionné. Comment expliquer un pareil silence sur un point de croyance si important pour le fidèle?

En présence de ces faits incontestables peut-on interpréter un texte obscur dans un sens directement opposé aux témoignages les plus certains, les plus concordants de toutes les parties de l'avestâ? Cela ne me paraît pas possible.

Il me semble d'ailleurs bien difficile de donner au vers en question le sens qu'il faut nécessairement lui attribuer pour y voir une allusion au hamestakân. La strophe commence en annonçant la rétribution future qui aura lieu et pour le méchant et pour le bon *dregvataêcâ hyatcâ ashaonus* puis vient le membre de phrase (V. 3) *yêhyâcâ hêmyâsaitæ mit'ahyâ yâcâ hôi êrezvâ.* — Pour trouver dans cela une mention de l'équipollence des fautes et des vertus il faut traduire *hãmyâs* (hêmyâssaitæ) par „être égal, être de même nombre; de même poids, de même valeur". Cela ne me paraît pas admissible. *Yâs* signifie „aller vers" *hãm yâs* peut signifier „rencontrer, s'appliquer à"; tout au plus „se rencontrer", mais pas „être égal, se contrebalancer". Le terme correspondant de la version, *ham matan* a précisément le même sens et ne justifie nullement la glose. Il faut de plus prendre erezvâ comme signifiant „mérites, bonnes œuvres, etc.", ce qu'on ne peut admettre d'avantage.

Il est bien plus naturel et bien plus sûr d'interpréter ce vers comme une explication des deux précédents et des mots *dregvatæ* et *ashaonus.* On ne peut non plus perdre de vue la préposition *â* qui est dans la 2me partie de la phrase *yâ câ hôi â erezvâ* et qui joue nécessairement ici le rôle d'un verbe comme dans une foule d'endroits des gâthâs. On aurait ainsi ce sens: et quæ apud illum (sunt) recta. C'est-à-dire pour le vers entier: „et celui pour qui se rencontrent, les mensonges ainsi que les rectitudes qui sont chez lui." C'est là une traduction qui ne marche certainement pas bien et qu'on ne peut guère admettre. Remarquons que l'on ne peut prendre mit'â et ĕrĕzvâ pour deux duels; le *yâ câ* qui intervient auprès du second rend cette supposition impossible. En tout cas, quand même le sens serait celui que je donne ici en dernier lieu, l'auteur de cette strophe distinguerait l'homme pervers, dregvat, le juste, ashavan et celui a fait du bien ou du mal, mais pas celui dont les mérites et les fautes s'équiparent. Il n'y aurait donc là aucune allusion au Hamestakân et à la cause qui y fait condamner l'âme. En outre pour arriver à cette traduction il faut changer *mit'ahyâ* en *mit'â câ.* Cette

correction il est vrai, est très modérée: toutefois l'autorité constante des manuscrits s'y oppose et de plus pour la faire il faut détruire le parallélisme des expressions yahyâ cá mit'ahyâ et yâ cá erezvâ qui forment semble-t-il une apposition recherchée; il faut aussi introduire un 3me *cá* dans le vers.

Nous conclurons donc que l'autorité de la glose pehlvie est absolument nulle, qu'elle se rapporte à une croyance ou plutôt à une décision casuistique dont les termes mêmes (insérés à la glose du Vend. VII) indiquent l'origine postavestique. L'avesta ne connait ni la supputation ou pondération des fautes, ni le *sroshavarana* estimé comme poids ou valeur, ni aucun de ces tarifs de la conscience. L'avestâ ne contient pas la moindre allusion au Hamistakân. Le texte des gâthâs où les glossateurs ont cru voir quelque chose de ce genre ne peut s'y rapporter. Donc la croyance au Hamistakân, à cette sorte de purgatoire destiné à ceux dont les fautes et les mérites se contrebalancent, n'était pas encore connue au temps de l'avestâ et n'est entrée dans la théologie parse qu'aux premiers siècles de notre ère.

2) Draonô et hᵛâthrem.

Ces deux mots sont encore objets de controverse. La tradition fait du premier „l'offrande liturgique", du second „éclat, splendeur, brillance, bonheur". Ces deux sens me paraissent encore les meilleurs; non point parceque la tradition les donne (personne ne raisonne ainsi, quoique puisse dire M. Luquiens: ce mode de polémique est déplorable), mais parceque, seuls, ils donnent partout une traduction acceptable. — *Draonô* ne vient ni de *dru* courir, couler, ni de *dru* être ferme, fort, vigoureux; impossible de faire venir delà „l'offrande"; c'est le correspondant du sanscrit *dravinas* „bien, don, présent". *Draonô* est „l'offrande" en général, d'abord, puis l'offrande spéciale du pain (Comp. les pains de proposition chez les Juifs) et a le double sens de *hostia* (chez les chrétiens). Ce pain n'est pas encore (comme je l'ai dit dans mon Introduction p. CLXXVIII) le petit pain *daroun* grand comme un dollar (M. Luquiens en affirmant le contraire se trompe et critique à tort). Le sens d'offrande, offrande liturgique, convient seul au Vend. V, 79 (pour un draona le Ratus remet le $^1/_3$ des péchés), au Yt. XIX, 7 (celui qui monte une montagne doit offrir un draona) (non un petit pain comme un dollar); au Y. XI, 16 où Haoma réclame son offrande; au Vend. XIII où le chien est dit être comme le prêtre *Kasudraona* „à dons maigres" (ou selon le terme vulgaire „au petit pain"). A Y. XXXIII, 8 où il est demandé les biens d'Ameretât et les dons d'Haurvatât, *draonô* est encore „don, offrande" et ne peut avoir rien de commun avec *drvatât*, vigueur.

Il est étonnant qu'un esprit sérieux comme M. Luquiens puisse admettre une progression semblable „être fort, ferme, vigoureux" d'où rester en place, être établi, être mis à part,

offrande — et qu'il trouve „la stabilité de la santé „plus poétique que „les dons d'Haurvatât" (génie de l'incolumité).

M. Geldner prend *draonô* dans le sens de propriété, possession qui ne convient presque nulle part. Cp. les textes p. 631, fin.

Hvâthra. Les derniers interprètes en font un composé de *hu âthra* (bonne respiration, bien être, aise) ou de *hva athra* marche par soi-même (M. Luquiens) cela donne réellement un sens plus coloré à certains passages mais introduit dans d'autres un sens impossible. C'est pourquoi je ne puis accepter cette explication. Ainsi les montagnes qui touchent le ciel ou sur lesquelles apparait l'aurore, ne sont pas certainement douées d'un fort bien-être ou d'une marche par soi très forte, ou bien de l'un ou l'autre, selon la rectitude; mais elles sont très brillantes *ash* ou *ashahvâthrâo*. On ne demande pas non plus pour une famille la splendeur, la gloire (hvarenaňh) bien à l'aise ou marchant par soi, mais une gloire éclatante. Ahura Mazda et les génies célestes se caractérisent par la lumière et non par l'aise et surtout pas par „la marche par soi". — Même au Y. XXXI, 7 qui fait le grand argument de M. Luquiens il est pour le moins aussi bien de traduire: „celui qui a formé les éclats lumieux pour les astres ou pour qu'ils se répandent par les astres" que „celui qui a formé *les* bien-être ou *les* marches par soi" pour les astres; former pour un autre la marche par soi-même, cela est un peu contradictoire. Aussi pour arranger ces mots ensemble, M. L. est obligé de construire la phrase d'une manière impossible; *mantâ hvâthrâ roithwen raocêbîs'* „c'est qui a arrangé pour les astres qu'ils soient vêtus (clothed) de mouvement par eux-mêmes". *rithw* = être vêtu, c'est fort; car le mot signifie répandre, se répandre: et vêtu de mouvement! puis *maⁿtâ roithwen* formateur qu'ils soient vêtus! — Mais, dit M. Luquiens, le Dieu ne peut donner la lumière aux astres puisqu'ils sont *anaghra* sans commencement, *hvadhâta* ayant leur loi en eux. Il oublie que si cela est vrai dans l'Avesta prop. dit, il n'en est rien dans les gâthas; là Ahura M. a créé les raocâo Voy. XLIII, 7. Les explications de *draonô* et de *gâthrem* restent donc les mêmes, malgré des efforts qui pour embellir l'Avesta, le dénaturent.

L'opinion la plus sûre est que *hvâthra* a deux origines et deux sens différents comme la traduction pehlevie les lui assigne. Les montagnes *pouruhvâthra*, principalement celle que les premiers feux du jour illuminent, ne sont pas certainement pleines d'aise ou de bien-être: les *hvâthras* qui se répandent par les astres (raocêbîs' rôithwen Y. XXXI, 7) ne sont pas davantages les bien-être, bonheurs etc. — *Hvâthra* au pluriel ne peut se rapporter qu'aux rayons lumineux.

Par contre *hvâthrem* opposé à *duzhâthrem* est le bonheur, la bonne marche.

L'idée d'éclat, de lumière convient mieux quand il s'agit du

Garônmâna, des Yazatas etc. On ne doit point oublier, du reste, que les idées de lumière, d'éclat et semblables sont aussi dans les Védas employées pour désigner le bonheur, la prospérité (V. p. ex. 185. 3. 389. 19. Cp. *Kaegi* der Rig-Veda p. 62 fin.).

Varefhsva.

Ce mot, d'apparence extraordinaire a été une vraie *crux interpretum*. Il se rencontre 7 fois au Vendidâd 2; 4 fois d'abord dans le texte le plus ancien, dans trois phrases différentes dont nous nous occuperons en premier lieu. Les voici: 1. Ahura Mazda ordonne à Yima de construire un vara, d'y bâtir maisons, portiques etc., puis d'y porter les germes des hommes, des bestiaux, des arbres, et de tous les genres de fruits de la terre, de les y placer par couples (pour la reproduction) d'une manière permanente *(ajyamnem)* aussi longtemps qu'il y aura des hommes *varefshva* (§§. 71 et 115).

2. Ahura Mazda dit encore à Yima: de déposer les germes des hommes et des femmes à certaines places du Vara et de les *aiwi tæ varefshva* avec l'instrument d'or; littéralement „super illos *varefshva* sufrâ aureâ" (§. 127).

Qu'est que ce *Varefshva* et que faut-il en faire? Longtemps on s'est contenté de le prendre pour une forme irrégulière de locatif pluriel de *Vara*; forme vraiment extraordinaire, il faut en convenir. Geldner a tranché la difficulté en transformant le texte de trois manières selon la phrase. Partant de cette idée que *varefshva* est au §. 91 une faute de copiste pour *Vara shava* „fais entrer dans le vara" il a corrigé en conséquence 79 et 127 et y a changé Varefshva en *Vara shâta* au premier, et *Vara shavaṭ* au second.

Rien de plus simple que ce système ou ce procédé et si tous les interprètes se le croyaient permis je ne pense pas qu'il resterait beaucoup de difficultes dans l'Avesta. Certainement le texte ainsi métamorphosé est très simple et se comprend sans difficulté aucune.

Mais quelque brillante que soit cette méthode, elle est certainement des moins sûres, et dans le cas présent, elle soulève de telles objections qu'il est impossible de la suivre.

Voici les principales de ces objections.

1. Ces corrections n'ont aucun fondement réel; il n'est pas un mot du texte, pas une variante, pas un mot des traductions, des gloses etc. qui les justifient ni de près ni de loin. C'est bien imaginé, l'exégète semble avoir ingénieusement corrigé un travail mal exécuté, voilà tout ce qu'on peut en dire. Nous disons „semble", nous verrons plus loin qu'il n'en est rien.

2. Non seulement ces corrections manquent de toutes bases, mais il y a des raisons certaines de croire qu'elles ne sont pas conformes à la réalité. Il serait tout à fait inconcevable qu'une faute aussi grossière, aussi bizarre existât déjà au temps où la

version pehlvie a été faite, et cela dans les quatre passages sans exeption. Or les auteurs de cette version n'ont certes rien lu qui approchât de *Vara shava*. La version ne contient aucun verbe dans aucun des quatres paragraphes. *Varefshva* y est bien considéré comme un seul mot et comme un mot au pluriel, il y est pris non comme une forme mais pour un dérivé de Vara et rendu par *Varmânishnân* demeures du Vara, ou habitant le Vara". Cette version porte aux deux phrases principales et différentes (§. 79): „fais les couples d'une manière perpétuelle aussi longtemps que ces hommes sont habitants du Vara (ou dans les habitations)" *azash vadûnyen dokân anafsishn hamâ men zak anat valmanshân gabraân valmânishnân hômand*. §. 91 *aiwi ta varefshva* est rendu par *mchîm valmanschân varmânischnân râî* „super, illos, propter vari incolas ou habitationes" et ici la version ajoute vâdûnyen „fac" qu'i n'a aucun rapport avec *shava*, mais supplée à l'absence du verbe qui devrait accompagner aiwi.

Les auteurs pehlevis auraient-ils créé ce mot *varmânishn* uniquement pour cette coquille, qui a engendré, dit-on varefshva?

3. Ceci est peu de chose encore, si nous passons au texte secondaire. Nous trouverons bien plus fort. Aux §§. 130 et 136, que Pischel regarde encore comme appartenant au texte primitif (et avec raison certainement quant au second) nous lisons: „Quelles sont les lumières qui luisent (§. 130) et „ces hommes vivent de la plus belle vie (§. 136) *aêtaêshva Varefshva* dans ces varas. Que l'on remarque bien ces deux mots *aêtaêshva varefshva*, nous avons ici le pronom démonstratif ajouté et mis au nombre, au cas et au genre de *Varefshva*. Il n'y a donc pas de doute possible. Nous avons devant nous, non pas un copiste, mais un écrivain qui connait très bien l'avestique, probablement même un des premiers auteurs de l'avesta, et il considère si bien une forme en *schva* dérivée de *vara* comme étant la vraie leçon qu'il l'affirme et la grave pour ainsi dire dans son manuscrit en lui adjoignant *aêtaêshva*.

Enfin l'auteur des dernières lignes du Fargard II, lequel, bien que moins ancien que celui des autres parties, écrit encore l'avestique très-correctement et même avec les tournures idiotiques, reprend encore cette forme de ses devanciers et répète *aêtaêshva varefshva*.

Evidemment ici il n'y a ni *shâta* ni *shava* ni rien de semblable qui ait pu se fondre avec *vara*. Et ces fautes, s'il y en a sont antérieures à la version pehlevie qui traduit *valmanshân varmânishnân* „dans ces habitations du vara".

4. La correction en elle-même laisse beaucoup à désirer. *Vara shava* ne signifie pas „fais entrer" mais „entre dans le Vara", ce qui n'a pas de sens en ce passage. *shu* ne signifie que s'avancer, aller en avant etc. — *Fra shava* „avance, étends toi" et *shava* „fends-toi, dit Yima à la terre. *sâm aiwi shavat*, il alla

contre la terre, la pressa pour l'entrouvir (ou *aiwishavat-suft*, perça). *Shu* pas plus que ses formes collatérales (V. P. *shiyu*, N. P. *schudan*) n'a le sens causatif. Pour le lui donner il faut le dérivé ordinaire *schâvaya*. Voyez Visp. IV, 7. 13; Y XXVII; Yt. VIII. 9; X 36.

Le sens de *Varæ shûta* (§. 79) bien que plus exact n'est pas plus satisfaisant. Cela signifie en effet: „ces couples subsisteront ainsi, les fruits se perpétueront aussi longtemps que existeront ces hommes, entrés dans le vara". Or il ne s'agit pas seulement de ces premiers importés dans le Vara, mais aussi de leur descendance, puisque chaque couple produit un nouveau couple tous les quarante ans. *Varæ shûta* est donc inexact.

5. Les fautes que cette correction suppose sont tout à fait inexplicables. Le mot *Vara* est employé vingt fois dans le chapitre et toujours correctement. Comment se fait-il que dans ces seuls passages il se soit introdruit une faute aussi extraordinaire? Vu surtout qu'entre ces passages le mot Vara est plusieurs fois correctement employé (§§. 93, 124 etc.). Comment en outre trois mots différents sont-ils venus ainsi se fondre dans une même faute? C'est là une bévue sans autre exemple, comment surtout *Varæ shûta* est-il devenu *varefshva*. Si encore *Varæ shava* se trouvait dans le premier paragraphe où cette faute se rencontre, on pourrait compendre que l'on en eût étendu l'emploi aux §. suivants, mais au contraire *c'est varæ shûta* qui commence.

Supposons le copiste à l'œuvre. Il écrit le Fargard II assez correctement et emploie partout le mot varem d'une manière exacte. Arrivé à §. 79 il écrit encore nécessairement *varæ shûta*, mais voilà qu'à §. 91 il se trompe et transforme *varæ shava* en *varefshva*, qu'il prend pour je ne sais quoi, car la langue ne lui fournit rien d'analogue, et notons qu'il sagit d'un copiste qui écrit au commencement de l'ère chrétienne, à une époque où les lecteurs de l'avesta comprenaient encore bien la langue de ce livre et l'écrivaient même (car c'était avant la version pehlevie). Puis ayant une fois inventé cette belle forme *varefshva* pour *varæ shava*, en dépit du sens qui lui met sa méprise claire sous les yeux, il remonte à §. 79 et se dit: j'ai écrit *shûta* qui a un sens clair et correcte, et le manuscrit que j'avais sous le yeux le porte également, mais cela ne fait rien, puisque j'ai écrit une fois *varefshva* je m'en vais le mettre partout à la place de *varæ shûta* et *varæ shavat*.

On dira peut-être que la corruption de Varæ shûta n'est pas de la même main que celle de Varæ shava, soit! En tout cas celui qui a transporté la coquille au §. 79, écrivait aussi à une époque où tous les docteurs mazdéens comprenaient l'avesta; tous donc l'ont laissé faire sans rien dire, sans s'apercevoir du changement survenu dans leurs manuscrits, et qu'on ne dis e pas que cela s'est fait sans qu'ils le sachent, à un moment de troublés, car

ces mêmes docteurs, très nombreux comme on le sait, ont crée exprès le mot *varmânishn*, pour rendre ce *varefshva*, et ils avaient très-bien étudié ce mot puis qu'ils y avaient justement découvert un locatif pluriel, qu'ils rendent avec grand jugement selon la phrase par *yen valmanshân varmânishnân* (in illis V.) et *Val v. v.* (in, ad illos). Des docteurs qui raisonnent si judicieusement n'iraient certainement pas prendre *varefshva* pour *Varæ shûta*.

6. Nous ne sommes pas au bout: si *varæ shûta* est la vraie leçon comment expliquer les §§. 131, 136 et 138. Le copiste avait dit-on, devant lui *aêtahmi varæ*, rien d'autre. Il comprenait très-bien les mots puis qu'il y avait vu le locatif d'*aêshô* et de *vara*. Qu'on veuille bien nous dire pourquoi il aurait été rechercher le mot *varefshva* aux §§. 79, 15. Certes ce n'a pas été un pur hasard ou simple sottise, car ce copiste en savait assez pour analyser *varefshva*, y reconnaître la forme d'un locatif pluriel et faire accorder *aêtahmi* avec ce mot intrus, implanté là sans aucun motif.

C'est donc avec intention et intelligence que le copiste a substitué l'Unform, l'Unding *Varefshva* au mot si simple et si correct *varæ*.

En voilà assez d'impossibilités, je pense, et l'on se demande comment l'auteur de cette correction n'a pas saisi tout cela d'un coup d'oeil.

Mais si *Varæ shava*, *Varæ shûta*, *Varæ shavaţ* ne sont pas les bonnes leçons, faut-il conserver *Varefshva* malgré sa forme insolite et réellement inadmissible? On pourrait admettre une forme *Varp* (*Vahrp*) semblable à *kehrp* et dérivée de *Varp* comme *kehrp* de *karp*. Ce serait l'explication la plus simple. Mais cette forme est peu probable, il y a d'ailleurs un moyen bien meilleur de corriger le texte vraisemblablement fautif, et cela sans lui faire violence, non plus qu'à celui de la version.

C'est tout simplement de changer, comme nous l'avons fait depuis longtemps *Varefshva* en *Varaêshva*, *Varaêshva* serait à Vara ce que Varenêshu (Yesht V, 33) est à Varena, une forme plurielle indiquant les locaux particuliers d'un endroit dont le singulier désigne la totalité. C'est précisement ce que veut indiquer la version pehlevie. On aurait ainsi au §. 79 (= 115) „Tout cela subsistera aussi longtemps qu'il y aura des ces hommes dans les locaux du Vara".

Au §. 91: „porte tout cela dans le vara, dépose ces germes dans les locaux indiqués avec ton „*sufra* d'or" et au §. 127: „Yima déposa les germes dans les locaux etc."

Tout cela est parfaitement en ordre, a un très bon sens et est obtenu par une correction des plus simples et des plus naturelles, *Varaêshva* p. *Varefshva*.

On objectera peut-être qu'il manque ainsi un verbe aux §. 91 et 127; mais il n'y a là aucune difficulté; c'est un usage

constant de l'avesta, quand un même verbe se répète avec différents préfixes de ne l'exprimer qu'une fois. L'on a ainsi plus haut *fra shava* puis *vî* seul, pour *vî shava (fra shava vîca nemaṅha).* Nous aurons de même au §. 91. *upa bara* et *aiwi (bara), upa barat* et *aiwi (barat).*

Mais n'y aurait-il aucun moyen d'introduire un verbe dans cette phrase et de plus d'expliquer cette introduction singulière d'un *f?* moyen naturel bien entendu? Si, l'explication pouvait se faire sans grand effort, ce serait d'admettre pour §§. 91, 127 un verbe *varep*, de même origine que le *verp*, *verf* germanique [1]. La 2[me] personne du sing. imper. donnerait *Varefshva* „jette" (dans le vara) et cette forme aurait absorbé les autres *Varaèshva* et *varefshata.*

Il y a donc 3 manières de traiter ces textes: 1. laisser partout *varefshva* comme locatif pluriel de *varep*, ce qui est le moins probable. 2. corriger partout en *varaèshva* ce qui est simple et satisfaisant et que j'adopterais. 3. corriger partout *varaèshva* mais à §§. 91 et 127 lire *varefshva* (imp. m. 2. p. sg.) et *varefshata* (aor. 3. p. sg.). — Chacun pourra choisir à son gré. Je donne tout ceci pour ce qu'il vaut. La multiplicité des moyens de correction prouve déjà le peu de sûreté de chacun. On verra toutefois que quand on veut se mettre à faire des conjectures, il est facile d'imager des explications même naturelles et satisfaisantes sous tous rapport. Cela montrera en outre que la restitution la plus brillante n'est et ne sera toujours qu'une conjecture. Pour la curiosité du fait ajoutons en une quatrième qui satisfera peut-être ceux qui désirent donner à *shu* le sens causatif. La voici, elle a du moins pour elle l'avantage d'être simple et naturelle: Le texte portait partout *varaèshu.* Mais au §. 91 il avait en outre *shva. Varaèshu shva (aiwi ca tê varaèshu shva). Varaèshu shva* s'est altéré par erreur de copiste en *varaèshva* puis en *varefshva.*

Hamaspat'maèd'a-Aspôstaoyèhîk

Les Gahânbârs ou fêtes annuelles, partageant l'année avestique en six parties portent les noms de 1. *Maid'yôzaremaya.* 2. *Maid'yôshema.* 3. *Paitis'hahya.* 4. *Ayât'rema.* 5. *Maid'yâirya* et 6. *Hamaspat'maèd'a.* La signification des noms de 1, 3 et 5 est connue depuis longtemps. *Maid'yôzaremaya* est „ce qui arrive au milieu du printemps ou du temps de la verdure", *Paitis'hahya* est le temps des épis, *Maid'yâirya* ce qui tombe au milieu de l'année. Roth a démontré que *Maidhyôshema* est le milieu de l'été. Je crois avoir également prouvé que *Ayât'rema* est le temps, non de la rentrée des troupeaux, mais de l'union des animaux, de la

1) Cp. ῥίπτω; lith. *verpti*, sansc. *varp*; cf. *varpa*, *varpas.*

fécondation des femelles; d'*ayā* aller vers; *ayāfrema*, rapprochement, *Aibigaya* qui donne la vie, *varshniharsta* aux mâles lâchés.

Quant au 6. *Hamaspatmaêd'a*, il est clair comme le D. Roth l'a supposé, que la première partie est formé du partic. prés. de *ham â su*, favoriser, développer, *Hamasuat* devient *hamaspat*. Reste *maêd'a* à expliquer.

Roth y voit le Vedique. *mēdha*, qu'il prend dans le sens de sève et qu'il transporte au sens figuré pour en faire „la vie, la force chez l'homme". Le Hamaspathmēd'a favoriserait le développement des forces du cultivateur par le repos de l'hiver, repos du reste très occupé comme l'illustre Maitre le reconnait lui-même. J'ai déjà fait observer que cette métaphore est peu naturelle, que l'avesta n'a point de ces figures alambiquées; que cette désignation de l'hiver comme développant les forces du corps humain ne l'est pas d'avantage. J'ajouterai que cette expression „développant la sève de la vie par le repos", n'est guère supposable, il y a trop d'opposition entre cet attribut actif (hamasvat) et le moyen tout négatif (le repos) qui servirait à produire l'effet.

Il est bien plus naturel de prendre *mēdha* et *maêd'a* dans le sens de sacrifice. Le *Hamaspatmaêd'a*, je l'ai demontré, ne désignait originairement que les 5. jours complémentaires de l'année, jours consacrés au souvenir des morts et au culte des Fravashis qui venaient voir sur la terre si on leur faisait des offrandes et des sacrifices. Le nom de *Hamaspatmaêd'a*, indique cette circonstance. C'est le temps, le moment où les sacrifices se multiplient.

Si dans *Hamaspatmaêd'a*, *aspat* est le participe présent de *â su*, devons-nous transférer cette explication à *aspôstaoyêhi*, que nous trouvons au Yesht V §. 76. Ce mot signifie-t-il, non pas „plus gros qu'un cheval, mais grossissant plus forte"? C'est le Docteur Roth qui est l'auteur de cette seconde explication. Il élève contre la première les objections suivantes: 1. l'expression „plus forte qu'un cheval" est de mauvais goût, 2. (ceci n'est qu'une ironie, probablement) elle suppose la connaissance du cheval-vapeur. Il est vrai que cette comparaison ne nous semble pas des plus heureuses, mais notre goût n'a rien à faire ici; il s'agit de savoir si elle est dans le goût des auteurs de l'avestâ; c'est là tout. Or dans l'avesta nous voyons par ex. une vache qui verse des larmes et lève ses bras au ciel et bien d'autres choses qui offensent plus encore notre goût. Les poésies sanscrites n'en ont pas moins que celles de la Perse. L'Iliade nous montre un héros traitant en plein conseil des monarques, le roi des rois, d'ivrogne aux yeux de chien, Ajax luttant vaillamment comparé à un âne, la reine des Dieux qualifiée de „aux yeux de bœufs" etc. etc. On ne peut donc s'arrêter à cela. Le second argument n'est qu'une plaisanterie. Quand on dit plus fort qu'un cheval „cela veut dire plus gros, plus large", le cheval vapeur n'a rien à faire ici.

Toutefois l'autorité du Dr. Roth nous ferait admettre son explication si elle ne nous semblait philologiquement impossible. Toutes les corrections que l'on fait à la strophe 7. pour établir le 2^d sens sont tout à fait inutiles et injustifiées. Cette strophe est parfaitement en règle comme on va le voir. Mais avant cela nous devons nous rappeler que l'hymne entier est consacré à *Ardvî sûra* qui comme Haoma, Âtar et bien d'autres encore est à la fois génie et élément.

Ardvîsûra est génie des eaux et en même temps l'eau céleste, eau immense qui se fait entendre au loin, qui a mille canaux longs comme la route qu'un bon cavalier fait en quarante jours, dont les écoulements se répandent sur toute la terre. Près de chaque canal s'élève un palais bien construit à 100 fenêtres, dix mille poutres, mille colonnes. Chaque maison à cent places, sur chaque tapis est un coussin. Ardvîsûra s'y précipite en flots, hauts comme cent dos humains. Du haut du Hukairya, elle coule longue comme mille dos humains.

7. Aaṭ frashusaṭ Zarat'us'tra
Ardvî sûra anâhita
Haca dat'ushaṭ Mazdâo (Mazdâoṅhô)
Srîra vâ aṅhen bâzuâ
Aurusha aspôstaoyèhis' (lire: *staoyâo* ou *staoyâoṅhô*)
Fra srira zaosha, spaètita
Aurvaiti bâzustaoyèhi
Avaṭ manaṅhâ mainimna.

„Que tes bras soient beaux, dorés, plus gros que (le corps d') un cheval. Viens-en-favorisant, ô belle, blanchissante, rapide, avec des bras (toujours) plus larges; pensant ainsi dans ton esprit". Rien de plus simple et de plus naturel que ce langage pour un poëte avestique. Les bras d'Ardvî sûra sont ces canaux, ces flots dont le poëte demandait plus haut l'écoulement abondant [1]), il veut ici que ces flots soient larges, purs, blanchissant d'écume. La comparaison avec un cheval n'est pas seulement dans le goût avestique (Voyez le mythe de Tistrya et d'Apaosha) mais elle est familière à tous les chantres aryaques. Dans les Védas l'éclair ou le rayon de lumière est une queue de cheval. Indra, Agni et d'autres Dieux encore sont appelés chevaux.

Toutes les mythologies établissent un rapport direct entre l'eau et le cheval; plusieurs, telles que la mythologie grecque, le font naître de l'eau, de la mer; c'est Poseidon qui est son créateur. Il n'y a donc pas à prétendre faire régner ni notre goût, ni nos idées modernes, et quant au rythme de la strophe, il est très régulier, il n'y a rien à en retrancher ou à y ajouter. Le vers a ses huits syllabes en lisant *aspô*. A ces considérations négatives,

1) Nous disons encore aujourd'hui: un bras d'eau, un bras de mer

je dois ajouter des objections positives qui ne permettent pas de prendre *aspô* pour participe présent de *â su.* 1° *Su* est en avestique un verbe transitif; il signifie „favoriser, développer, accroître" et non „se grossir, se développer, zunehmen „Voyez *sûidyâi* Y. XLIII, 2 et XLVIII, 3. „Zunehmend" se dit *suyamna*, au passif, ou au moyen; de *svi.* Tous les dérivés de *su* ont un sens analogue. Voyez *span*, id., *Saoka*, le génie qui favorise, *sevi* favorisant, développant, faisant croître. *sevis'ta* superlatif de *sevi*; *speñta* même sens; *spênis'ta* id. *spên* le développement. 2° *Aspô staoyêhi* serait un composé tout à fait insolite. *staoyêhi* est le comparatif de *stui* gros, épais (comp. *Stâvais'tâ*, *staora*, et scr. *sthûla*). Le sens de ce mot serait donc „grossissant plus grosse"; ce serait là une expression assez singulière.

En outre les autres composés avestiques dont le premier terme est un participe present actif, ont pour second terme un substantif qui est sujet ou complément. Ex. *Uk'shyaturvara* plante croissante ou qui fait croître les plantes, *hvanatcak'ra* au char retentissant, *baratzaot'ra* qui apporte des *zaot'ras* etc. *Asuvôstaoyêhi* serait seul de son espèce. Encore même du reste „grossissant plus large" ne parait pas une expression bien choisie ni de bon goût.

Tout ce que nous disons ici des bras d'Ardvi sûra, s'applique parfaitement aux sources d'eaux *K'âô apâm* dont il est question au Yesht VIII, 5 et 42. L'auteur demande l'écoulement de sources coulant à flots larges comme le corps d'un cheval; certes ce n'est pas déjà si mal pour l'écoulement d'une source. D'ailleurs à cet endroit le mètre ne permet pas de lire *asuvô*, car le vers a huit syllabes en lisant aspô.

Kat'a K'âô aspô staoyêhîs
apâm tacâoñti . . . : . .

Ce vers nous apprendra en outre comment le féminin *aspôstaoyêhi* s'est glissé furtivement dans la strophe 7 du yesht V. où il qualifie bazvâ qui est du masculin; il y a là transfert abusif. Disons le en terminant ce point: il m'est bien indifférent que l'on adopte l'une ou l'autre des deux explications; mais ce qu'il ne l'est pas, c'est que l'on soit injuste envers les partisans d'une opinion différente de la sienne. L'explication par *asuvat* ne vaut certainement pas mieux que l'autre; ce sont des considérations philologiques sérieuses qui empêchent de l'adopter.

III. Raocâô. Nominatif Singulier des noms en *añt.*

Raocâo comme le dit le D. Pischel (Ztschr. DMG. Bd. XXXVI. 1) ne peut être que le nominatif pluriel de raocañh (rôcas); le singulier est (raocah) raocô. Raocâo est au complet *raocâos*, c'est le pendant d'un sanscrit *rocâsi* (moins *i* final et la nasalisation). Au Vendidad II, dans *paiti raocâo*, ce dernier mot est donc l'accusatif du pluriel.

Les noms en *aṅt* devraient avoir au nominatif *ants*. *ts* s'est fondu en *s*: de là la forme pleine est *ans*, *ās*. Nous l'avons devant *ca*, par ex. dans *cyāsca* (Yt. XIII, 35). *ās* s'amincit encore en *ā* (Ex. *hā*) ou en *a*• (Ex. *stavas* Y. XLIX, 4) d'où en *ô* et même en *a*. Comme le dit Pischel, ce nominatif est en *āo* dans les noms terminés en *mant* ou *vant* qui font en sanscrit *mān* ou *vān*.

On a ainsi *astvāo*, *vid'vāo*, *yātumāo*, *bānumāo* comme on aurait en sanscrit *asthivān*, *vidvān*, *yātumān*, *bhānumān*. La seconde partie de la voix *āo* est un Nachklang de *s* (ou de *n*) disparu. Pischel aurait pu ajouter que cet allongement de la finale subsiste, quand même *v* tombe dans le suffixe ou la finale *vant* devenu *aṅhaṅt*, *ṅhaṅt* en avestique. Par ex. *aoshaṅhāo* de *aoshah-vaṅt*; *vivaṅhāo* de *vivah-vaṅt*.

Une chose m'a étonné ici, et qu'il me permette de le dire, c'est que Pischel ait pu dire que dans mon Manuel je donne les formes *āo* et *ô* comme équivalentes (gleichwerthig).

Il n'en est rien comme chacun peut s'en assurer en lisant la première colonne de la page 45 (1. édition; p. 56, 2. édition). On y verra que je n'y ai tracé qu'un tableau des formes; que j'ai mis la forme pleine dans le paradigme et que dans la note j'ai indiqué toutes celles qui sont employées sans faire aucune distinction d'emploi mais sans les confondre ni les déclarer gleichwerthig. Pischel oublie d'ailleurs les formes *t'rizafāo*, *berezāo*.

Le même paragraphe qui contient *paiti vaocāo* a aussi *hū ā ad'vanem*. Pischel enseigne après Törpel, qu'il faut lire partout *hūrô*, le mètre exigeant que ce mot ait deux syllabes. Geldner lit *Hūrā*. Que la vraie forme soit *hūrô* c'est ce que prouve non pas le védique *svaras* mais l'avestique même *hūrô* qui se trouve en plusieurs endroits (Voyez Yaç. I, 45, III, 59; Yesht XIII, 5 etc.). Mais comment expliquer cette chute constante et universelle de la syllabe *rô*? Hû n'est pas un mot du moyen persan, introduit dans l'avesta par erreur. Je ne vois que deux moyens: la forme *hvēṅg* des Gâthâs nous fait connaître une forme *huān* collatérale à *hvar*; comme *Kushvān* à *Karshvar* etc. Cette forme employée invariablement comme *hvare* (Yt. VI, 1) s'écrivait *hūn* en lettres pehlevies qui formèrent le premier mode d'écriture de l'avesta, mais le n pehlevi ressemblant à l'u final des mots pehlevis fut négligé comme celui-ci, il resta *hû*. Ou bien *hūro* s'écrivait avec ı (u) et trois fois la forme de *u*; *ù*, *n* et *r* pouvant s'écrire de même. Le *r* ne se distingua plus et disparut aussi. Toutefois cette chute de *rô* est difficile à motiver.

Sad'ayasca.

Dans les §§. 129 et ss. du Fargard II le mètre est tellement troublé que Geldner les tient pour irréductibles et pour oeuvre d'un Ueberarbeiter. Pischel remarque avec raison qu'il est difficile

texte même de M. Geldner pour se faire une idée de sa manière de faire.

Peshotanu est, d'après la dernière interprétation de M. Geldner, celui dont le corps est écarté, la personne écartée, celui qui est excommunié. Pour établir cette explication il faut prouver 1° que le mot *peshôtanus* peut avoir ce sens, 2° qu'on trouve dans l'avesta des indices certains de l'excommunication dont serait frappé le pesho-tanus. M. Geldner cherche à accomplir sa première tâche en analysant tous les sens de la racine *per* pour arriver à celui de „chasser, expulser". Ici comme dans ce qui suit nous passerons sous silence une foule d'inexactitudes de détails et d'impossibilités, elles importent peu à la question. Peretô (peshō) peut certainement signifier „expulsé".

Quant au second point M. Geldner rappelle les prescriptions et sentences de l'afrigân I, 7 à 12 où il est réellement question d'une sorte d'excommunication, puis la coutume des prêtres gaulois d'interdire le sacrifice à certains coupables, peine la plus grave chez ces peuples, enfin le *paravrj* indou. Il resulte de cela 1° que *peshōtanu* pourrait signifier „au corps expulsé", 2° qu'il y avait peut-être chez les Mazdéens une sorte d'excommunication dont l'afrigân I. trace les règles. Mais c'est tout. Pour aller plus loin, il faudrait pouvoir montrer dans l'avesta un rapport quelconque entre le *peshōtanus* (ou *peretōtanus*) et l'excommunié. Or cela serait impossible et M. Geldner ne l'essaie point. — Pour prouver que ce n'est point là le vrai sens, montrons d'abord les interprétations auxquelles son auteur est forcé de recourir pour la soutenir.

a) Les boeufs sains et bien faits que le fidèle promet à Çaoka au Vend. XXII. (*aperetōtanunām*) sont des boeufs „qui n'ont point été chassés du troupeau"; pour inconduite probablement! Une des qualités essentielles des animaux offerts en sacrifice était l'absence de difformité et de maladie, ils devaient être sains et sans défauts. Voilà ce que l'avesta veut dire.

b) Aeshma le génie de la violence est qualifié d'„excommunié" au lieu de „criminel". Un déva excommunié c'est assez nouveau.

c) Le voleur *peshôçâra* devient celui dont la demeure (çâra = çarman) est *peretô* c'est à dire expulsée. Mais pût-on même traduire „chassé de sa demeure" encore faudrait-il montrer un indice de l'existence de cette peine. *Peshem Sârem* sera la demeure expulsée!

d) Pour expliquer *dahma* que l'on trouve opposé à *peshōtanu* (tanuperetha) au Vendidad XII, 1 M. Geldner recourt à l'interprétation suivante: *dahma* dérive de la même racine que *dahyu* pays, contrée; c'est celui qui par une cérémonie d'initiation est entré dans la communauté religieuse et civile des Mazdéens. *Adahma* serait donc celui qui n'y est pas entré. Or au Yesht X, 138 le sacrificateur mazdéen qui ne suit pas exactement les règles du rituel, les rubriques, est qualifié de *anashavan* qui n'observe pas

les rites, *atanumāt'ra* qui n'obéit pas en tout à la loi et entre ces deux épithètes se trouve *adahma* qui ne peut en conséquence avoir un sens bien différent. Ailleurs il est parlé de la prière de bénédiction (*āfriti dahma*) l'âme de la loutre est qualifiée de *dahma* (Vend. XIII, 173). Au Yesht X, 16 il est dit que Mithra donne la victoire à ceux qui sacrifient, qui offrent des *zaot'ras* saintement, *dahma*; évidemment ce n'est pas *excommunié*. Il en est ainsi presque partout où il est employé. Et d'ailleurs qui pourrait admettre cette dérivation de *dah* avec un pareil sens? Si encore c'était *dahyuma* celui qui fait partie d'une *dahyu*, ce serait concevable; pour *dahma* cela n'est pas possible.

Et si l'on pouvait même faire abstraction de toutes ces difficultés et objections, on n'en serait pas plus avancé; il resterait à prouver que la condition du *peshotanus* avait quelque rapport avec une excommunication générale et c'est ce que M. Geldner n'a pas même essayé de faire.

En effet les textes ne portent pas un mot qu'on puisse invoquer en preuve; bien plus, tout y est opposé. Citons quelques faits.

a) On est *peretotanus* pour une faute legère ne méritant qu'une expiation de degré inférieur (50 coups. Voy. Vend. V, 51 et 83). Évidemment l'excommunication, si elle avait lieu, devait être réservée pour les grandes fautes. On l'est également pour avoir donné une soupe brûlante à un chien; cela ne comporte pas non plus l'excommunication, le rejet du sein de la communauté religieuse et civile.

b) Au Vend. V, 14 il est dit que si les matières mortes portées par des oiseaux des mouches etc. pouvaient souiller ceux qui les touchent, le monde corporel tout entier serait *peshôtanus*. Conçoit-on toutes les créatures visibles excommuniées, les animaux et les pierres même?

c) Au Vend. XVI, 44 il est expliqué que les *anashavans* sont ceux qui n'obéissent pas à la loi et que les *tanuperethas* (= *peretôtanuô*) sont les *anashavans*. Il ne s'agit nullement d'une excommunication.

d) Le Vend. III. — nous peint l'état d'un mazdéen vraiment excommunié, rejeté du sein des fidèles, enfermé au loin dans une étroite enceinte, condamné à y périr et pour celui-là le texte n'a point la qualification de *peshôtanus*.

e) Enfin les sentences de l'afrigân fondement unique de la thèse de l'excommunication n'ont pas du tout la portée qui leur est attribuée. Leur gravité, leur nature, la futilité de la cause qui les provoquent, tout prouve qu'elles ne sont pas sérieuses. Ainsi pour avoir manqué de faire l'offrande prescrite aux fêtes des Gahânbârs on serait condamné à être d'abord exclu du culte, puis le foyer serait interdit, puis on serait chassé des lieux où l'on peut être protégé contre les voleurs, puis banni de la mémoire des

hommes (selon M. Geldner), enfin frappé de mort civile. Tout cela ressemble aux sentences prononcées par le Fargard XIV où nous voyons le meutrier d'une loutre condamné à recevoir 2000 coups, à offrir 10,000 charges de bois, à former 10,000 bareçmas, à tuer 90,000 reptiles et insectes, à boucher 10,000 trous etc. etc. Quoiqu'il en soit, du reste de cette question secondaire, il est impossible d'admettre que le *peshôtanus* soit un excommunié, banni et errant. Rien ne l'indique et tout prouve le contraire.

Quel est donc le sens de *peretô-tanu?* Ce peut être: „Qui a comblé la mesure de ses fautes, litt. dont le corps est plein d'iniquité", ou mieux „dont le corps est péri moralement, perverti"[1]. Ce sens est indiqué 1° par l'apposition de *pereto* à *K'shaêna* dépéris (au Vendidad XXII, 12), avec gradation ascendante. 2° par l'apposition du mot entier à *K'raoždat-urvan:* „dont l'âme est endurcie et le corps corrompu". Avec ce sens tout est en ordre. *Le Corps* est évidemment opposé à *l'âme* avec intention.

Ce sens que j'ai donné le premier à *peretô* a donc, dans l'avesta, le point d'appui que réclamait M. Geldner et qui manque à son explication.

Mais ne l'eut il pas même, il serait plus autorisé que celui de „demeure" donné par M. Geldner à *çâra* et beaucoup d'autres encore.

Oh si nous voulions user de représailles. Mais je ne m'occupe que de la science. *Peshôtanus* reste donc probablement celui dont les péchés ont corrompu le corps en même temps que l'âme en était pervertie.

---

1) *Per* a ici quelque chose du sens donné à *per* dans le latin *per-ire, per-dere per-versus.* Le sens premier est, traverser, aller au-delà, passer. De là à „périr, se pervertir", il n'y a qu'un pas.

Aus einem Briefe von Dr. Goldziher

an Prof. Fleischer.

Budapest, 1. Juli 1881.

Die in Lane's Manners and Customs beschriebene und bildlich dargestellte Dôse-ceremonie, welche nicht, wie man gewöhnlich glaubt, nur in Kairo ausgeübt wurde, sondern auch in Syrien noch jetzt ausgeübt wird (vgl. J. Burton, The Inner Life of Syria Bd. I p. 140), ist, wie Sie bereits erfahren haben werden, in Kairo, wo sie am Môlid en-nebi-Tage auch die Touristen belustigte, abgeschafft worden. Ich habe viel daran gesetzt, den Text des Fetwa zu erlangen, welches dieser aufsehenerregenden „performation" nach jahrhundertelangem Bestande den Garaus machte; es ist mir aber nicht gelungen, dieses theologische Document zu erhalten. Hingegen schreibt mir ein arabischer Freund, der den muhammedanischen Gelehrtenkreisen angehört, unter dem 11. Rebîʿ II 1298 (= 11. März 1881) in einem längeren gelehrten Briefe folgendes, was als interessanter Beitrag zur Kenntniss dieser für Aegypten nunmehr der muhammedanischen Archaeologie angehörenden Ceremonie nicht unwichtig ist. Ich theile Ihnen die bezügliche Stelle seines Briefes wörtlich mit:

. . . وحيث سألتنى حفظك مولاك وعمّك بالخير واولاك عن
الفتوى المبطلة للدوسة وباقى البدع وعمّا تجدّد فى هذا القبيل
ووقع فاقول ان صورة الفتوى ما ظهرت فى صحف الاخبار ولا كُتبت
حتّى تكون من جملة الآثار ولم يُذكر فى هذه الصحف المنشورة
والوقائع الوطنيّة المشهورة سوى كون الدوسة وبقيّة البدع الرذيلة
أُبطلت بالفتوى على حسب طلب الحضرة البكريّة الجليلة[1]

---

[1] Nämlich des im vorigen Jahre installirten Grossmeisters der Derwischorden, des sogen. Scheich al-Bekri, den unsere europäischen Zeitungen zu einem „Oberzauberer" machten.

وحقيقة الامر ان الخديو الاكبر هو الذى ابطل هذا الامر المنكر ؛
وان سألتنى عن اصل بدعة الدوسة فى هذه الديار المصريّة ذات
البدع التى لا تحصى والاوهام الفاسدة التى لا تستقصى فاقول
لك على حسب السماع من المعمّرين من مشايخ الطُرق الجهّال
الذين تُضرب بهم فى ضلالهم الامثال ان الشيخ يونس بن الشيخ
سعد الدين الجباوى الذى تنتسب اليه طريقة السعديّة والشيخ
يونس هو المدفون بضريح بباب النصر تزوره طائفته المهديّة لمّا
قدم مصر من العراق فى جماعة من الرفاق اقترح عليه المُريدون ان
يبدع لهم بدعة حسنة وسنّة ذات كرامة مستحسنة يعترفون له
فيها بالولاية ويشملونه عليها بعين المحبّة والرعاية فاجابهم الى
المطلوب وانتما لهم بالمرغوب حيث امرهم بوضع مواعين مستديرة
من الزجاج ليس فيها سوى الاعوجاج وصفّها على الارض فى طولها
والعرض فداسها بالحصان بمرأى من العباد فلم ينكسر فى هذه
البدعة من هذه المواعين التى قرعة ولمّا انتقل الشيخ يونس الى
جوار ربّه وفاز منه سبحانه وتعالى بقربه عجز خليفته عن الدوس
على القزاز فاستعمل بدل الحقيقة المجاز وطرح الرجال على
التراب والرمال وداسهم بلا حساب على حالة تأباها الكلاب
فالحمد لله على زوال البدع فى ايّام الخديو توفيق الموفّق الى
اقوم الطريق . . . . .

Es ist mir nicht bekannt, dass diese Nachricht über den Ursprung der Dôse-ceremonie schon irgendwo mitgetheilt wäre.

Aus einem Briefe des Herrn Oberrabb. Dr. Imm. Löw an Prof. Fleischer.

Szegedin, 14. Febr. 1881.

— In meinen „Pflanzennamen" S. 130 Anm. habe ich gesagt, כ (כּ) = ܟ = خ müsse man sich für die Umschreibung von خ bei Syrern und Juden merken. Man weiss, dass in Karšuni-Handschriften durchweg so geschrieben wird. Für das Syrische seien folgende Beispiele angeführt: ܟܘܪܣܬܢ خورستان Payne Smith Thes. 1692 ܟܪܐܣܢ خراسان 1714 ܟܠܝܦܗ خليفة 1723. 1655 wo P. Smith sagt: ܟ in nominibus propriis (und auch sonst, wo خ ausgedrückt werden soll) inservit pro خ. So: ܟܐܢ خان 1662 ܟܩܢ خقان 1667 ܟܬܘܢ ختون 1669 ܟܕܝܓܗ خديجة Mohammed's Frau 1679 ܟܘܐܓܐ خواجه 1688. ܟܫܟܫܐ خشخش Pflanzennamen S. 156.14, ܡܠܘܟܝܐ ملوخيا 250, ܟܝܪܝ خيرى 199, ܛܠܟܫܩܘܩ طلخشقوق 254. Aus jüdischen Quellen: Maimonides, Mischnahkommentar Kilajim פוך l. כוך = خوخ. Pflanzennamen S. 259 Assaf Hebraeus ננכואה = نانخواه.

Hai Gaon Mischnahkommentar Kelim cap. 11 Ende כרז = خرز; Ibid. 15,1 מנכל منخل. Mikwaoth 6,10 ימכרג l. يخرج 9,4 אלכיאר الخيار (Pflanzennam. 232) Ukzin 1,2 כס خسّ (Pflanzennam. 176). Talmudisch כרגא = خراج. Ich häufe die Beispiele für Bekanntes, weil ich eine Angabe von Grätz, Geschichte der Juden V S. 211 Anm. berichtigen will. Er sagt: „Die arabischen Schriftsteller nennen sie [die Chazaren] חזר (Chazar) [d. h. خزر, mit hebr. Buchstaben zu schreiben כזר], der russische Annalist Nestor

stets Cozari. Die jüdischen Schriftsteller dagegen, um nicht an חזיר [Schwein] zu erinnern, orthographiren bald כוזר bald כזר. Der Tiefsinn, den leider auch Dr. S. Kohn in seiner ungarischen Bearbeitung des bekannten Chazarenbriefes (Héber kut-Források és adatok Budapest 1881 S. 17 Anm. 3) seinen Lesern nicht vorenthält, erweist sich durch den Nachweis, dass خ niemals anders als durch כ wiedergegeben, als unrichtig. Die syrischen Schriftsteller, denen schwerlich daran lag, das Schwein von dem Namen der Chazaren fern zu halten, schreiben ebenfalls ܟܘܙܪ, ܟܙܪ (خازر)[1]. Die Stellen verzeichnet P. Smith Thes. 1660. 1718.

Im Briefe Chasdai ibn Schaprut's an den Chazarenkönig Josef wird erwähnt, Spanien besitze auch Gold und Silberminen; man finde in seinen Bergen „Kupfer, Eisen, Zinn, Blei, אבן השוך, Schwefel, Marmor und Krystall". Zu אבן השוך bemerkt Dr. S. Kohn a. a. O. S. 15 Anm.: „Verschiedene Arten von شوكة benützen die Araber als Heilmittel. S. die WBB." Meines Wissens bezeichnet שוך شوكة kein Mineral. Ich denke, es wird אבן השוב = شَبّ, Alaun, zu lesen sein, welcher auch sonst als „Stein" betrachtet wurde. S. Hai Gaon zu Kelim 2,1 und die Anm. der Herausgeber S. 47 (Pflanzennamen S. 83)[2].

---

1) Am auffälligsten für uns ist der allgemeine Gebrauch von כ, ך (כֿ, ךֿ) für خ, خ bei arabisch schreibenden jüdischen Schriftstellern da, wo ein dem Hebräischen und Arabischen gemeinsames Wort, wie אָח, أَخٌ, als אך, אךֿ erscheint, zur Darstellung der Aussprache des arabischen Wortes, während das ח in אָח bei den morgenländischen Juden, wie jedes andere ח, der reine Kehllaut des arabischen ح, ح ist. Fl.

2) Persisch-türkische Benennung von Alaun ist شَاب, wofür die Araber mit Kürzung des Vocals und Schärfung des Consonanten شَبّ sagen (s. Seligmann, Lib. fundament. pharmacol. II p. 39); aber Gazophylacium linguae Persarum hat S. 18 für Alume di rocca, Alumen scissile, Alun de roche, zweimal mit Damma شُب جبلى — شُب يمانى, wodurch die obige Vermuthung bestätigt wird. Fl.

On some Nepalese Coins in the Library of the German Oriental Society.

The present series of fifteen coins are part of a large number, which were found by Colonel Falkland Warren at the clearing out of an ancient temple at Katmandu, and presented by him to Dr. D. Wright, then Residency Surgeon in Nepal. The whole set bear legends in the Gupta character, as used in Nepal in the VIIth and VIIIth centt. A. D. (see inscrr. in the „Indian Antiquary" for August 1880), and therefore cannot properly be divided into „Alte Schrift" and „Neuere Schrift", as has been done in the Catalogue of the collection of he German Oriental Society.

A. Series entitled „Alte Schrift" in the Catalogue.

1. Obv. Figure seated, with one leg hanging down and the other curled under the body — a common pose in Buddhist art. The right hand is raised. Legend, वैश्रवण:

Rev. Cow suckling. Legend, कामं देहि. The connection between the image and the legend, obvious to all Hindus, is of course exemplified by words like कामधेनु, etc.

2, 3, 4, 5. Obv. Squatting figure of a Buddha. Legend, श्रीभगिनी.

Rev. Lion pawing a vine-branch (?). Legend, मानाङ्क.

I suggest that the explanation of the legend on the obverse is to be found in inscr. no. 7 of the series above mentioned (Ind. Antiq. IX. 171), in which the rāja Aṃçuvarman (see below) proclaims that his sister (भगिनी) Bhogadevī has dedicated a Liñga to the temple of Paçupati. If this be thought too obscure an event to be commemorated by the striking of a coin, it should be remembered that these coins were found in a temple, and that the greater number of extant early Nepalese coins bear the names of gods only (Paçupati or Vaiçravaṇa), without that of the reigning king. This explanation has the further advantage of connecting these coins with those of clearly similar date found

at the same time and place, viz., those of Aṃçuvarman and Paçupati, of which presently. On the legend of the reverse I can offer no further comment than the remark that Mânâṅka seems to occur in Sanskṛit as a name; and that Mâna was clearly a favourite prefix in Nepalese names. Compare Mânadeva, the name of several kings, and Mânagṛiha, supposed to be the name of the palace (Ind. Antiq. IX. 167, note). As to the second part of the word, note that **गुणाङ्क** is the legend of a somewhat later coin of this series in the possession of Col. F. Warren. As to the figure, Professor Percy Gardner has called my attention to the Graeco-Indian coin of Agathokles, bearing a panther pawing a vine-branch (Numism. Chron. for 1868, vol. VIII, pl. X).

6. Obv. Winged lion. Legend, **अंशुवर्म**. On Aṃçuvarman see Hiouen Thsang in St. Julien's „Voyages des Pèlerins Bouddhistes", II. 408; Dr. Wright's „History of Nepal", p. 133; and the inscriptions cited above.

Rev. Identical with that of no. 1.

7, 8, 9. Obv., same as no. 6.

Rev., lion with crescent above; no legend.

10. Same as no. 6.

10, 12. Same as nos. 7—9.

B. Series entitled „Neuere Schrift" in the Catalogue.

1, 2, 3. Obv. Humped bull with crescent. No legend.

Rev. Floriated design, with the legend **पशुपति**. Paçupati is the name of a form of Çiva, for many centuries past one of the most popular deities of Nepal. The humped bull — common as a Çivaic emblem — is especially appropriate to this deity.

[4—6 seem to belong to a totally different collection.]

The remaining coins of this Nepalese series are in the India and British Museums, in London, and the Fitzwilliam Museum, at Cambridge; besides a large number in the possession of Col. F. Warren.

Cecil Bendall, M. A.
Gonville and Caius College, Cambridge.

Ueber die Erklärung des Wortes âgama im Vâkyapadîya II. 1—6.

Von

G. Bühler.

In der bekannten Stelle des Vâkyapadîya 1—6 über die Schicksale des Mahâbhâshya, welche Goldstücker (Mânavakalpasûtra p. 238) zuerst an's Licht gezogen hat, kommt der Ausdruck *âgama* mehrmals vor und ist von verschiedenen Sanskritisten sehr verschieden gefasst worden. Es heisst dort erstens, dass der *âgama* der Grammatik den Schülern des Patañjali abhanden gekommen sei (yaḥ Patañjaliśishyebhyo bhrashṭo vyâkaraṇâgamaḥ) und zweitens, dass Candrâcârya und andere den *âgama* von Parvata erhalten und weiter verbreitet hätten (Parvatâd âgamaṃ labdhvâ etc.). Goldstücker übersetzte *âgama* durch „Document“ oder „Manuscript“, Weber (Indische Studien V, 161) durch „Text“, und Stenzler (ibidem, 448) durch „Ueberlieferung“. In einem Artikel über die Frage, ob der Text des Mahâbhâshya als authentisch anzusehen sei, hat Kielhorn (Indian Antiquary V, 245) auf Grund von Puṇyarâja's Commentar zum Vâkyapadîya dasselbe Wort durch „traditional knowledge“ wiedergegeben, dessen Sinn mit Stenzler's Erklärung übereinstimmt und Weber hat in seiner Besprechung von Kielhorn's Artikel (Indian Antiquary VI. 303) anerkannt, dass Kielhorn's Uebersetzung „dieselbe Beachtung wie seine eigene“ verdiene. Da mich die Frage über die Authenticität des Bhâshya stets sehr lebhaft interessirte und ich es für ebenso nothwendig wie möglich halte die Bedenken zu beseitigen, welche Weber's und Burnell's, meiner Ansicht nach, unbegründetes Misstrauen gegen die Tradition der Indischen Schulen hervorgerufen hat, so wendete ich schon früher der Bedeutung von *âgama* meine Aufmerksamkeit zu und habe die Resultate meiner Erkundigungen bei den berühmtesten Indischen Grammatikern der Jetztzeit, welche Kielhorn's Ansicht vollständig bestätigen, Kaśmîr Report p. 71 mitgetheilt. Derselbe Grund wird es entschuldigen, wenn ich jetzt noch einmal auf die Frage zurückkomme und einen weiteren

Beleg dafür gebe, dass Bhartṛihari in der oben citirten Stelle nur sagen will, „die traditionelle Erklärung des Mahâbhâshya und der grammatischen Wissenschaft sei den Schülern des Patañjali (d. h. in der directen Linie des vidyâvaṃśa) verloren gegangen, jedoch später durch Candra und andere von Parvata erlernt und weit verbreitet“. Dieses Mal kann ich mich auf den Autor des Vâkyapadîya, Bhartṛihari, selbst berufen. Dieser Grammatiker hat auch einen Commentar zu einem kleinen Theile des Mahâbhâshya geschrieben (Gaṇaratnamahodadhi I. 2), von dem sich ein unvollständiges, nicht sehr gutes MS. in Berlin, Chambers 553, befindet. Bei einer Durchsicht dieses Werkes fand ich, dass Bhartṛihari die Bedeutung des Wortes âgama, fol. 8a. 1, in seiner Note zu Bhâshya p. 1, Z. 17 (Kielhorn) selbst definirt und durch pâramparyeṇâvicchinna upadeśaḥ erklärt[1]. Dies bedeutet wörtlich: „eine vermöge einer Reihenfolge ununterbrochene Unterweisung“, oder freier übersetzt: „eine traditionelle Lehre, welche ununterbrochen von einer Generation (des vidyâvaṃśa) auf die andere übergegangen ist“. Ich glaube nicht, dass sich ein klarerer Beweis für die alleinige Richtigkeit der von Stenzler, Kielhorn, Puṇyarâja und den jetzigen indischen Grammatikern gegebenen Interpretation finden wird oder gefordert werden kann, und es scheint mir nicht wohl möglich fernerhin zu behaupten, Bhartṛihari könne vielleicht im Vâkyapadîya sagen wollen, dass Candra oder andere Grammatiker den Text des Mahâbhâshya remodellirt oder revidirt hätten. Zugleich möchte ich darauf hinweisen, dass Bhartṛihari's Commentar zur Tripâdî des Bhâshya eine Bearbeitung durch einen tüchtigen Grammatiker verdient. Derselbe ist für den Text des Bhâshya sehr wichtig, da er, wie M. Müller gezeigt hat, im siebenten Jahrhunderte unserer Aera verfasst ist. Wie mir nach einer allerdings nur flüchtigen Durchsicht des Werkes scheint, zeigt dasselbe, dass der Text des Bhâshya seit den letzten zwölf Jahrhunderten nicht wesentlich verändert ist. Bhartṛihari's Buch enthält auch höchst interessante Aufschlüsse über litterarhistorische Fragen. So citirt es Stellen aus den Śrautasûtren des Âśvalâyana und Âpastamba und führt Commentare zu denselben an.

---

1) Die ganze Note lautet: *âgamaḥ khalvapi* | pâramparyeṇâvicchinna upadeśa âgamaḥ | śrutilakshaṇaḥ smṛitilakshaṇaśca |

1.

3.

2.

4.

5.

Orientalische Rüstungsstücke.

Von

E. Rehatsek.

(Mit einer Tafel.)

Gehörnte Pickelhaube, Armschiene und Schild.

Die drei zu beschreibenden Stücke alter Rüstung sind jüngst durch einen Perser von Kermanshah nach Bombay zum Verkauf gebracht worden. Das Material ist durchaus Eisen von bräunlicher Farbe. Die gelben Linien sind Vergoldung. Der Masstab meiner Zeichnung ist ein Viertel natürlicher Grösse.

1) Front-Ansicht der Pickelhaube. Dieser Helm, welcher mit dem Spiesschen 11.2 inches hoch ist, soll einen Menschenkopf mit 2 Hörnern vorstellen, die uns vielleicht an den grossen Helden, den zweihörnigen Eskander erinnern sollen. Diese Hörner kann man umdrehen, aber nicht abnehmen, weil von jedem derselben ein Nagel durch den Helm geht, der durch einen kleinen viereckigen Schraubenkopf festgehalten wird. Das Spiesschen des Helms hat jedoch unter dem Knopf eine Schraube, die beinahe einen inch lang ist, so dass man es abnehmen kann. Die gebogene Stange, welche die Nase der Haube bedeckt, kann auch vermittelst einer über den Mund angebrachten Schraube höher oder niedriger fest gemacht werden. Die Täfelchen der Stange oben und unten haben kleine Inschriften, in welchen jedoch blos das Wort Sultan ganz klar ist. An den 2 Wangen sind Röhrchen angebracht, in welche die Kiele der Federbüsche gesteckt wurden. Unter der Nase ist eine Vergoldung angebracht, an deren beiden Seiten sich ein sehr starker gravirter Schnurrbart ausbreitet. Der unterste Theil oder Rand des Helms ist beinahe ein vollkommener Zirkel, dessen kürzerer Durchmesser 7.8 inches und dessen längerer 7.9 beträgt. Von dem Helm hängt ein aus ineinander geflochtenen Eisen- und Messingringchen bestehendes Drahtgewebe herab, dessen oberste Reihe durch die im Helmrande angebrachten Löcher geht. Dieses Drahtgeflechts beschirmte den Hals und die Schultern des Kriegers.

2) Seitenansicht der Pickelhaube. Hier sieht man die Stange so weit als möglich hinunter gelassen, um die Stirne des Kriegers zu schirmen. Weiter als den Vorsprung der Helmnase, welcher sie durch eine Biegung Raum gestattet, kann man die Stange natürlich nicht hinaufschieben. Die Schraube, durch welche die Stange in ihrer Position fest gemacht wird, erscheint in der Seitenansicht sehr deutlich, was in der Frontansicht nicht der Fall ist. Das Randband ist hier wie in der Frontansicht mit

Figuren von Thieren und Brustbildern geziert; an den 3 Seiten aber, nämlich der hinteren, linken und rechten sind Männer zu Pferde gravirt, der an der letztgenannten erscheint auf der Abbildung im Begriff einen Pfeil von einem Bogen abzuschiessen. Hier ist auch das Drahtwerk gezeigt, mit dem Raum, der für das Gesicht offen gelassen ist. Die Verzierungen von gelbem Messingdraht erscheinen auch hier in derselben Weise, wie auf der Frontansicht.

3) Armschiene. Diese ist convex, 13 inches lang, unten 2 und oben 3.7 inches breit. Auf der rechten Seite sind 3 kleine Schnallen angebracht, an welchen die Riemchen um die Schiene an den Arm zu schnüren befestigt waren; an der linken Seite ist nur noch eine Schnalle mit einer Zunge übrig, die anderen 2 sind verloren. An der linken Seite sind noch 2 andere, jedoch kleine Stücke, deren eines auch 2 Schnallen mit Zungen hat, das andere jedoch blos 4 noch übrig gebliebene Drahtringlein, obwohl an 3 Seiten dieser 2 Stücke Löcher angebracht sind, um Drahtwerk an dieselben zu hängen. Ein Stück gelbliches Leder ist unten an die Armschiene genagelt und das Drahtwerk, welches an das Leder angenäht war, ist, wie die Figur zeigt, theilweise oben los geworden und herabgefallen. Dieses an das Leder angebrachte Drahtwerk sollte den Rücken der linken Hand und den Daumen schützen.

Ganz unten an der Armschiene stehen sehr deutlich die Worte الثانی شاه عباس und da A'bbas im Jahre 1587 zur Regierung kam, kann dieses Stück nicht viel jünger als 3 Jahrhunderte sein.

4) Schild. In der Zeichnung erscheint blos eine Hälfte, weil ihr die andere ganz gleich ist. Von den 4 halbkugelförmigen Knöpfen erscheinen 2 auf der Zeichnung, aber der ganze 5. centrale Knopf, weil man sonst das Gesicht, welches er zeigt, nicht sehen könnte. Inwendig hängen von den 4 Knöpfen eben so viele Ringe, durch welche die Bänder, welche den Schild an den Arm schliessen sollen, gezogen werden müssen. Die Verzierungen dieses Schildes sind, wie die der anderen Stücke, sehr sorgfältig gravirt, und die betreffenden Linien stark vergoldet. In dem Bande am Rand, unter den 16 Brustbildern von Königen und Helden, sind eben so viele Abtheilungen mit allerlei Figuren, und sogar die kleinsten Zwischenräume mit Blumen, Blättern u. s. w. ausgefüllt. Der Durchmesser des Schildes ist 14.1 inches.

5) Seitenansicht des Schildes. Die Höhe des Schildes ist 3 inches, wozu noch die des Gesichts von $^{6}/_{16}$ inch kommt. Dieses Gesicht stellt vermuthlich die Sonne vor, in welchem Falle die 16 Linien ihre Strahlen bezeichnen.

Ich habe eben einen Schild und einen Degen, die vor einigen Tagen von Ajmir ankamen und von indischer Arbeit sind, gesehen, und will hier blos deren Beschreibung anfügen, da ich von ihnen keine Zeichnungen verfertigt habe. Der Schild misst 21.2 inches im Durchmesser und ist 2 inches hoch, hat die Jahreszahl 1251

(begann am 29. April 1835) ist ausgezeichnet schön gearbeitet und so polirt, dass er Gegenstände beinahe so klar wie ein Spiegel reflektirt. Die Verzierungen sind stark vergoldet, enthalten jedoch weder Figuren von Menschen noch von Thieren. Er hat zwei Bänder, die mit aus krummen und rechten Linien bestehenden geometrischen Guirlanden gefüllt sind. Das Randband ist 1.1 inches breit und das innere 4.6 inches von demselben entfernte ist 0.7 inches breit. Zwischen diesen zwei Bändern und über denselben sind mehrere Inschriften, und die hauptsächlichste ist beinahe ganz dieselbe, die ich schon auf Amuletten und auf Armbändern von Schiah Weibern gravirt gesehen habe. Sie besteht aus 8 Stücken separirt wie folgt: نادِ عليّا — مظهر العجايب — تجده عونا لك — في النوايب — و كل هم و غم — سينجلي بنبوتك — يا محمد بولايتك — يا علي يا علي —. Zwischen diesen Stücken sind in kleineren Buchstaben (die aber wie alle anderen auch vergoldet sind) die folgenden Wörter angebracht: die Anrufungen يا محمد und اى پنج تن welche letztere wie wohl bekannt die heilige Familie, die unter dem Mantel war und aus 5 Personen besteht, bezeichnet, nämlich den Propheten, seine Tochter, ihren Gemahl und zwei Kinder; vier von ihnen werden jedoch im Weiteren namentlich angeführt, und der Anruf an Allah macht den Schluss, wie folgt: — فاطمه — امام حسين — يا علي — يا الله — امام حسن. Andere Stücke enthalten die Namen der 12 Imame, jedes einen. Dieser Schild hat auch 4 Knöpfe, wie der oben beschriebene von Kermânshâh; sie sind aber mehr flach und mit einem äusseren kleinen Kreis verziert, enthalten auch die Worte يا علي und نصر من علي in Togra-Schnörkeln oft wiederholt. Der Mittelpunkt des Schildes hat keinen Knopf, wie der des oben beschriebenen, sondern blos einen Kreis 2.4 inches im Durchmesser, von welchem ganz kurze goldene Strahlen ausgehen; dieser Kreis ist mit einer kreuzförmigen, die Anrufung يا علي viermal enthaltenden Verzierung und mit Blümchen ausgefüllt.

Das Innere des Schildes ist mit schwarzem Sammet überzogen, der mit in Silberfäden gestickten Blumen versehenen dreieckartigen Verzierungen gefüllt ist, deren Spitzen alle gegen das Centrum des Schildes gerichtet sind. Die beweglichen Ringe, die den auswendigen Knöpfen entsprachen, bilden natürlicherweise ein rechteckiges gleichseitiges Viereck, welches jedoch durch ein weiches, kleines Kissen von rothem Sammet mit in Silberfäden gewirkten Blumen ausgefüllt ist und dem Arm eine sanfte Fläche bietet; dieser wird unter 2 schön gestickten jedoch starken mit Gold- und Silberfäden bedeckten Lederbändern, die an den Ringen parallel festgemacht sind, hineingeschoben, um den Schild aufzunehmen.

Der Degen ist gerade, hat eine hölzerne mit schwarzem Leder überzogene Scheide, ist 42.2 inches lang, und schwindet vom Hefte resp. Gefäss, wo er 2 inches breit ist, allmählich fast zu einem Punkt; er geht nicht bis in das Gefäss und ist blos zwischen 2 eisernen, jedoch vergoldeten Zungen, die 4.3 inches lang sind und von demselben ausgehen, an dasselbe festgeklammert. Da dieser Degen keinen Griff hat, kann ihn die Hand natürlich nicht fassen, aber im Gefäss ist ein rundes eisernes, transversal festgemachtes eisernes Stängchen 3.7 inches lang und 0.6 inches im Durchmesser, das sie ergreift. Die ganze Länge des Gefässes ist 13 inches und es beschirmt folglich nicht nur die Faust, die es halbkugelartig bedeckt, sondern auch den Arm beinahe bis zum Ellbogen, wo es halbcylindrisch ist. Um der Hand vollkommene Macht über den Degen zu ertheilen, hat dieses Gefäss an seiner Extremität einen kleinen Ring auf jeder Seite, so dass ein halbzirkelförmiges eisernes, jedoch versilbertes, Band sich frei in diesen 2 Ringen bewegt und zusammen mit der Extremität des Gefässes eine zirkelartige Oeffnung bildet, durch welche der Arm in das Gefäss geht. Auf diese Weise ist der Degen zum Stechen gut geeignet; diese Gattung wird aber in unserer Zeit und Gegend blos von professionellen Fechtern in öffentlichen Schauspielen gebraucht, in welchen sie sich sehr schnell nach allen Richtungen herumdrehen und mit diesem Degen auf verschiedene Weise figuriren.

Das ganze Gefäss dieses Degens ist stark vergoldet und der Grund durch ein Netzwerk von Linien durchkreuzt. Ein Löwe ist auf dem halbcylindrischen Stück und ein anderer auf der Halbkugel auf jeder Seite, so dass wir in allem 4 Löwen haben; die 2 ebengenannten Stücke sind nur durch blumenartige Verzierungen geschieden, aber das ganze Gefäss hat auch Rahmen mit Verzierungen. Wo der Degen aus dem Gefäss springt, hat das Ende des Gefässes die Figur eines kleinen Dreiecks von 2 inches Basis und 1.5 inches Höhe über dem Degen, und die eines Vierecks 2 inches lang und 1 inch hoch unter demselben. In diesem Dreiecke ist eine menschliche Figur gravirt auf dem linken Knie knieend und in der linken Hand eine Blume haltend; der Schwanz aber, der sich von hinten erhebt und sogar über den Kopf ragt, über der Stirne mit einem Ring endend, lässt erkennen, dass diese Figur niemand anderes als den Affengott Hanuman vorstellen soll. In dem eben genannten Viereck befindet sich die folgende Inschrift in Devanagari-Buchstaben in sieben Zeilen: om śri ganesha namah, om śri guru narayena namah, om śri kago prasanna, om śri nath prasanna, om śri narayena prasanna, om śri datatria prasanna, om śri sadasheva prasanna, om śri bala prasanna, om śri kala prasanna, om śri rama prasanna, om śri suria narayena prasanna, śri ram prasanna, śri (es sind noch 3 Buchstaben mehr, aber unleserlich).

Bemerkungen zu den von Th. Aufrecht in dieser Zeitschrift, Bd. 36, S. 361 fgg. mitgetheilten Strophen.

Von

O. Böhtlingk.

S. 366 fg. Str. उद्बुद्धेभ्यः u. s. w. Aus der Uebersetzung kann man sich die widerliche Scene nicht vor Augen bringen. Wozu das „fern von allen wachenden (eig. erwachten) Wesen"? द्रुमेषु kann nicht „unter Bäumen", sondern nur „auf, an den Bäumen" bedeuten; auch प्रोद्ग्रीवम् passt nicht recht, wenn man, wie es geschehen sollte, auf उद् einen Nachdruck legt. Alles löst sich in Wohlgefallen auf, wenn man उद्बद्धेभ्यः st. उद्बुद्धेभ्यः liest und es mit कुथितशववपुर्मण्डलेभ्यः verbindet. Die Leichname hängen an den Bäumen und zwar so hoch, dass die Schakale nicht daran kommen können. Nun kommt auch प्रोद्ग्रीवम् und mehreres Andere zur vollen Geltung. उल्का ist hier nicht „Meteor", sondern „Feuerbrand". Das Grausen erregende Bild auf der Leichenstätte, das jetzt ein Maler malen könnte, gestaltet sich demnach folgendermassen: An Bäumen, die durch Wolken in tiefe Finsterniss gehüllt sind, hängen in beträchtlicher Höhe Gruppen in Verwesung übergegangener Leichname von Hingerichteten; das zuckende Licht der Feuerbrände, das bis in ihre Mundhöhlungen hineinschleicht, erleuchtet sie so weit, dass Scharen von Schakalen sie gewahr werden. Diese drücken mit den Vorderfüssen den Boden ein, strecken den Hals hoch in die Höhe und schlürfen die herabtröpfelnde zähe Fettjauche ein.

Ebend. Str. चञ्च°. Ich ziehe die Lesart चञ्चत्पक्षाभिघात° vor. Durch den Flügelschlag ist das Feuer aufgelodert. Statt क्रोडाघा° ist wohl क्रोडघ्ना° zu lesen. Mit der Brust hatte er die Form des Scheiterhaufens gesprengt. सद्यस् verbinde ich mit नष्टम्, nicht mit अगच्छत्.

S. 367 fg., Str. पाणौ u. s. w. Die zweite Hälfte der Strophe enthält die Antwort der Weinenden und ist zu übersetzen: „Ich habe Nichts dagegen, wenn ein Bienenjüngling in seiner Flatter-

haftigkeit dann und wann eine Kandall küsst; warum vergisst er aber den Duft der sich öffnenden Jasminblüthe?"

S. 368, Str. मुखानि u. s. w. Ich vermuthe इदन st. इदः und verweise auf Spr. 345.

S. 369, Str. त्यक्तो u. s. w. Die zweite Hälfte der Strophe ist missverstanden. Es ist zu übersetzen: „Hat er nicht, o Elephantenkuh, aus Begehr nach dir, selbst seinen Leib ketten lassen? Du lebst in weiter Ferne, auf seiner Hirnschale tanzen die harten Treibstachel". Bekanntlich werden Elephantenkühe zum Einfangen von Elephantenmännchen gebraucht.

S. 370, Str. यस्या u. s. w. कपोलभभित्ती Druckfehler für कपोलभित्ती.

S. 372, Str. अस्तावलम्बि°. तालद्वयीव ist eine verfehlte Conjectur für das richtige तालद्वयेव Adj. f. zu नाकलक्ष्मीः. Es ist zu übersetzen: „Es gewann den Anschein, als wann die Himmelspracht (personificirt) dem Çiva, der sich zum Abendtanz anschickte, zwei Cymbeln aus der Hand genommen hätte". द्वय n. hat am Ende eines adj. Comp. im Femin. आ. — Bei Gelegenheit dieses restituirten adj. Comp. gestatte ich mir folgende Beobachtung mitzutheilen, die wohl neu ist und von einigem Interesse sein könnte. Ich habe nämlich bemerkt, dass die Wörter für männliche Individuen, sie seien Götter, Menschen oder Thiere, welche auf अ anslauten, und denen ein entsprechendes weibliches Individuum auf ई (ausnahmsweise auch आ) gegenübersteht, am Ende eines adj. Comp. im Femin. nicht ई, sondern आ haben. So verhält es sich z. B. mit अश्व, इभ, कुक्कुट, गन्धर्व, गर्दभ, पुत्र, पुरुष, भुजग, मण्डूक, वानर, सर्प, सूकर, हंस, हय und vielen andern Wörtern.

S. 373, Str. एषा u. s. w. Es ist ohne allen Zweifel एषा गतैव zu trennen. „Sie ist schon fort".

S. 377, Str. स धूर्जटि°. Ich lese यथैव st. यथैक. पलित ist ein Collectivum und एकपलित wird wohl eben so wenig „ein einziges graues Haar", wie एकजल „ein einziger Wassertropfen" bedeuten können.

S. 378, Str. कवलयति u. s. w. बन्ध gehört nicht zu गन्ध, sondern zu गोष्ठी. गोष्ठीबन्ध bedeutet „eine gesellige Zusammenkunft".

S. 381, Str. स्नातं u. s. w. विहितः wohl nur Druckfehler für विहिता.

Bemerkungen über die Ṣafa-Inschriften.

Von

Franz Praetorius.

Nach den verfehlten Versuchen von O. Blau und D. H. Müller ist es Derenbourg (Ac. des Inscr. et B.-L. CR. IVme série, tome V, p. 269 ff.) und namentlich Halévy gelungen, durch reicheres Material unterstützt, die Ṣafa-Inschriften zu entwirren, das Wort בן und eine Anzahl von Eigennamen sicher zu lesen und ein Alphabet aufzustellen (J. As. VII série, tome X S. 293 ff.; tome XVII S. 44 ff., S. 179 ff., S. 289 ff.)[1]. An sehr vielen Stellen, namentlich überall da, wo es sich um anderes als Eigennamen handelt, beruht Halévy's Uebersetzung indess nur auf Vermuthung. Durch genaue Vergleichung der Inschriften mit einander, glaube ich allerdings, das oft undeutliche und oft gewiss auch ungenaue und fehlerhafte Gekritzel an einzelnen Stellen richtiger lesen und richtiger abtheilen zu können, ohne dass mir indess bisher ein sicherer Sinn entgegengetreten wäre. Dieser noch recht niedrige Zustand unserer Erkenntniss mag die folgenden wenigen und unvollkommenen Bemerkungen entschuldigen.

Nach Halévy besteht das Alphabet dieser Inschriften aus 23 Buchstaben, den 22 altsemitischen und خ ϟ. Es ist indess nicht schwer zu erweisen, dass das Alphabet mindestens noch zwei Buchstaben mehr besitzt. Denn von den drei Zeichen { } } (alle drei noch mit leichten Variationen), welche Halévy sämmtlich = א setzt, ist nur das erste = א, während die beiden anderen Zeichen zwei verschiedene Laute darstellen. Das erstere von beiden, welches an das himj. ≍ und ≍ erinnert, findet sich beständig in dem Eigennamen, den Halévy חלא liest (De V. 108, 331, 339, Wetzst. 1 b), der aber wohl = خلص sein wird. Wenn De V. 200 in demselben Eigennamen } steht, so ist dies gewiss nur Versehen des Schreibers oder Abschreibers. Der Name, den Halévy אבגח liest, ist ebenfalls mit dem Zeichen } geschrieben

1) Halévy's Schlussaufsatz (tome XIX S. 461 ff.) erschien erst neun Monate, nachdem gegenwärtige Bemerkungen der Redaktion eingesandt waren. Derselbe ist auch bei der Correktur in keiner Weise mehr benutzt worden.

(De V. 24, 100, 162), wird also wahrscheinlich صابع ,صبيم oder ähnlich auszusprechen sein (auch De V. 164, 224 wird diese leichte Aenderung aus יבח geboten sein). In De V. 238 kommt viermal, in De V. 242 einmal ein Name vor, den Halévy ארפן liest, der aber alle fünfmal ʒ an erster Stelle hat; ebenso kommt De V. 237 zweimal ein Name vor, den Halévy ארף liest, der aber gleichfalls beidemal ʒ an erster Stelle hat: Es werden zwei Eigennamen von der Wurzel صرف oder ظرف vorliegen. Dem gegenüber kann es auch nur als Ungenauigkeit des Schreibers oder Abschreibers angesehen werden, wenn De V. 237 einmal wirklich ארפן steht. Ein häufig wiederkehrendes Wort, wahrscheinlich Verbum, von vorläufig noch unbestimmter Bedeutung wird von Halévy חֿרא gelesen, es bietet sich indess für dieses bedenkliche Wort keine signification convenable. Da nun an allen Stellen, wo das Wort vorkommt, ʒ an dritter Stelle steht (De V. 4, 110, 315, 323, 325), so wird خرص zu lesen sein.

Aus der gleichen regelmässigen Wiederkehr des ʒ in bestimmten Worten ergiebt sich, dass es einen besonderen Lautwerth haben muss. Die manchmal völlige Gleichheit mit dem himjarischen Zeichen für ث legt es nah, auch dem in Rede stehenden Zeichen diesen Werth beizulegen. Der von Halévy מאל gelesene Eigenname (De V. 163, 313, 317), welcher stets ʒ an zweiter Stelle hat, würde sich sehr gut von der W. مثل ableiten lassen. מלה De V. 29 ist vielleicht auch nur Versehen für מֿתל. Auch der einmal (De V. 293) vorkommende Namen חֿרת würde sich in dieser Lesung sehr gut rechtfertigen. Desgleichen würde חֿמן De V. 34 = ثمن sein. Letzteres Wort scheint auch zweiter Bestandtheil zu sein des eigenthümlichen Namens לחֿמן (De V. 5 zweimal, 55, 200 dreimal, Wetzst. II, 1 a), und zwar vermuthlich attributives Adjektiv zu dem unklaren Substantiv לח. Eine abgekürzte Form desselben Namens scheint vorzuliegen in לחֿמם (De V. 93 zweimal[1]), 239). Eine Theilung in لَ + ثمن scheint kaum möglich. Wenn nun De V. 73 ein Eigenname לאמן steht, so werden wir jetzt den Unterschied zwischen den beiden Zeichen

1) Denn ich glaube nicht, dass hier לחֿמם mit einem vorhergehenden מה zusammen als ein Wort zu lesen ist. Der erste Name dieser Inschrift ist offenbar zu lesen מחֿל (= De V. 401), und der des Grossvaters scheint ebenso gelautet zu haben; der Schreiber hat diesen Namen aber nur unvollständig מחֿ, nicht מת, eingeritzt. Ebensowenig würde ich das nicht ganz sichere מחלל De V. 174 als eine weitere Abkürzung eines מחלחֿמם ansehen. Auch die verführerische Buchstabengruppe מחעשת wird mich vorläufig nicht zur Annahme eines Met-'Aštoret veranlassen.

χ und ʒ kennend, Halévy nicht mehr unbedingt beistimmen können, wenn er ein ע einschaltet und den Namen für identisch mit dem hält, den wir eben לעזֿמן gelesen haben[1]). — Das gleiche Zeichen kehrt ferner wieder in den eigenthümlichen Namen קֿף (De V. 143, 198) und צֿה (De V. 54, 82, 399 zweimal, 401, wahrscheinlich auch 85, 116), auch in ־זֿאל (De V. 166, 401), wogegen ־צאל De V. 127 mit ʒ vielleicht verschrieben, vielleicht ein anderer Name ist. Ferner חֿרי De V. 181, 373 (beide Inschriften trotz der Verschiedenheit des Fundortes wahrscheinlich von demselben Individuum), vielleicht 288, vgl. auch חֿררי (oder חֿבבי?) 4. Von gleicher Wurzel sind auch die Namen עבֿה De V. 5 und עבֿהן 235. Stets ferner die Buchstabengruppe צרֿתא De V. 110, 231, 235.

Wenn wir nun aber ʒ richtig gleich ض gesetzt haben, oder gleich ض und ظ, denn beide Laute mögen, wie auch sonst im Semitischen, zusammengefallen sein (vgl. auch DMZ. XXX, 705), so wird dadurch das Zeichen frei, welches Halévy als ض angenommen hatte. Ich vermuthe, dass dieses Zeichen in Wirklichkeit = ص ist: Sicheres wird sich, trotz mancher Eigennamen, erst ausmachen lassen, wenn der Sinn der Inschriften deutlicher erfasst sein wird, und wir wissen werden, mit was für Lautverschiebungen und wahrscheinlich auch mit was für Mischungen wir zu thun haben. So sicher z. B. das häufig wiederkehrende שלת סלם (שאלת) auch zu bedeuten scheint „Bitte um Wohlergehen“, so ist das ש bei dem arabischen Lautcharakter der Inschriften doch zu auffallend, um nicht auch der Vermuthung einen Schatten von Möglichkeit zu gewähren, dass es sich vielmehr um „Aufheben (مِشْوال ، شَال) von Steinen“ handelt, dass also von der Aufthürmung der Steinhaufen, der Riǵm, die Rede ist[2]).

Nicht ohne Zweifel lese ich De V. 4 דֿשרי דרחבת „Du-Šara von Ruḥbat“. Ebenso hatte ich zweifelnd De V. 315 בעל סמן „Ba'l-Samain“ gelesen, schon ehe ich auf die gleiche Vermuthung Derenbourgs a. a. O. S. 273 gestossen war. Noch zweifelnder hatte ich in dieser Inschrift weiter gelesen בעל ספ „der Herr von Safa“, wo die Schreibung mit ס von der heutigen Aussprache صفا bedenklich abweichen würde. Sicherer wird man ebenda das נ von נקב in ל zu verändern haben nach De V. 397, oder umgekehrt.

1) Dem ägyptischen Amon wage ich freilich auch nicht recht zur Erklärung des Namens herbeizuziehen, ebensowenig wie die ägyptische Bast zur Erklärung von בסתלא De V. 174 (vgl. 222?), obwohl beide Götter anderswo sicher in semitischen Namen vorkommen.

2) Zur Sache vgl. den Aufsatz von Haberland in Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XII, S. 289 ff.

Bemerkungen zu den von Sachau herausgegebenen palmyrenischen und edessenischen Inschriften.

Von

Th. Nöldeke.

Sachau hat von seiner Reise eine Anzahl sehr denkwürdiger Inschriften mitgebracht. Wir sehen, wie ergiebig der Boden nicht bloss Syriens, sondern auch Mesopotamiens für den kundigen und umsichtigen Aufspürer von Inschriften ist und können uns noch auf sehr bedeutende Ergebnisse der Epigraphik gefasst machen, wenn einmal eine mit grossen Mitteln ausgerüstete Expedition an den wichtigsten alten Culturstätten Nachforschungen und Beobachtungen im Grossen anstellen wird.

Im Folgenden gebe ich ein paar kleine Zusätze und Berichtigungen zur Deutung der von Sachau in Bd. XXXV, 728 ff. und Bd. XXXVI, 142 ff. dieser Zeitschrift publicierten Inschriften. Es ist allerdings kein grosses Verdienst, eine Nachlese zu halten, wenn ein tüchtiger Mann vorher die Hauptarbeit gethan hat.

Auf der unteren der beiden vereinigten palmyr. Inschriften, Sachau nr. 1 (Bd. XXXV tab. 1) schloss die 1. Zeile m. E. mit *KOC*; so erhalten wir zusammen mit dem Anfang der 2. Zeile [*κόσ*]*μῳ καὶ δικαίοις πᾶσι*. Dem entspricht im palmyr. Text וצביתה וקש[ט]ה. Das zweite Wort halte ich für sicher, nicht aber, ob nach ursprünglicher, in Palästina üblich gebliebner Weise קשטה oder nach syrischer קשיטה (ܩܘܫܛܗ)[1] zu lesen. In der Bedeutung „seine Gebühr, was [materiell] dazu gehört" kann ich zwar das Wort nicht nachweisen, aber wir haben es hier wieder mit einem Graecismus, einer Uebertragung von *δίκαια* zu thun. Es fragt sich nun, ob der Text der Inschrift etwa vollständig dadurch wird, dass man, einer Vermuthung Sachau's folgend, am Schluss von Zeile 1 (in 1 b) einfach *K*[*AI KOC*] liest und so das nöthige *καὶ κόσμῳ* gewinnt. Doch scheint mir das kaum anzugehn. Nach allen Analogien war im palmyrenischen Text der

1) S. u. A. Mandäische Gramm. S. 39.

dreifache Name *Ἰούλιος Αὐρήλιος Ζηνόβιος* in einheimischer Schrift vollständig wiedergegeben; die palmyr. Zeile ging also ziemlich weit nach rechts, und es ist unwahrscheinlich, dass der griech. Text lange nicht so weit gereicht hätte. Hier hat also wohl noch etwas mehr im Griechischen gestanden.

In der 1. Zeile des griech. Textes am Ende des 1. Fragments ist gewiss *Ϲ[Π]Ο[ΓΗ]Ϲ[ЄΝ]* zu lesen.

S. 735. Die Ableitung des Namens ברלקא von נקא + בל müsste ich auch dann für höchst unwahrscheinlich halten, wenn nicht in der Inschrift und alle 3mal bei de Vogüé 67 so gut wie sicher ברלמא zu lesen wäre. Erklären kann ich das freilich so wenig wie die Namen mit צבא (S. 739), deren Deutung durch צבא auch nicht zu billigen sein dürfte.

Die Heranziehung von Fällen wie ܒܪ ܨܒܥܐ wirft auf die Erklärung von חבזי (S. 736) kaum besonderes Licht. Denn ܨܒܥܐ ist kein Eigenname, sondern Appellativ; seine Eltern oder seine Vorfahren überhaupt trieben das Färbergewerbe (s. Martyr. I, 15, 19). War ein Mann zu einer hervorragenden Stellung gelangt, so war es ganz passend, ihn als „den von den Färbern, Kameeltreibern, Matrosen (Land III, 243, 9) u. s. w. Stammenden" zu bezeichnen. Eine obscure *Ἀκμή* hatte aber schwerlich Veranlassung, sich ihrer Abkunft aus einer Bäckerfamilie zu rühmen; man darf also nicht etwa vermuthen, das י sei hier Pluralzeichen, wie ein paar mal auch in Palmyra א (א—) für אֵי— vorkommt (ZDMG. XXIV, 100), und es sei ברת חַבָּזֵי zu lesen. Wir haben hier vielmehr, wie auch Sachau annimmt, den Eigennamen ihres Vaters.

Wichtiger als die neuen palmyrenischen Inschriften, deren Art uns ja schon ziemlich bekannt ist, sind noch die edessenischen, namentlich die, welche die ältesten syrischen Handschriften an Alter beträchtlich überragen. Was Sachau uns giebt, zeigt, wie dringend zu wünschen ist, dass wir von diesen Monumenten noch viel umfassendere und ganz zuverlässige Kunde erhielten.

Bd. XXXVI tab. 1 nr. 1 (S. 145). Der Name ܫܪܕܘ *Σαρεδου* (Genitiv) ist wohl als شرد zu fassen, was dem wirklich als Stammesnamen vorkommenden الشريد (Ibn Doraid 187, 5) gleichbedeutend ist. — Zu der Absorption des ת in den folgenden Zischlaut bei ܐܡܫܡܫ *Αμασσαμση*, vgl. den gleichfalls edessenischen Namen ܒܪܫܡܫܐ Addai 40 (= Cureton, Anc. doc. 18). Ob es sich mit ܒܪܫܡܝܐ und andern Namen bei Hoffmann, Syr. Märtyrer nr. 810 ebenso verhält, wage ich nicht zu entscheiden.

In Nr. 2 (S. 153 sq.) lese ich lin. 5 ܘܐܝܩܘܢܐ ܕܠܥܠܡܢܗ also „ich . . . habe gemacht diese Säule und das Bild, das oben darauf steht". ܠܥܠܡܢ findet sich so bei Isaac II, 220 v. 345 ܘܣܐܡ ܐܝܕܗ ܠܥܠܡܢ ܐܬܘܬܟ ܕܒܗܘܢ „und legt seine Hand über dein Zeichen, das an ihnen ist". Das Gewöhnlichere wäre hier ܠܥܠ ܡܢܗ. Diese Inschrift verdiente besonders die Mühe und den Aufwand eines Abklatsches. Allerdings kann die Uebereinstimmung zwischen den Abzeichnungen bei Badger[1]) und Sachau Zweifel daran erwecken, ob wir es in der Entzifferung dieser Inschrift überhaupt viel weiter bringen werden; aber man hat zu bedenken, dass in der Nähe Einiges doch wohl deutlicher sein mag, als es sich den beiden Beobachtern aus grosser Entfernung in gleicher Weise darstellte.

Nr. 7 (S. 163). Zu ܡܓܕܐ, das ich freilich nicht für ganz sicher halten kann, wäre zu vergleichen מגדת auf der Palmyr. Oxon. 1 und das arabische بنو مجد = المُجْد Ibn Doraid 296.

Nr. 8 (S. 164). ܥܝܐ setze auch ich = عَيّ. Dies kommt als männlicher Eigenname freilich nur in ganz mythischem Zusammenhange für einen Sohn des 'Adnân und nicht einmal in besonders guter Beglaubigung, nämlich bloss im Qâmûs, vor. Aber sicher ist von derselben Wurzel der Name بنو أُعَيّ Ibn Doraid 166 und Gauharî (mit Belegvers), und der Qâmûs hat noch عيية und عيعاية. Auch בעי, das de Vogüé 68. 69 vorzukommen scheint, und *Μοεαιος* (مُعَيّى?) Wetzstein 95 liesse sich vielleicht hierherziehn. Ist *Αιος*, *Εος* Waddington 2160 = unserm ܥܝܐ (und nicht etwa حَيّ), so ist dies Mannes- und Weibernamen zugleich, wie z. B. هِنْد. Uebrigens könnte ܥܝܐ عَيّ auch von عوى herkommen, vgl. مُعاوِيَة. — Zur Erklärung von ܒܪ ܡܫܡܫܐ weiss ich nichts beizubringen, da das unsichere palmyr. במשמש Mordtmann 60 nicht weiter hilft.

Zeile 3 möchte ich, faute de mieux, ܐܣܝܘܬܐ vorschlagen, in der

1) Da ich Badger's Buch nicht selbst benutzen konnte, hat mir Socin freundlichst eine Durchzeichnung von dessen Copie gesandt.

allerdings nicht nachweisbaren Bedeutung „o Fremder". Oder vielleicht ܐܚܪܝܐ „o Späterer" (der nach mir leben wird)? Eine erneute Untersuchung des Originals oder wenigstens des Abklatsches muss entscheiden, ob das vorletzte Zeichen, das nach der Abbildung ein ܒ ist, als ܕ oder gar ܝ gedeutet werden darf.

Den Satz ܫܪܟܐ ܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗ nehme ich ganz nach dem schon von Payne-Smith beigebrachten ܠܐ ܢܫܬܒܩܘܢ ܠ ܫܪܟܐ Jer. 44, 7. 50, 26, 29, also „nicht soll von ihm etwas nachbleiben", d. h. „er soll keine Nachkommen hinterlassen". Der Uebersetzer des Jeremia hat an jenen Stellen offenbar eine echt edessenische Redensart verwandt.

Bei ܡܪܠܗܐ könnte man an die Aussprache ܡܳܪܰܠܳܗܶܐ = ܡܳܪܶܐ ܐܰܠܳܗܶܐ „Herr der Götter" denken. Dann wäre die Inschrift sicher heidnisch, was übrigens auch bei der näher liegenden Deutung als ܡܳܪܝ ܐܰܠܳܗܳܐ nicht ausgeschlossen ist.

Es scheint mir nicht unmöglich, dass diese Inschrift in 8silbigen Verszeilen abgefasst ist. Freilich müsste man dabei annehmen, dass ܐܘܪܗܝ gegen die gewöhnliche Tradition, 3silbig wäre[1]); bedenklicher ist, dass Vers und Gedankenglieder mehrfach nicht zusammenfallen würden. Für jene Annahme könnte vielleicht sprechen die auffallende Weglassung des ܕ in ܡܢ ܒܪܢܫ (2silbig) für ܡܢ ܕܒܪܢܫ (3silbig) und die Schreibung ܡܪܠܗܐ, welche das ܐ, das metrisch nicht gezählt werden dürfte, einfach weglässt. Wir könnten also abtheilen: ܐܢܐ ܫܠܘ ܒܪܬ ܒܪ ܥܣܦܬ — ܥܒܕܬ ܠܝ — ܒܗ ܒܚܝܝ ܩܒܪܐ ܗܢܐ — ܠܝ ܘܠܒܢܝ ܘܠܒܢܬܝ — ܐܘܪܗܝܐ ܡܢ ܒܪܢܫ ܐܚܪܢܐ* — ܠܐ ܐܢܫ ܡܢ ܒܪܢܫ ܫܪܟܐ — ܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗ ܡܢ ܩܕܡ ܠܡܪܠܗܐ. Aber freilich ergeben sich im Syrischen so leicht von selbst Wort- und Satzgruppen von bestimmter Silbenzahl, dass wir uns hüten müssen, auf ein solches Zusammentreffen in unserer Inschrift Gewicht zu legen.

Zu Erklärung der barbarischen griech. Inschrift 9 (S. 166) weiss ich nichts zu geben, was über vage Vermuthungen hinaus-

---

1) Die beliebte Nebenform wird traditionell ܐܘܪܗܝ oder (BA 3371 ausdrücklich) ܐܘܪܗܝ gesprochen. In den syrischen und arabischen Formen des Wortes ist noch Manches dunkel.

ginge. Weiter komme ich mit nr. 10 (S. 167). Ich lese, ohne ein einziges Zeichen anders zu deuten, als es klar dasteht — abgesehen von dem ersten A:

Ἀνέπαυ
Εὐδοκία μενὶ
γ̄ Ἰουνίου ηρα
κυριακῆ

Y

Das soll heissen: „Entschlafen ist Eudokia Sonntag den 3. Juni 8 . .". Die ungeschickte Stellung der Zahl des Monatstages und die Construction μηνὶ Ἰουνίου kann auf diesem Gebiet nicht befremden. Ob ηρα für ἡμέρᾳ sonst vorkommt, weiss ich nicht; die Deutung scheint mir nicht zweifelhaft. In dem grossen Y rechts sehe ich den Anfang der Jahreszahl nach Seleucidischer Rechnung; sie ist also aus dem 9. Jahrhundert Sel., beg. 1. Oct. 488.

Strassburg i. E.
d. 1. Mai 1882.

Anzeigen.

Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul. Texte und Uebersetzung herausgegeben von Dr. Albert Socin. Tübingen 1882 Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung (XI und 224 S. in Quart, davon S. 1—168 autographiert).

Den Texten im aramäischen Dialect von Ṭûr-ʿAbdîn, welche er mit Prym zusammen herausgegeben hat, lässt Socin jetzt Stücke in verschiedenen Mundarten der Aramäer zwischen dem Tigris und dem See von Urmia folgen. Bedeutend mehr als die Hälfte des Buchs (S. 2—119, davon S. 2—96 zugleich in syrischer und lateinischer Schrift) ist der Sprache von Urmia gewidmet. Bekanntlich ist diese von den americanischen Missionären zur Schriftsprache erhoben oder vielmehr zur Grundlage der neuen Schriftsprache gemacht. Als ich meine neusyrische Grammatik schrieb, war ich fast allein auf die Erzeugnisse der Urmiaer Missionspresse angewiesen. Viva voce war mir kein neusyrisches Wörtchen bekannt geworden, und dass Stoddard's Beschreibung der Aussprache keinen vollkommenen Ersatz für eignes Hören abgebe, konnte mir nicht verborgen bleiben. Zu spät, nachdem mein Buch schon erschienen war, lernte ich einen aufgeweckten und in seiner Art gelehrten Syrer aus Urmia, den Šammâšâ (Diaconen), jetzt Qâšâ (Presbyter) Giwârgis bar Hurmis (Georg, Sohn des Hormizd) kennen, hörte von ihm, wie die Sprache klingt, und lernte Mancherlei zur Formenlehre und selbst Syntax, was ich aus meinen Quellen nicht hatte erfahren oder nicht hatte richtig auffassen können. Sogar einige schwache Versuche, neusyrisch zu sprechen, habe ich damals unternommen. Leider habe ich keine längeren Textstücke aufgeschrieben, sondern nur einzelne grammatische Notizen gemacht. Schon vorher hatten G. Hoffmann und A. Socin in Berlin einen anderen Nestorianer aus Urmia Audîšâ (ܥܒܕ ܝܫܘܥ)[1] zu gründ-

1) Die Nestorianer halten in der Aussprache dieses Namens (modern *ʿAudîšôʿ, Audîšâ, Ôdîšâ*) eine sehr alte Formation fest; die westlichen Syrer sprechen nach der gewöhnlichen Regel ܥܒܕ ܝܫܘܥ.

lichen Studien über dessen Muttersprache benutzt; eine späte Frucht dieser Bemühungen erhalten wir in diesen Texten. Vor dem neusyrischen Lesebuche, welches Merx zum grösseren Theil nach demselben Autor, Audīšū, herausgegeben, haben sie u. A. den grossen Vorzug, dass sie Alles in genauer Umschrift in lateinischen Buchstaben darstellen. Beide Gelehrte hatten es darauf abgelegt, die wirkliche Aussprache, und nur diese, auszudrücken. Hier hat der Sprachforscher festen Boden. Freilich so zuverlässig wie die Transscription der Erzählungen aus dem Ṭūr durch Prym und Socin ist hier doch wohl nicht grade jedes einzelne. Hoffmann und Socin, damals noch sehr jung, mussten sich, als sie von dem Syrer lernten, erst daran gewöhnen, die fremdartigen Laute aufzufassen; später in Damascus standen Prym und Socin dem redelustigen Mann aus dem Ṭūr viel geübter gegenüber. Dazu war Audīšū, was hier wirklich störend wirkt, ein wenig schulmässig gebildet. Wie Socin selbst hervorhebt, las Audīšū, was er erst in syrischer Schrift aufgesetzt hatte, nicht immer genau so, wie er sprach, sondern zuweilen mit gewisser Rücksicht auf die, zum Theil pseudohistorische, Schreibweise der Missionäre, die er mehr oder weniger streng befolgt. Ich glaube, auch von uns wird Niemand beim Vorlesen in seiner Muttersprache jedes einzelne Wort genau so aussprechen, als wenn er frei redet; bei einem solchen Orientalen, für den die Schrift denn doch noch in ganz andrer Weise eine wunderbare Autorität bilden muss, dürfte das in noch höherem Grade der Fall sein. So bezweifle ich fast, dass die Aussprache *ēw*, *īw* in ܟܬܒ̈ܐ *ktāwēli* 33, 15; ܡܓܪܝܒ *madgrīw* 21 ult.; ܕܝܒܐ *dīwā* u. s. w. volksthümlich ist. Ich glaube, ich habe von Giwārgis in solchen Fällen immer entweder *ūi* (als Diphthong) oder einfaches *ū* gehört, habe mir aber ausdrücklich notiert, dass ich, wenn er Altsyrisch las, deutlich *ew* oder *īw* hörte. So hat er mir bestimmt *rīqqā* als Aussprache von ܪ̈ܩܐ angegeben, wie Socin 76, 1. 93, 2 hat; das häufiger vertretene *rīhqā*, *rīhqa* dürfte auf Abhängigkeit von der Schrift beruhen. In anderen Puncten mögen kleine Beobachtungsfehler vorliegen. Anlautendes ܓ und ܟ haben nach meinen speciellen Beobachtungen einen eigenthümlichen palatalen Laut, der durch die Bezeichnung als Mouillierung (*gy*, *ky* in diesem Buche) nicht ganz wiedergegeben wird. Positiv möchte ich behaupten, dass anlautendes ܓ niemals völlig Jod (*y*) ist, wie öfter in den von Hoffmann aufgeschriebnen Texten; hier hat wohl, wie Socin andeutet, die heimische Aussprache des anlautenden *g* den Berliner Beobachter irre geführt. Ein Laut, den ich nicht bezeichnet finde, ist das „dicke“ (polnische) *ł*, das ich wenigstens in ܬܠܬܐ „drei“ genau gehört

habe. Bei diesem Worte hängt diese Aussprache des *l*, die Verstärkung des ursprünglichen ܬ zu ܛ und der dumpfe (zu *o* hinneigende) Klang des Vocals eng zusammen. Der Unterschied zwischen ܛܠܵܐ *ṭlå* und dem *tlā* in ܬܠܵܬܝܼ *tlāi* „dreissig" fällt deutlich in's Ohr. Die Umschrift in unsern Texten unterscheidet auch das *ṭ* (ܛ) wohl nicht immer genügend von *t* (ܬ). So glaube ich in ܝܕܥܢ „ich weiss" immer *yäṭṭin* mit deutlichem ܛ gehört zu haben (wie 35, 2), während hier öfter *yattin* oder mit Bezeichnung des *i* als getrübt, zum *e* neigend, geschrieben wird: diese Trübung deutet übrigens auch auf das emphatische ܛ [1]. In Bezug auf Medinae und Tenues habe ich auch hie und da Bedenken. Richtig ist 36, 14 sq. *āwā* = ܐܚܘܐ. — In der Vocalbezeichnung vermisse ich den von Stoddard angegebenen und von mir deutlich vernommenen Schwâ-Laut nach *q* in Wörtern wie ܕܩܢܐ *diqena* (43, 2 *diqnā* u. s. w.). Die Qualität der Vocale ist mir zum Theil etwas anders vorgekommen. So glaube ich da, wo die Missionäre ܶ schreiben, immer oder fast immer *ae* (den Vocal von deutsch *Mache, Mehl, her*, franz. *maîse, mèche, être*) gehört zu haben im Gegensatz zu dem reinen *ē* (deutsch *Lehre, Heer, stehn*, franz. *été*), das durch ܹ ausgedrückt wird. Für jenen Laut steht nun in den Texten allerdings oft *e* mit einem Punct darunter, der die Annäherung an das *ae* ausdrückt; aber dieser Punct fehlt auch oft. Zwischen ܸ und ܼ meine ich einen deutlicheren Unterschied bemerkt zu haben, als hier bezeichnet ist; jenes erschien mir, wie es Stoddard schildert, als ein zwischen *ĕ* und *ĭ* stehender, letzterem sich nähernder, aber nicht mit ihm zusammenfallender Vocal. Dass die Sprache hier einen strengen Unterschied macht, geht u. A. daraus hervor, dass nur an auslautendes ܼ nach Belieben der Laut des deutschen *ch* in *ich* gehängt werden kann z. B. ܚܕܝ *ōdi* oder *ōdich*, nicht an auslautendes ܸ [2]. — Die

---

1) Die Verstärkung von Mediae zu Tenues vor wegfallenden Gutturalen ist nicht selten; so *ärpā* = ܐܪܒܥܐ. ܡܕܒܚ wird aber *mädäli*, *mädächih* gesprochen.

2) Die Richtigkeit der einzigen Ausnahme, die ich hier gefunden, 58, 2 *bahtāk* = ܒܚܬܐ ist mir zweifelhaft. Nach meinen Notizen wird, wenn man

genaue Aussprache der kurzen Vocale in geschlossenen unbetonten Silben ist zum Theil schwer zu erfassen, wie ich mir ausdrücklich notiert habe. Aber auch über die Quantität von Vocalen in offnen, unbetonten Silben kann man oft zweifelhaft sein. Ich habe mir die ursprünglich langen Vocale der Art durchweg als lang bezeichnet, will aber gern zugeben, dass mir da manchmal die grammatische Theorie mehr als das Ohr die Feder geführt haben mag. In diesen Texten erscheinen namentlich auslautende lange Vocale sehr oft als Kürzen. Man beobachte nur, wie schwer es fällt, die wirkliche Quantität der 3 *i* im franz. *possibilité* zu constantieren, während hinwiederum Niemand, der genau hört, bezweifeln wird, dass z. B. im engl. *possibility* (*possibiliti*) sämmtliche Vocale kurz sind. — Wie Hoffmann und Socin 25, 6. 83, 15 und auch Merx habe ich in ܬܘܡܡܢܐܝܬ u. s. w. den zweiten Vocal als reines *u* gehört (*tummūnlich*), aber auch für ܡܛܪܐ habe ich mir *mitrā* aufgezeichnet, nicht *mitra* (mit oder ohne Zeichen der Trübung des *i*), wie hier 73, 17 u. s. w. steht.

Irreführend in der Transscription ist es, dass Socin den Accentstrich bei den Diphthongen immer über den zweiten Bestandtheil setzt, statt über den ersten. Denn wie im Deutschen waltet in der Sprache von Urmia bei den Diphthongen der erste Bestandtheil vor und trägt ev. den Accent. Schreibweisen wie *hlüila*[1]) 87, 19 (ܚܠܘܠܐ) könnten zu dem Irrthum Veranlassung geben, es handele sich hier um Diphthongen, die ungefähr klingen, wie im Französischen *lui, moi*; dasselbe gilt von *qüisi* 21, 12 (ܩܝܣܐ), *püima* 63, 13 (ܦܘܡܐ) u. A. m.

Hie und da hat sich *Audišū* verschrieben und sich auch mitunter beim Lesen versprochen; so z. B. wenn er das richtige ܠܢܫܩܐ ܠܬܪܐ *linišqā dlitra* 19, 20 (mit Zuthat von *d*) oder ܩܐ ܒܪܘܡܫ *qal brûms* 27, 5 (mit Zuthat von *l*) sprach. Solche Fehler lassen sich leicht verbessern, wo der Text in beiden Schreibweisen gegeben ist.

Meine Grammatik kann aus Audišū's Mittheilungen natürlich auch

---

in solchen Fällen das *i* ausfallen lässt, was viel geschieht, der Auslaut diphthongisch *öi*; so auch oft in diesem Werk.

1) Ich ersetze hier wie in andern Fällen die den Umlaut andeutenden Puncte unter den Vocalen durch die gewöhnliche Bezeichnung, die ich übrigens auch für eine streng wissenschaftliche Schreibweise lieber beibehalten möchte. Auch sonst erlaube ich mir einige wenige Vereinfachungen der Schreibweise, die zum Theil durch die typographischen Verhältnisse bedingt sind.

abgesehen vom rein Lautlichen Ergänzungen und Berichtigungen erfahren. Ein Hauptunterschied von der Sprache der Drucke ist, dass *qâ* und *qat* (*qâ* + ܕ) in viel weiterem Umfang gebraucht werden: *qâ* bezeichnet sehr oft ein Nomen als Object und *qat* einen Satz als Object und Subject; *qat* steht auch vor der indirecten Frage und vor der directen Rede[1]. — Grammatisch wichtig ist, dass das Suffix der 3. sg. m. immer *û*, der 3. sg. f. immer ô gesprochen wird. Diese Unterscheidung beobachtete Giwârgis eben so beständig wie Audîšû.

Von den beiden Versionen einer Geschichte, welche Letzterer im Dialect von Zupurghân und von Chosráwâ erzählt hat, meint Socin selbst, dass sie mit Vorsicht benutzt werden müssen. Ich hätte sie lieber ganz weggelassen. Wie wenig Deutsche giebt es doch, die eine Geschichte in einem ihnen ursprünglich fremden deutschen Dialect richtig erzählen könnten! Es meinen das freilich wohl Viele zu können. So wird es auch hier sein. Audîšû hat vermuthlich einige genau oder ungenau aufgefasste Eigenthümlichkeiten jener Mundart auf seine heimische gepfropft, ohne dass wir ein Criterium dafür hätten, was richtig und was falsch sein mag. Die Seltsamkeit des Dialects von Chosráwâ, für einfaches *û* *uch* (mit hartem *ch*) oder *ugh* zu sprechen, findet sich in dem Stücke im dortigen Dialect bei *gûgdâ* „Mauer" 121, 13 für *gûdâ* aus *gûldâ*, *gûdrâ* und auch in dem andern ein paar Mal z. B. *gimmawühtâ* 120, 10 = ܓܢܒܘܬܐ „Diebstahl".

Aus dem inneren Kurdistân konnte Socin leider nur das Wenige bringen, was er von einem, nicht sehr intelligenten, Mann aus Dschêlû hörte. Die Ausbeute wird noch dadurch verringert, dass bloss ein einziges, kurzes und schlecht erzähltes, Prosastück dabei ist und die Lieder schwierig und zum Theil entstellt sind. Grade aus diesen Alpengegenden hätten wir gern Mehr. Immerhin reicht das Gegebne hin, um festzustellen, dass der Dialect dem von Urmia noch ziemlich nahe steht. Das in Urmia so beliebte *qâ* scheint zu fehlen, dagegen findet sich wie dort die Anhängung des *ch* an auslautendes *î*, hört die Affrication von ܟ und ܓ immer oder doch meistens auf und schwindet das ܥ.

Um so reicher sind die Mittheilungen aus dem Dialecte der Ebene von Mosul, dem s. g. Fellîḥî. Freilich vermissen wir auch hier Prosastücke, welche für grammatische Beobachtungen günstiger sind, aber dafür werden wir durch eine Menge poetischer Originalerzeugnisse entschädigt. Trotz der Uebersetzung in's Vulgärarabische, welche Socin in sehr dankenswerther Weise hinzufügt, wie er sie

1) Vgl. Gött. Gel. Anz. 1873, 10. Dez. S. 1962. — Socin schreibt mir, dass er den kurdischen Ursprung dieses *qâ* nachweisen könne.

nach den Angaben seiner Rhapsoden oder sonstiger Eingeborner aufgezeichnet hatte, sind diese Texte allerdings zum grossen Theil schwer zu verstehen. Dieser Dialect hat zwar auch viel Aehnlichkeit mit dem von Urmia, ist aber im Ganzen alterthümlicher. So unterscheidet er ܘ̇ *o* fast durchgehends von ܘ̣ *u*, während man in Urmia jetzt ܘ̇ wie ܘ̣ spricht. Auch *ê* ist von *î* durchweg klar geschieden (wie im Dialect des Ṭûr). Die Affrication von ܬ̱ *th* und ܕ̱ *dh* ist bewahrt; ebenso die alte Aussprache des ܥ. Die Possessivsuffixa der 3. sg. sind nach alter Weise m. *e* (ܗܝ̱) und f. *o* (ܗ̇); neben letzterem erscheint aber auch einige Mal, wie in Urmia, *a*: *ʿimmo* „mit ihr" 140, 20; *gᵉdâlo* „ihr Hals" 140, 21, und selbst *au*: *rêšau* 140, 11, 14. Das Suffix der 3. pl. beider Geschlechter ist *ehin*, *ehi* oder *eí* d. i. das weibliche ܝ̈ܗܝܢ (in Urmia ܝ̈ *ae*. In den Texten aus Dschêlû lauten die Suffixe m. sg. *î*, f. sg. *â*, pl. *êhi*, *ehe*, *e*). — Die eigenthümliche Verwendung der Infinitivform ܐܙܠ „gehn" mit Possessivsuffixen, welche ich in meiner Grammatik S. 254 nach Stoddard für den Dialect von Bohtan dargestellt habe, finden wir hier wieder und zwar mit wie ohne Praefixa: *bidzâli*, *bᵉzzâli* „ich werde gehn" 135, 1, 11; *tad* (= ܕ + ܬܐ) *zâli* „dass ich gehe" 135, 3; *hûz-zâli*, wohl „lass (ܫܩ) mich gehn" 138, 5; *zâla zêra* „sie gehe und mache die Wallfahrt" (ܙܝܪܐ von زيارة) 132, 7. Meine Vermuthung, dass diese Bildung auch von anderen Verben vorkomme, scheint falsch zu sein. — Sehr merkwürdig sind manche verstümmelte Formen von ܨܒܐ „wollen" (ähnlich im Ṭûr-Dialect). — Der Wortschatz enthält natürlich viel Arabisches und Kurdisches. Zu den Fremdwörtern gehört auch wohl *kimma* „Mund", da die Veränderung aus *pûmma* ganz ohne Beispiel wäre [1]). Noch viel sprachlich Merkwürdiges enthalten diese Stücke. Zur Construction einer Grammatik reichen sie übrigens noch lange nicht aus. Weitere Mittheilungen von Leuten, die genau beobachten können, wären sehr erwünscht.

Endlich giebt Socin noch einige Texte, welche er nach dem Vortrag eines Juden von Zâchô (12—14 deutsche Meilen NNW. von Mosul) aufgeschrieben hat. Diese zeigen im Ganzen dieselben

---

1) Einmal 140, 21 findet sich *pummau*, aber hier ist sicher eine Textentstellung: man erwartet etwas wie „mein Arm" (Cant. 2, 6. 8, 3).

Züge wie das Fellīḥī; die auffallendsten Abweichungen sind gewiss specifisch jüdisch. Dahin gehört, dass *th* (ܬ݂) und *dh* (ܕ݂) regelmässig zu den reinen Zischlanten *s* und *z* werden. Die Suffixa der 3. Person sind hier m. *e*, f. *a*, pl. am Singular *u* (ܗܘܢ); am Plural wird immer oder fast immer die Umschreibung mit דיד gebraucht, die im Ṭūr-Dialect sehr beliebt ist. Vgl. übrigens *talōhūn* „ihnen" und *dōhun* (für *didōhun*) „eorum" mit *ō* (wie das *ōchun*, *ōchu*, *duchu*, das diese Dialecte für die 2. Person Pl. haben). — Als reiner Repräsentant des jüdischen Dialects kann nur die zwar an sich recht thörichte, aber fliessend erzählte Geschichte dienen; die andern Stücke sind nicht jüdischer Herkunft und mögen Manches aus ihrem heimathlichen Dialect bewahrt haben.

Von einem gemeinsamen jüdisch-aramäischen Dialect dieser ganzen Gegend kann nach dem, was wir jetzt wissen, nicht die Rede sein. Man vergleiche nur Socin's Stücke mit der — allerdings überaus ungeschickten — Uebersetzung des Anfangs der Genesis durch einen Juden aus Salamás, welche Albert Löwy in den Transactions of the Soc. of Bibl. Arch. IV, 1 (1875) herausgegeben hat, und der von ebendemselben in der Sitzung dieser Gesellschaft vom 7. Mai 1878 [1]) publicierten Erzählung eines Juden aus Kurdistán. Man sieht, überall haben wir den aramäischen Dialect der betreffenden Gegend mit einigen eigenthümlich jüdischen Abänderungen [2]).

Ich stimme mit Socin völlig darin überein, dass alle diese Dialecte östlich vom Tigris gegenüber dem des Ṭūr eine einzige Gruppe bilden, und dass wir erst, wenn wir Mehr von den syrischen Dialecten Kurdistán's wissen, sagen können, in wie viel Unterabtheilungen die Gruppe selbst wieder zerfällt. Die Hauptunterschiede zwischen den beiden Gruppen sind zum Theil rein lautlich: so die Erhaltung des *ā* im Osten, wo im Ṭūr *ō* ist, die Bewahrung vieler Fälle von Consonantenverdopplung u. s. w. Grammatisch unterscheidet sich der Ṭūr-Dialect namentlich im Gebrauch der Verbalformen. Er verwendet nicht den Infinitiv zur Tempusbildung, dagegen das Particip ܩܛܝܠ; er gebraucht *ged*, *ge* zum Ausdruck des Futurs, wo die östlichen Dialecte *bet*, *be* haben u. s. w. Diese Dialecte sind auf halbem Wege stehn geblieben in der Ausbildung

1) Ich citiere nach den Separatabzügen, die mir Hr. Löwy gütigst übersandt hat.

2) Die Juden leben aber wohl ganz abgesondert von den Christen. — In giftigem Judenhass thun es nach S. 117 f. (vgl. 124, 13) diese Syrer unsern besten Antisemiten gleich, geben nach dieser Stelle auch bei Gelegenheit ihrer christlichen Gesinnung gegen die Juden denselben thätlichen Ausdruck wie die braven russischen Bauern im Jahre des Heils 1882.

eines Determinativartikels (*ō*, *ē* = ܗܘ, ܗܝ), welche im Ṭûr durchgeführt ist (*u*, *i* pl. *a*) u. s. w. u. s. w. Die meisten dieser Unterschiede beruhen allerdings auf ziemlich junger Sprachentwicklung. Noch jetzt zeigen die Mosul-Dialecte in einigen Puncten eine Annäherung an den des Ṭûr. Als noch von dem Winkel der kurdischen und armenischen Berge bis zur Tigrismündung und wiederum von jenem Winkel bis nach Antiochia hin nur aramäisch gesprochen wurde, da wäre es wohl schwer gefallen, die verschiedenen lebenden Mundarten durch scharfe Gränzen abzusondern, so falsch es sein würde, anzunehmen, wenigstens die Christen hätten damals alle mehr oder weniger correct die syrische Schriftsprache geredet. Auf die Umwandlung der zerstreuten Reste aramäischer Dialecte haben Türkisch, Kurdisch und Arabisch (das erstere besonders in der Urmia-Ebene, das zweite in Kurdistân und im Ṭûr, das dritte bei Mosul und wieder im Ṭûr) einen tiefen Einfluss gehabt. Sprechen doch fast alle diese Syrer noch eine der drei Sprachen ihrer Nachbaren neben ihrer eignen, freilich wohl nicht immer besonders rein. So kommen denn in Socin's Stücken aus Urmia mehrmals ganze türkische Sätze vor, in den andern kurdische. Sehr lehrreich sind auch für die Sprachvergleichung die arabischen Versionen zu den Fellîḥî-Texten: sie zeigen mehrfach dieselben neuen Wörter oder dasselbe neue Verfahren wie die syrischen Dialecte. So finden wir das beliebte إِنْ كَنْ (= إِنْ كَانَ) „wenn" hier in beiden Sprachen (im Ṭûr dafür bloss *kān*, *kā*). Die Annahme, dass in all diesen aramäischen Mundarten verbreitete *kā*, *ki*, *k* sei aus קָא, כְּאַ entstanden, wird dadurch gestützt, dass hier im Arabischen ganz so *qai*, *qa* (= قَدْ) inflexibel vor dem Imperfect, vorkommt 129, 18. 131, 10. 142, 10 u. s. w. Uebrigens scheinen diese Uebersetzungen zum Theil etwas mehr von der gebildeten Sprache beeinflusst zu sein als die sprachlich höchst interessanten Texte, welche Socin in dieser Zeitschrift XXXVI, 4 ff. herausgegeben hat. — Besonders tief sind kurdische Elemente eingedrungen [1]). Ein solches möchte ich auch in *gubeyghi* „zu mir" 168, 12 und *sōbâcha* „hierher" 128, 4 sehn: *gu*, *sō* wird eine noch etwas vollere Form des im Ṭûr so beliebten *sē* = ܣܐ,

---

1) Auch umgekehrt; so gebrauchen die Kurden einiger Gegenden das syrische *d* (ܕ), resp. *id*, *ed*, *et* (ܠ = ܕ ܗܘ) als Genitivzeichen (s. Jaba-Justi s. v. د). Auch das Arabische jenes Landes verwendet das syrische ܕ wie das persisch-kurdische تا als Finalconjunction.

سوى sein, *b* die kurd. Präposition *be*, *b* (neupersisch بِ, بِه), also das erstere ܒܝ̈ܬ[1] + ܕ + سو, das andre ܒܝܬܐ + ܕ + سو.

Die meisten mitgetheilten Stücke sind auch ihrem Inhalt nach von Interesse. Audîšû berichtet hauptsächlich über Gebräuche und über Aberglauben seiner Gegend. Er ist kein geschickter Erzähler, seine Bildung ist gering und seine Gesinnung ziemlich roh; was er giebt, ist zum Theil etwas albern, zum Theil aber auch recht merkwürdig. Ich verweise z. B. auf seine Schilderungen der Feste (*šārāwāti*, *šārāwāi*, Sg. *šāra*), bei welchen von dem ursprünglichen andachtsvollen Nachtwachen (ܫܗܪܐ; so noch im Fellîḥî *šêhra* 182, 6, wie im Ṭûr-Dialect *šâhro*, *šâhero* Prym-Socin 257, 19) wenig überbleibt[2]). Das Hauptvergnügen besteht wie bei deutschen Bauern in Tänzen mit obligater Prügelei; ob der Branntwein dabei eine grosse Rolle spielt, ist nicht klar. Der Diener des muslimischen Grundherrn (Agha) will dann die Ordnung herstellen, bekommt dabei aber leicht selbst Prügel ab. Nicht häufig dürfte es für diese syrischen Bauern dann so gut abgehn, wie es S. 89 dargestellt ist, dass der Agha nämlich dem Diener einfach (in türkischer Sprache) zu den Schlägen gratuliert, die er bekommen: oft wird auf die wilde Prügelei wohl eine regelrechte Bastonnade folgen. — Der Aberglaube ist sehr crass, wie man das bei einer so abgelegenen Bevölkerung allerdings kaum anders erwarten kann. Beiläufig bemerke ich, dass die abergläubische Bedeutung des Hufeisens *nala* (ܢܥܠܐ) 37, 13 daraus zu erklären sein wird, dass man bekanntlich gern نَعْل für لَعْن „Fluch" spricht, weil man sich scheut, das gefährliche Wort buchstäblich auszusprechen. — Ein interessantes, ganz modernes Lied in kurzen Strophen, aber ohne sonst deutliche Kunstform, ist die Todtenklage auf den Anfang September 1864 gestorbenen Diaconus Isaak.

Sehr merkwürdig ist das lange geistliche Gedicht im Fellîḥî-Dialect von Tômâ es Singârî, der vor ungefähr 50 Jahren gelebt haben soll. Poetisch kann es uns freilich nicht eben ansprechen; es ist gut gemeint, ernst, etwas asketisch, aber ziemlich eintönig. Der Verfasser weiss in der Bibel gut Bescheid; er führt sogar zwei Psalmstellen nach dem altsyrischen Text an, nämlich Ps. 83, 14 *nûre degihâna demištaiqa be'âwa* (ܢܘܪܐ ܕܡܫܬܡܗܐ ܒܥܒܐ) 156, 18 und Ps. 6, 2 *yâ mârya lâ brûgzâh tâksin* (ܡܪܝܐ ܠܐ ܒܪܘܓܙܟ ܬܟܣܝܢ)

———

1) Oder vielmehr eigentlich ܒܝ̈ܬ mit Pluralform (neusyr. Gramm. S. 78 f.)

2) Nach den Scholien zu Barh., Gr. II, 120 speciell „Leichenschmaus".

157, 11 [1]). Fränkischen Einfluss bei dem der unierten Kirche angehörigen Dichter zeigt *lösiforis* 146, 5 sq. = Lucifer (nach französischer, nicht nach italienischer Aussprache [2])) als Name des Teufels. Aber das Gedicht ist trotzdem ganz in der Volkssprache und hängt nur lose mit der sonstigen geistlichen Poesie der Nestorianer zusammen, welche, wenn auch vom Dialect vielfach beeinflusst, doch die Sprache und Versform der Früheren streng beizubehalten sucht. Hier haben wir eine eigenthümliche Kunstform. Es sind über 100 Strophen von je 3 auf einander reimenden Versen, deren dritter mit kleiner Abwechslung und anderem Reime immer als erster der nächsten Strophe wiederkehrt; dieser Umstand muss es sehr erleichtern, das lange Gedicht, das natürlich durchaus nicht für die Schrift bestimmt war, im Gedächtniss zu behalten. Jeder Vers hat 4 durch die Tonsilben der Wörter gebildete Hebungen. Vor der ersten fehlt manchmal die Senkung, aber nie zwischen den Hebungen. Die Senkung wird gebildet durch 1 oder 2 volle Silben, Schwa-Laute nicht gerechnet. Der letzten Hebung folgt stets eine Silbe als Senkung, d. h. der Reim ist immer weiblich. Man sieht, diese Verse sind ganz anders gebaut als die rein auf Silbenzählung (ev. mit Reim) beruhenden altsyrischen; sie schliessen sich dagegen an die volksthümlichen an, von denen wir bald sprechen werden.

Ein geistliches, wenn auch nicht eigentlich religiöses, Gedicht in modernem Dialect ist auch das von St. Georg, von welchem uns ein entstelltes Bruchstück aus Dschôlâ S. 123 f. vorliegt. Hier und da erkennt man noch den Reim. Der Rhapsode hat nicht einmal den kirchlichen Titel seines Helden richtig wiedergegeben. Er sagt *gīwârgis gôbbâr bilak*; diese beiden Wörter sollen bedeuten اُطْلُبْ قُوَّة من ربّي. Es ist aber *bêla* herzustellen, denn wir haben hier einfach das altsyrische ܓܢܒܪܐ ܒܝܠܐ. Das Lied erzählt einige Wunder dieses seltsamen Heiligen in ziemlich derbem Ton. Neu war mir, dass Georg, dessen eigentliches Wesen es ist, dass er nicht gewaltsam umgebracht werden kann, schliesslich nach seiner eignen Anweisung mit einer blossen Weidengerte getödtet wird. Dieser Tod, der die Inconsequenz der gewöhnlichen Erzählung vermeidet, die den Helden schliesslich doch gewaltsam umbringen

1) Man muss sich also hüten, etwa Formen aus diesen beiden Stellen für den Dialect in Anspruch zu nehmen. — Der grobe Verstoss, dass Mirjam mit David statt mit Mose zu thun hat 158, 2, ist sicher nicht dem bibelkundigen Verfasser, sondern einem Ueberlieferer zur Last zu legen. Eine andere Entstellung haben wir 149, 21 bei Noah, wo das Reimwort gewiss *spita* „Schiff" war, das ja noch die arab. Version voraussetzt.

2) Die Insassen des Dominicanerklosters, in welchem Socin das Lied von einem blinden Rhapsoden hörte und unter dessen Einfluss der Dichter gestanden haben wird, sind, wie mir Socin schreibt, fast alle Franzosen.

lässt, findet sich ebenso beim 'Abdallâh b. Thâmir, den der gottlose König auch nicht durch die gewaltsamsten Mittel tödten konnte, so Tabari I, 924 (meine Uebersetzung 184). Die Aehnlichkeit dieser Legende mit der des Georg war mir natürlich auch schon aufgefallen; hätte ich jene Version über das Ende Georg's gekannt, so hätte ich schon in meiner Uebersetzung ausgesprochen, dass diese mythische Erzählung über das Martyrium des (übrigens historischen) 'Abdallâh nur eine alte Uebertragung der Georgslegende nach Arabien bezeichnet.

Ueberaus interessant sind nun aber die weltlichen Lieder dieser Sammlung. Da ist eine Fülle von ganz volksthümlichen kurzen Liedchen, welche zum Tanz und bei ähnlichen Gelegenheiten gesungen werden und von Socin mit Recht als „Schnadahüpfl" bezeichnet sind. Wir haben hier 1) eine grössere Sammlung aus dem Fellîḥi-Gebiet, 2) einige aus den kurdischen Alpen, aus Dschêlû, 3) einige von dem Juden aus Zâchô überlieferte, welche wohl auch aus Kurdistân stammen, 4) vier aus Urmia (S. 103[1]). Dazu halte man die neun aus dem Ṭûr (Prym-Socin S. 257). Ueberall ist dieselbe Art; ja sogar in den wenigen aus dem Ṭûr und aus Urmia, Gegenden, wo diese poetische Gattung im Aussterben ist, finden wir entschiedene Aehnlichkeit, zum Theil wörtliche Gleichheit mit solchen aus den anderen Gebieten. Wir haben hier bald harmlose Fröhlichkeit und neckische Laune, bald entschiedne, aber naive Sinnlichkeit, hie und da auch etwas Liebes- und andern Gram, alles so frisch, wie wir es diesen armen semitischen Christen nicht zutrauen würden, obwohl schon das Hohe Lied dieselben Züge, wenn auch in kunstvoller Verarbeitung zeigt. Wirklich knüpfen die Lieder auch zuweilen an das Hohe Lied an. Wer sich nach Rückert's Weise in Wort und Sinn dieser anspruchlosen Lieder einleben und sie dann sinngetreu und eben so kurz und scharf wiedergeben könnte, wie sie im Original lauten, in derselben laxen Vers- und Reimart, der würde auf deutsche Leser den Eindruck echter Poesie machen, den eine wörtliche, prosaische Uebersetzung, wie Socin mit Recht sagt, kaum recht hervorbringen kann. Wir haben hier Volkspoesie im eigentlichsten Sinn. Die specielle Gestalt des einzelnen Liedchens ist gewiss oft improvisiert, aber der Dichter hält sich an den bestehenden Stil und Ideenkreis und nimmt gern die wichtigsten Ausdrücke und ganze Sätze aus andern Liedern, ja giebt oft nur eine leise Abänderung eines solchen. So sind nicht nur einige Lieder aus derselben Gegend blosse Varianten, z. B. S. 130 f. nr. 25 (deren letzter ungefüger Vers eine spätere Zuthat sein wird) und S. 136 nr. 62, sondern verhalten sich auch Lieder verschiedener Gegenden ähnlich zu einander. Einzelne Züge wie z. B., dass die Geliebte auf dem

1) Die Spottverse aus Urmia S. 177 Anm. 37 sind in einem unvollkommenen Altsyrisch.

Dache steht, finden sich gar oft wieder, z. B. in den oben genannten, ferner S. 167 sq. nr. 18 ff. (von dem Juden tradiert) und Prym-Socin 257, 12 (Tûr). Die Lieder wanderten offenbar vielfach und haben dabei die Schicksale erfahren, denen alle solche leichte Volksdichtung unterliegt. Die ursprüngliche Form ward absichtlich und unabsichtlich verändert, Spuren fremder Mundarten werden nicht immer streng getilgt sein, Sinn und Form ist vielfach entstellt. Die Urform solcher Lieder, die immer ἀδέσποτα sind, aufzusuchen, wäre noch weit unthunlicher, als es Uhland bei den deutschen Volksliedern fand. Aber Alles in Allem, haben wir hier den erfreulichen Eindruck eines dichterisch angeregten, naiv-heiteren Sinnes, den wir in der ganzen syrischen Litteratur vergeblich aufsuchen. — Die Form der Lieder ist meist die: sie bilden eine Strophe von wenigen, am liebsten 3, auf einander reimenden Versen mit je 3 Hebungen, zu denen sich die Senkungen verhalten wie in dem oben behandelten geistlichen Gedicht. Freilich finden wir oft mehr als 3 Hebungen, und ich will durchaus nicht behaupten, dass das nie ursprünglich sei; der Singende mag oft ohne Zagen über das übliche Maass hinausgehn. Aber das Normale bleibt hier die Dreizahl, und die längeren Verse scheinen oft auch sonst noch Zeichen der Entstellung zu tragen. Es ist gewiss kein Zufall, dass grade von den Liedern, welche Socin von dem Juden, also ziemlich mittelbar, erhielt, viele 4 Hebungen zeigen. Manchmal besteht ein Lied aus mehreren kurzen Strophen z. B. aus 2 × 3 unter einander reimenden Versen wie S. 138 nr. 70. 71, oder aus 3 × 3 wie S. 140 nr. 77., wo erst der Liebhaber, dann die frühere Geliebte, dann die neue Geliebte je eine Strophe spricht.

Eigenthümlich nimmt sich unter diesen Liedern das etwas längere Gedicht von Audîšô S. 141 f. nr. 84 aus; der Held, der darin gefeiert wird, ist zwar, wie sein Name zeigt, ein Christ, sieht aber wie ein kurdischer Recke aus. Einen ähnlichen Ton schlägt übrigens die Todtenklage S. 127 f. nr. 5 an, deren ersten Vers ich übersetzen möchte „Auf der Hochfläche ist (*ed* für *it* oder vielmehr so zu verbessern) das Grab des Begrabenen“.

Unter diese Lieder ist auch ein reimloses Trinklied S. 140 nr. 75 gerathen. Angeschlossen hat Socin an sie ein paar längere ohne Metrum und Reim, welche aus dem Kurdischen übersetzt zu sein scheinen. Die Zusammenhänge dieser Poesie mit der kurdischen zu erforschen wäre von grossem Interesse. Noch scheint sie an manchen Orten zu blühen, aber wenn schon die einheimische Geistlichkeit ihr abhold sein mag (vgl. das Verwerfungsurtheil von Tômâ S. 156, 3), so wird das immer weiter vordringende europäische Wesen ihr gewiss noch weniger gedeihlich sein.

Socin's deutsche Uebersetzung leistet Alles, was man bei den zum Theil sehr dürftigen Hülfsmitteln und der grossen Schwierigkeit mancher Stücke verlangen kann. Er selbst giebt öfter an,

dass er diese oder jene Stelle nicht sicher verstehe. Ich habe auch noch hie und da kleine Zweifel, bin dann aber nur selten in der Lage, Richtigeres oder doch Wahrscheinlicheres zu geben. Ich erlaube mir hier, einige wenige solche Stellen kurz zu behandeln. — ܒܙܒܙ (von ܒܙܥ) heisst „stechen", auch „anstacheln"; somit wird *bazbuzi* 4, 13 wohl nicht „zerstücken", sondern „drauf los hacken" oder drgl. bedeuten. — Sollte *bêrê* (mit einem Punct unter beiden *e*) 11, 7 nicht „in den Thälern" (دره) sein: „die auf dem Gebirge, nämlich in den Thälern wohnen"? Allerdings befremdet die Schreibung ܕܝ̈ܪܐ mit ـّـ, der das unten punctierte *e* (nahezu *ae*) entspricht, aber auch für ܕܪ̈ܐ passt diese nicht, und die Uebersetzung „bei den Klöstern" giebt keinen befriedigenden Sinn, deckt auch nicht den Wortlaut, da ܒ nicht „bei" ist. — MZRJ ist „leuchten" (wohl von سراج), also *ainē muzzirjānē* 51, 4 „leuchtende Augen", nicht „stechende". — *Bêri* 130, 1 ist wohl bloss „mein Brunnen". — 130, 7 würde ich übersetzen „geh nicht in's Thal (kurd. دلى) hinab". — Der Schluss von nr. 85 S. 143 heisst m. E.: „nahm den Islâm an und entsagte (eigentlich „bereute") die Religion 'Isâ's", so dass in den letzten Worten kein Gegensatz zu dem läge, was eben vorher geht. — *Kūmmā dikfāne* 152, 20. 21. 153, 4. 5 bin ich geneigt zu übersetzen „(achten gering) Alles, was da vergeht", „alles Vergängliche", so dass *kūmmā* zunächst für *kulma* (= ܟܠ ܡܕܡ) stände; sollte das nicht angehn, so würde ich eher eine kleine Textentstellung annehmen, als hier der wunderlichen Deutung des arabischen Uebersetzers folgen. — Namentlich in den kurzen Liedern bleibt noch gar Manches unsicher. Die türkischen Stellen (33, 4. 89, 11 ff. 103, 15. 107, 3 ff. 119, 13) scheinen mir alle wenigstens dem Wortlaut nach ganz verständlich. In dem, regelrecht im Metrum Sarî' - - - - | - - - - | - - - abgefassten, Liede 107, 3 ff. ist der erste Vers zu übersetzen „mein Leben möcht' ich hingeben für den Turban[1]) auf deinem Haupte" (باشكده كى چالمه‌يه). Der türkische Vocalismus scheint mir übrigens von diesen Syrern zum Theil grausam mishandelt zu werden.

Socin's Anmerkungen tragen zum Wort- und Sachverständniss sehr viel bei, wie das bei seiner Bekanntschaft mit Land und Leuten und seiner Belesenheit in der Reise- und verwandten Litteratur nicht anders zu erwarten ist.

---

1) S. Zenker s. v. چالمه.

Die Texte, sowohl die in syrischer, wie die in lateinischer Schrift, sind alle von Socin selbst autographiert, und zwar recht sauber und deutlich. Vorrede, Uebersetzung und Anmerkungen sind vortrefflich gedruckt. Das ganze Werk ist sehr gut ausgestattet, entsprechend seinem hohen inneren Werthe.

Zusatz: Schon in alten Zeiten gab das „Wachen" zum Gedächtniss der Todten Veranlassung zu Orgien; s. Efr. graece II, 402. Dies stimmt zu dem, was oben über ܥܐܕܐ „Fest" speciell „Todtenfest" gesagt ist.

Strassburg i. E.
16./5. 82. Th. Nöldeke.

The chronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac, A. D. 507, with a translation into English and notes by W. Wright. Edited for the Syndics of the University Press. Cambridge: at the University Press. 1882. (X und 84 und 92 S. in Oct.).

Der historische Werth der Chronik des Josua Stylites, den zuerst v. Gutschmid recht beleuchtet hat (Liter. Centralblatt 1876, 21. Oct.), ist mir bei vielfältigem Gebrauch immer deutlicher geworden. Ganz abgesehen von ihrer Bedeutung für die Culturgeschichte u. s. w., giebt sie uns die eigentliche Grundlage für die Geschichte des grossen Perserkrieges unter Kaiser Anastasius. Die andere gleichzeitige syrische Quelle, welche uns wesentlich oder ganz unverkürzt im 3. Bande von Land's Anecdota S. 201 ff. (vgl. Mai, Nova Coll. X, 336 ff.) vorliegt, bringt zwar manches Détail, welches bei Josua fehlt, beschränkt sich aber fast ganz auf die Ereignisse in Âmid und dessen Umgegend, ist ungeschickt geschrieben und vernachlässigt die Chronologie. Letzteres gilt auch von Procop, Pers. 1, 3 ff., der übrigens so auffallend mit dieser Âmidenischen Quelle übereinstimmt, dass da ein literarischer Zusammenhang bestehen muss. Das Buch des Josua ist von Dionysius von Telmaḥrê vollständig in seine grosse Chronik aufgenommen; so ist es mittelbar auch eine der Quellen des Michael und des Barhebraeus geworden, welcher letztere wohl durch dieselben Vermittler und weiter durch Johannes von Ephesus, auch aus dem Amidener Einiges erhalten hat. Directe Benutzung des Josua finde ich ausserdem nur noch in dem kleinen Chronicon Edessenum.

Martin hatte das wichtige Buch nach einer Abschrift herausgegeben, welche er vor dem Abdruck nicht noch einmal hatte mit der, in der Vaticanischen Bibliothek befindlichen, Handschrift collationieren können; da war es kaum zu vermeiden, dass manche kleine Fehler mit unterliefen. Nun hat Guidi eine genaue Collation gemacht und sie mit gewohnter Zuvorkommenheit Wright zur

Verfügung gestellt. So konnte Wright eine weit correctere Ausgabe veranstalten. Allerdings ist die Handschrift nichts weniger als fehlerlos. Die Orthographie ist zum Theil ziemlich wild; so lässt der Schreiber die stummen ܘ am Wortschluss oft weg und hängt dafür ein solches ܘ zuweilen an, wo keins stehen sollte. Die seltsame Schreibung ܟܪܐܣܐ findet sich oft neben der richtigen ܟܪ̈ܣܐ und einmal auch ܘܪܐܣܐ 37, 10. So zweimal ܒܥܘܬܪܐ für ܒܥܘܬܪܐ 1, 3. 3, 19. Unter diesen Umständen darf man nichts darauf geben, dass der Copist den Namen der Stadt Nisibis, wenn ich mich nicht irre, nur einmal in gewöhnlicher Weise ܢܨܝܒܝܢ schreibt (40, 7), und einmal ܢܨܒܝܢ 89, 15, sonst immer ܢܨܝܒܝܢ. Seine Schreibweise ܦܐܪܘܙ für ܦܝܪܘܙ *Pērōz* liesse sich vertheidigen, aber sein ganz ungehöriges *š* in ܙܡܫܦ statt ܙܡܣܦ *Zāmāsp* beruht wohl nur auf einem Versehen. Stärkere Fehler sind übrigens nicht allzu zahlreich. Sehr wenig Werth haben die Correcturen eines Späteren, welcher sich u. A. darin gefallen hat, die fehlenden ܘ anzuhängen und solche auch oft am unrechten Ort einzusetzen, z. B. bei manchen Formen der 3. pl. fem. Perf., wo gar keine Endung, oder nach späterem Gebrauch ein ܝ, stehn müsste. Gleich auf S. 2 ist des Correctors ܘ „und" vor ܠܟܠܗܘܢ Z. 4 (Martin 2, 4) kaum nöthig und das vor ܥܡ Z. 5 (M. eb.) entschieden unrichtig: die ganze Stelle bedeutet: „sondern für alle zukünftigen Mönche deines Klosters willst du schriftliche Aufzeichnungen über unsre Unglückszeit besorgen": ܠܟܠܗܘܢ ist in der Construction unmittelbar mit ܠܕܝܪܝܐ zu verbinden. Ein solches „und" ist ferner zu streichen 42, 14 (M. 38, 15) vor ܥܡ. — Sehr zu bedauern haben wir, dass die Schrift des Codex an manchen Stellen undeutlich geworden ist. Wright klagt namentlich darüber, dass das Ueberkleben schadhafter Stellen mit s. g. Pflanzenpapier Manches mehr oder weniger unleserlich gemacht hat. Die Unterscheidung des Ursprünglichen und der Correcturen scheint nicht überall leicht zu sein. Dagegen hat sich glücklicherweise herausgestellt, dass die nach der Randnote (von dem Corrector?) und danach von J. S. Assemani, Martin und uns Allen angenommene Lücke S. 75 bei Martin (84 Wright) nicht existiert. Wir haben die Schrift ganz vollständig. In Martin's Ausgabe findet sich S. 80, 4 allerdings noch eine durch Homoeoteleuton veranlasste Lücke, welche bei Wright 89, 9—12 ausgefüllt ist.

Wright hat sich die überflüssige Mühe erspart, die Abweichungen Martin's vom Text, welche gleich in der ersten Zeile

beginnen (ܢܒܝܐ für ܢܒܐ), anzugeben. Es wäre aber auch wohl kaum nöthig gewesen, die Abweichungen in den Auszügen bei Assemani anzuführen, welche theils auf Versehen beruhen, die man bei einem solchen Riesenwerke leicht verzeiht, theils darauf, dass derselbe die Orthographie aller Auszüge nach dem späteren Gebrauch normiert hat.

Ich darf mir wohl erlauben, zu constatieren, dass von den Textverbesserungen, welche ich in meiner Anzeige von Martin's Ausgabe Ztschr. DMG. XXX, 355 vorgeschlagen habe, zwei Drittel vollständig oder bis auf kleine orthographische oder sonst ganz unwichtige Verschiedenheiten durch die Handschrift bestätigt sind; darunter war allerdings manches Selbstverständliche. Bei wiederholter Lectüre habe ich noch einige weitere Verbesserungen gemacht, die, wie sich jetzt zeigt, mit der Handschrift übereinstimmen. Ebenso verhält es sich mit einigen vortrefflichen Verbesserungen, welche Wright vorgenommen hatte, z. B. 64, 9 (Wr. 71, 16) ܘܒܚܝܪܘܬܗ statt des von mir vorgeschlagenen ܒܚܕܝܘܬܗ für Martin's ܘܒܚܕܝܘܬܗ. Seine, durch die Handschrift bestätigte, Emendation ܚܪ̈ܒ 27, 1 (Wr. 29, 13), war inzwischen auch von mir schon gemacht. Andre derartige Verbesserungen, welche die Lesart des Codex wiederherstellten, sind von Wright's ehemaligem Schüler Keith-Falconer und von Bensley vorgeschlagen. ܦܘܣܩܢܐ 41 paen. (Wr. 46, 5) hat Dr. Ernst Frenkel hergestellt, als wir zusammen den Josua lasen. Uebrigens hat schon Martin selbst eine Reihe Verbesserungen gegeben, welche mit dem handschriftlichen Befund übereinstimmen.

Eine Anzahl meiner Vorschläge halte ich der handschriftlichen Lesart gegenüber aufrecht. So 8, 13 (Wr. 8, 15) ܩܢܗ; hier handelt es sich nicht, wie 41, 1 (Wr. 45, 6), für welche Stelle ich mit Unrecht Martin's Conjectur gebilligt hatte, um das Ausplündern einer Stadt, sondern um die Besitzergreifung; dass Josua wirklich geglaubt hätte, die Römer hätten Nisibis damals (unter Diocletian) erst erbaut (ܒܢܗ, wie die Handschrift hat), ist doch kaum anzunehmen. Andre Vorschläge von mir werden durch die Lesarten der Handschrift hinfällig. So ܢܘܚܕܢܐ 26, 6 (Wr. 28. 14) für Martin's ܠܐܘܚܕܢܐ statt ܠܐܘܚܕܢܐ der Handschrift; das zu ܠܐܘܚܕܢ̈ܐ gehörige Verb ܐܚܕ wird grade wie hier auf Berge angewandt Isaac II, 316 v. 1362 (wie das Peal ܐܚܕ eb. 82 ult. 84, Z. 2). Richtiges setzt an die Stelle meiner Vorschläge z. B. Wright's ܡܟܣܒ (s. die Corrigenda S. X) 18, 3 (Wr. 19, 9) und Bensley's ܦܘܩܕܐ 56, 14 (Wr. 62, 13).

Mehrere Verbesserungen, die er nur in den Noten macht, hätte Wright gleich in den Text setzen können. So 33, 4 (M. 30, 3) ܐܝܟ ܕܗܘ ܕ: 64, 10 (M. 58, 2) ܩܘܠܐ statt ܥܘܠܐ. Sehr wahrscheinlich ist sein ܕܪܩܥܐ 50, 5 (M. 45, 9; ܕܪܩܝܥܐ hiesse „geflickt"). Unnöthig scheinen mir dagegen die Vorschläge zu 44, 11 (M. 40, 7; wo ܦܠܓܘܗܝ genügt): 46, 16 (M. 42, 10; ܢܟܫ. s. meine Syr. Gramm. §. 118). Auch 14, 5 (M. 13, 11) kann unverändert bleiben; der Ausdruck braucht nicht genau wie an den andern Stellen zu sein, und ܐܦܩ hat ja auch sonst ܡܪܕܐ und ähnliche Wörter als Object bei sich, s. Payne-Smith s. v. — Obgleich die activen Participia Peal von med. ܘ in dieser Schrift öfter mit ܝ statt mit ܐ geschrieben sind, so ist doch ܩܝܡ 70, 4. 77, 12 (M. 63, 1. 69, 12) ganz in Ordnung; es ist das Adjectiv ܩܰܝܳܡ „der Krieg ist noch im Gange", vgl. z. B. Gen. 45, 11 ܟܦܢܐ ܩܰܝܳܡ.

Zu einigen Stellen bringe ich wiederum bescheidene Besserungsvorschläge vor. Die Redensart ܒܡܐܬܝܬܐ ܗܘܐ (27, 10: M. 25, 4) „er ist im Kommen" klingt mir kaum syrisch; in ܕܒܡܩܬܐ der Handschrift steckt wohl ܕܒܡܣܩܬܐ. Nach dem folgenden ܕ und vor ܗܘܘ ist vielleicht ein Wort ausgefallen. Ohne Weiteres ܕܒܡܣܩܬܗܘܢ ܗܘܘ lesen, wäre wohl zu gewaltsam. — Der unerklärliche ܪܦܠܐ 59, 3 (M. 53, 13) ist am Ende blos ܪܘܦܝܢܐ *Ρουφῖνος*; vielleicht derselbe, welchen wir cap. 50 und 54 hatten. — 80, 17 (M. 72, 8) wird ܡܬܛܪܓܠܝܢ durch das früher von mir vorgeschlagene ܡܛܪܓܠܝܢ nicht wesentlich gebessert: ein A n k l a g e verfahren stellten die wilden Soldaten gewiss nicht mit den Leuten auf der Strasse an; lies ܡܬܚܪ̈ܝܢ. Dadurch wird Wright's Emendation ܡܨܥܪܝܢ noch sichrer: sie zankten sich mit den Leuten und schimpften sie. — 85 ult. (M. 76, 17) möchte ich vorschlagen, für ܥܡ zu lesen ܘܕܚܩܘ (zunächst ܕܚܩ), das mit dem Vorhergehenden zu verbinden wäre: „und drängten, um zu ihnen hereinzukommen". Uebrigens ist Z. 15 wohl ein Subject wie „[er und] seine Genossen" ausgefallen; die handschriftlichen Plurale wären unerklärlich, wenn hier Romanus überall allein gemeint wäre; eines einzigen Mannes Schwert hätte die Soldaten auch schwerlich zurückgehalten.

Nicht mehr für ganz sicher halte ich jetzt Gutschmid's und meine Verbesserung ܒܡܣܢܬܐ 9, 16 (M. 9, 14), seitdem sich heraus-

gestellt hat, dass die Handschrift ܟܘܫܢܐ hat. Dies könnten nämlich möglicherweise die von Ammian öfter genannten *Chionitae* sein. Freilich wissen wir nicht, wo diese wohnten. Waren sie wirklich, wie es nach Ammian 17, 5, 1 scheinen könnte, Nachbaren der Gêlen, so sind sie allerdings hier bei Josua nicht zu suchen. Aber Ammian wusste selbst schwerlich Genaueres über die Wohnsitze dieser beiden Völker. Wenn er die *Chionitae* 16, 9, 4 neben den *Euseni* nennt, so könnten diese, in *Cuseni* verbessert, vielleicht grade die *Kûšân*[1]) sein. Die *Chionitae* waren wohl ein den *Kûšân* benachbarter Nomadenstamm; dass sie der irânischen Religion durchaus fern standen, zeigen die Leichengebräuche, welche Ammian schildert 19, 1, 10 — 2, 1. Die Chioniten mit den Kûšân zu identificieren, wäre übrigens auch dann noch nicht erlaubt, wenn die Lesart der Handschrift unzweifelhaft richtig wäre. Denn die römischen Unterthanen abendländischer wie syrischer Zungen haben über diese fernen Barbaren nur sehr verwirrte Vorstellungen gehabt. Weiss doch auch weder Josua cap. 9 (M. 10), noch der Amidener (Land III, 203) die „Hunnen" am Oxus, mit welchen König Pêrôz kämpfte, von den wirklichen Hunnen (resp. Bulgaren) in den Tiefebenen Südosteuropas zu sondern. Procop, der, ob aus wirklichem Interesse oder nur aus Nachahmung des Herodot, gern näher auf die Verhältnisse der verschiedenen Barbarenvölker eingeht, ertheilt uns dagegen über die östlichen „weissen" Hunnen sehr gute Auskunft.

Ein unsicherer Völkername ist noch ܓܪܡܢܝܐ 17, 5 (M. 16, 4). Wright sagt, das Wort sei undeutlich geschrieben und könne vielleicht ܓܪܡܢܘܣ gelesen werden. An „Germanen" ist nun aber kaum zu denken. Dieser Name war den damaligen Byzantinern wohl nur aus gelehrter Erinnerung bekannt und wurde dann speciell von den F r a n k e n gebraucht (Procop. Vandal. 1, 3. Agathias 1, 2 u. s. w.), mit denen Anastasius nicht direct zu schaffen hatte. Auf Heruler und andre „germanische" Völker, die ihm gelegentlich Noth gemacht haben, ward er kaum angewandt. Sollten in jenem undeutlichen Namen die *Gepiden* Γήπαιδες stecken, die etwa ܓܦܝܕܐ zu schreiben wären?

Unsicher sind mir u. A. noch folgende Wörter: ܛܢܢ 9, 18 (M. 9, 15); vom Erwecken des E i f e r s und gar des r e l i g i ö s e n E i f e r s kann wohl nicht die Rede sein. Man erwartet etwas wie „vorspiegeln". ܡܪܓܐ liegt den Schriftzügen nach ziemlich fern, wäre auch wohl ein zu starker Ausdruck und verlangte die weitere

1) Diese finde ich jetzt auch in dem gnostischen Hymnus in Wright's apocryphischen Apostelgeschichten 274, 15, wo die Kostbarkeiten der ܟܘܫ [welche in Baktra wohnen] denen von Indien gegenübergestellt werden.

Veränderung von ܠܘܡܝ in ܪܘܡܝ. — Auch gegen ܫܒܩܐ 62, 11 (M. 56, 13) habe ich noch immer Bedenken. Es kann nach dem Zusammenhange bloss das „Drauflosgehen“ der Pferde sein (nicht das „Laufenlassen“, wozu ܫܒܩܘܬܐ kaum passte); den Sinn des ursprünglich natürlich mit ihm identischen سبق hat syrisches ܫܒܩ aber meines Wissens nie. — Welches griechische Wort in ܐܘܓܪܐ 38, 5, 10 oder ܐܓܘܪܐ 38, 3 „Krankenhaus“ oder dergl. steckt, weiss ich nicht; an ܐܓܘܪܣܐ oder eine von vorn herein sehr unwahrscheinliche Nebenform ܐܓܘܪܐ (M. 34, 15, 17. 35, 2) darf man schwerlich denken. Das zum Hospital eingerichtete ܐܓܘܪܣܐ (*ἄγρος*) in der Edessenischen Chronik (Assem. I. 405) liegt eben ausserhalb der Stadt, ist „eine ländliche Ansiedlung“.

Dass Wright 21, 22 mit Recht wie Assemani ܐܝܪ „Mai“ und nicht wie Martin (20, 12) ܐܕܪ „März“ liest, zeigt die Congruenz von Monats- und Wochentag (22, 9): der 17. Mai 496 ist wirklich ein Freitag, und die von Martin angenommene chronologische Schwierigkeit existiert nicht. Dazu kommt, dass auch für das Jahr 499 der ܐܝܪ „Mai“ als Monat des Festes genannt ist 27, 17 (M. 25, 6). Dass ein solches Freudenfest grade in der Charwoche hätte gefeiert werden können, wie Martin meint, ist übrigens an sich undenkbar; d e n Umstand hätte Josua jedenfalls auch auf's Schärfste hervorgehoben.

Wright's Uebersetzung empfiehlt sich genügend durch den Namen des Uebersetzers. Schon dadurch, dass sie auf einem vielfach verbesserten Text beruht, muss sie manche Vorzüge gegenüber der Martin'schen aufweisen. Ich habe bei gelegentlicher Vergleichung nur einige Kleinigkeiten gefunden, hinsichtlich derer ich von Wright abweiche. So würde ich 62, 10 (M. 56, 11) *gallâ* aussprechen und übersetzen: „eine hohe Staub w e l l e“. — Urbicius ist 78, 19 (M. 70, 17) ܡܗܝܡܢܐ ܕܡܠܟܐ genannt; das ist zu unbestimmt mit „the emperor's minister“ wiedergegeben; es ist, wie es auch Martin nimmt, „der E u n u c h des Kaisers“, vgl. *Οὐρβίκιον τοῦ ἐκτομίου* Zonaras 14, 3. — ܐܬܡܚܘ 87, 11 (M. 78, 3) nehme ich jetzt im Hinblick auf 1 Sam. 17, 35. Efr. III, 372 E. einfach als „kamen um“: „sie starben in ihren Betten, weil sie zuviel gegessen hatten“. — Was die Ausdrucksweise betrifft, möchte ich fragen, ob es wirklich nöthig war, für „Römer“, wie sich die Leute doch nun einmal, und nicht ohne Berechtigung, selbst nannten, in der Uebersetzung immer „Griechen“ zu setzen.

Zur sachlichen Erklärung der kleinen Schrift hatte Martin die historische Litteratur in umfassendster Weise herangezogen. Wright fasst sich in dieser Beziehung kürzer, giebt dafür aber manche

geographische Erläuterungen, wobei er kräftig unterstützt ward von G. Hoffmann, sicher „the best acquainted of living orientalists with the geography of Mesopotamia and the adjacent countries" (S. VII). Hoffmann hat auch den Plan von Edessa und nächster Umgebung skizziert, der dem Werke beigegeben ist. Wright selbst zeichnete die Uebersichtskarte (rough map) des Kriegsschauplatzes. — Ich bemerke hier, dass Wright besser gethan hätte, meine verfehlte Identification von *Åpadnâ* cap. 57 (so wird ungefähr die richtige Form sein) mit *Fudain* am Chaboras [1]) nicht zu erwähnen, nachdem Hoffmann erkannt hatte, dass es τὸ Ἀπαδνᾶς nahe bei Åmid Procop. Aed. 2, 4 ist. Dazu stimmt Mai, Nova Coll. X, 343b ܐܦܕܢܐ (Land III, 211, entstellt ܦܕܢܐ; aber die Nisba ܐܦܕܢܝܐ 256, 17 mag zu demselben Ort gehören). Auch *Apadna* Not. dign. or. c. 34 ist wohl dasselbe. Ob es mit dem heutigen „Tell Åbâd, NW von Kafr Ĝôz im Ṭûr 'Abdîn" identisch ist, wie Hoffmann anzunehmen geneigt ist, muss ich dahin gestellt sein lassen. — Die Benennung „Fluss der Meder" für den Gallâb 57, 21 (S. 49 der Uebersetzung) beruht wohl auf einer falschen Localisierung von 2 Kgu. 17, 6, 18, 11 und gehört also in das Capitel: Nisibis = צובא und ähnlichen Unsinn.

Sehr ansprechend ist Wright's Vermuthung, der Name, womit die Perser das verheerende Instrument der Vertheidiger von Åmid bezeichneten und den sich die Syrer als *ṭabbâḥâ* „Gemetzel" zurecht legten (c. 53), sei das persische *tapâh* (תפאה, nicht תרפאה ist die echte Pehlevi-Form) „Ruin, Entzwei", das damals vielleicht schon wie im Neupersischen *tabâh* gesprochen ward.

Ob es sich lohnt, wegen des Namen des gothischen Stabsofficiers ܗܠܕ (cap. 71) die altgermanischen Namensammlungen zu untersuchen, bezweifle ich fast. Ich vermuthe, es ist der in jener Zeit nicht seltne Name *Hellad(ios)*, der Land III, 189, 8 ebenso ܗܠܕ und 192, 27 ܗܠܕܝܘܣ geschrieben wird (190, 21 steht falsch ܦܠܕ *Palladios*). Gothen mit „civilisierten" Namen kommen damals wenigstens einzeln auch sonst vor. Der Ueberwinder des Illus (cap. 15ff.), Johannes, ist ja nach Theophanes, Malalas und Euagrius ein „Skythe" d. h. Gothe, und auch der Rebell Vitalianus, Sohn des Patricius (Patriciolus), Sohnes des Aspar, welcher bald als „Thraker", bald als „Skythe" bezeichnet wird, heisst Land III, 230, 15 schlechtweg ein „Gothe" [2]). — Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Vermuthung aussprechen, dass der in unserm Buche genannte ܕܝܡܘܣܬܢܝܣ (27, 7. 37, 4) vielleicht nicht Δημοσθένης, sondern Δημοσθένιος sei; die Formen verhielten sich zu einander, wie Εὐτύχης zu dem späteren Εὐτύχιος. Die Endung ιος wird bei

1) Dies ist aber wohl das Ἀπφάδανα Ptol. 5, 17 am Ende; vermuthlich auch das bei demselben vorher als Stadt am Euphrat verzeichnete Ἀφφάδανα.

2) Vgl. den Heruler Phanotheus Procop. Goth. 2, 13, 19. 22.

Eigennamen bekanntlich von den Syrern sehr oft ignoriert, nur selten aber *ις* (und ος). Namen solcher Bildung auf *ιος* sind in jener Zeit sehr beliebt. Nachweisen kann ich den Namen *Δημοσθένιος* allerdings nicht.

In der Aussprache der orientalischen Eigennamen stimme ich nicht immer hinsichtlich jeder Kleinigkeit mit Wright überein. So scheint mir seine Auffassung des ersten Vocals von ܐܘܪܗܝ als eines langen (*„Ôrhâi* or *Ûrhâi*") S. 1 der Uebersetzung kaum zulässig: es war gewiss *Orhâi*, später *Urhâi*. Auch haben wir keine genügende Veranlassung, anzunehmen, dass die alten Edessener den arabischen Namen *Abgar* أَبْجَر *Abgâr* mit *â* ausgesprochen hätten.

Die Seitenzahlen der Martin'schen Ausgabe hätten wohl am Rand notiert werden können, damit die Citate, welche auf jene gehen, möglichst leicht in der neuen Ausgabe aufzufinden wären. Auch Martin's Capitelzahlen hätten sich beibehalten lassen; allerdings musste Martin's 7. Capitel, das nur die Bemerkungen eines Copisten enthält, gestrichen werden, aber es würde ja nichts schaden, wenn auf cap. 6 jetzt gleich cap. 8 folgte, und ebenso konnte die irrthümliche Trennung von Martin's cap. 91 und 92 dadurch unschädlich gemacht werden, dass die Zahl 92 mitten in den Absatz hinein gesetzt wurde. Wer einmal Viertelstunden gebraucht hat, um ein Citat im Plinius zu finden oder auch nicht zu finden, weiss, wie unzweckmässig es ist, die Bezifferung der früheren Herausgeber abzuändern.

Dass Wright schon auf dem Titel das Jahr 507 als Abfassungszeit der Schrift bezeichnet hat, scheint mir, trotz der von Gutschmid a. a. O. für eine spätere Abfassung angeführten Gründe, durchaus richtig zu sein. Grade der Schluss des Buches spricht dafür, dass die schreckliche Zeit, welche durch den Frieden vom Herbst 506 beendet ward, für ihn kaum noch vorüber gegangen ist und dass ihm eben dieser Friedensschluss frische Hoffnung auf eine glückliche Zukunft erweckt. Die etwas abfällige Bemerkung über Kaiser Anastasius am Anfang des letzten Capitels rührt nach einer sicher richtigen, alle Schwierigkeiten hebenden Annahme Wright's von einem Späteren her. Auch seine Vermuthung, dass hier Dionysius von Telmaḥrê rede, ist sehr wahrscheinlich; noch besser werden wir das wohl beurtheilen können, wenn erst Guidi den Dionys wird herausgegeben haben. Den Hinweis darauf, dass sich Anastasius gegen sein Lebensende hin verkehrt betragen habe, möchte ich darauf beziehen, dass die sehr dyophysitische Gesinnung der europäischen Provinzen dem monophysitischen Fürsten gelegentlich diese oder jene Concession abpresste, welche seinen strengen Glaubensgenossen als Verleugnung der reinen Lehre erscheinen musste. Eine solche Beurtheilung von Zeitgenossen klingt noch in dem Bericht wieder, welchen des Barhebraeus arabische

Chronik (S. 148) von dem Aufruhr wegen der Worte ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς giebt. Im Sinne des friedfertigen Josua, dem wir es mit Gutschmid besonders hoch anrechnen müssen, dass er mit keinem Wort die damaligen kirchlichen Zänkereien berührt, war ein solcher Tadel schwerlich.

Die in dem Buche angewandten syrischen Typen sind allerdings weder schön noch characteristisch, aber sehr deutlich. Im Uebrigen sind Druck und Papier so vortrefflich, wie es das Werk verdient.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.
den 15. Juni 1882.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von Dr. Bernhard Stade, ordentl. Prof. der Theologie zu Giessen. Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Erster Jahrgang. Giessen 1881. 364 pp. 8. Jahrgang 1882. Heft I. 176 pp. 8. (Preis des Bandes von je 2 Heften *M.* 10).

Das Bedürfniss nach einem eignen Organ für die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments stammt nicht erst von gestern. Im vorigen Jahrhundert haben die „Orientalische und exegetische Bibliothek“ von Hirt (1772—79) und gleichzeitig die unter demselben Titel erschienene Bibliothek von J. D. Michaelis (1771—93) wesentlich der Wissenschaft des A. Test. gedient. Nicht minder gilt dies von Eichhorns „Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur“ (1787—1800), sowie von desselben „Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur“ (1777—86), zu welchem sich 1790—91 noch Paulus' „Neues Repertorium“ gesellte. Aber merkwürdig: während es fast alle diese Unternehmen (zum Theil gleichzeitig!) auf eine stattliche Bändezahl brachten, hatten ähnliche Versuche in unserem Jahrhundert fast immer mit der Ungunst des Publicums zu kämpfen. Ewalds „Jahrbücher der bibl. Wissenschaft“ (1849—65) waren eben kein Sammelwerk, sondern seine eigne Arbeit. Dagegen sind Zobels „Magazin für bibl. Interpretation“ (1805), das „Museum für bibl. und oriental. Liter.“ von Arnoldi, Lorsbach und Hartmann (1807), das „Biblisch exegetische Repertorium“ der beiden Rosenmüller (1822. 24) und Winers „Exegetische Studien“ (1827) sämmtlich in kürzester Frist — z. Th. schon nach dem ersten Heft — wieder eingegangen. Auch Merx' „Archiv für die wissenschaftliche Erforschung des A. Test.“ hat es trotz seines meist sehr gediegenen Inhalts 1867—72 nur auf 6 Hefte gebracht. Allerdings fehlte es deshalb nicht an Gelegenheit, wissenschaftliche Abhandlungen über Fragen der alttestam. Exegese und Kritik an den Mann zu bringen; eine ziemliche Reihe hervorragender Arbeiten dieser Art findet sich zerstreut in den Theol. Studien

und Kritiken, in der ZDMG., in Hilgenfelds Zeitschrift, den Jahrbüchern für deutsche Theologie, in Rudelbach-Guerickes Zeitschrift u. a. m. Aber nur wenige sind in der Lage, alle diese Zeitschriften selbst zu halten, dagegen oft in der Lage, einen einzelnen Band gerade dann nicht erlangen zu können, wenn sie seiner recht nöthig bedürfen. Dazu kommt, dass sich die theologischen Zeitschriften naturgemäss dagegen sträuben, auch solchen Arbeiten, die nur einem sehr kleinen Theile ihrer Leser verständlich und von Interesse sein können, ihre Spalten zu öffnen. Ein Organ für die streng-wissenschaftliche Detailarbeit, welches zugleich die weiten Grenzgebiete der semitischen Philologie u. s. w. in seinen Bereich zieht, bleibt somit nach wie vor ein unabweisbares Bedürfniss für den alttestamentlichen Exegeten. Die von Prof. B. Stade 1881 begründete „Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft" ist ein erneuter Versuch, diesem Bedürfniss abzuhelfen. Was der Herausgeber anstrebt, hat er seiner Zeit den Fachgenossen in einem besonderen Prospect dargelegt: einen Sprechsaal für alle Richtungen unter der Voraussetzung, dass die Formen wissenschaftlicher Discussion eingehalten werden; Ausdehnung des Inhalts auf den gesammten Bereich des Semitismus, soweit dessen Ergebnisse irgend der wissenschaftlichen Erforschung des A. Test. zu Gute kommen; keine Recensionen, dafür aber am Schlusse jedes Halbbandes umfassende bibliographische Uebersichten; „die Verantwortung für den Inhalt der aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil bemerkt ist, allein die Verfasser derselben". Die Unterstützung der deutschen morgenländischen Gesellschaft wird hoffentlich dazu beitragen, das Unternehmen rasch auf eigene Füsse zu stellen; die rasche Folge der bisher erschienenen drei Halbbände bürgt für eine energische Redaction. Ueber den Inhalt derselben versucht das nachfolgende Referat die Leser der ZDMG. in Kürze zu orientiren.

An der Spitze des ersten Bandes (S. 1—96) steht eine „kritische Studie" des Herausgebers über den Deuterozacharja. Dieselbe geht von der Ueberzeugung aus, dass „unter den im A. Test. befindlichen nachexilischen Schriftstücken nichthistorischen Charakters keines die nachexilische Entstehung so deutlich verrathe", als eben Zacharja 9—14. Namentlich sei Hengstenbergs Nachweis der Abhängigkeit des Deuterozacharja von Jeremia und Ezechiel niemals widerlegt worden; somit befinde sich die landläufige Kritik mit ihrer Verlegung des Deuterozacharja in vorexilische Zeit in gründlichem Irrthum. Als Normen der Beurtheilung sind nach S. 5 ff. folgende Sätze festzuhalten: 1) eine Weissagung kann nur einerlei Sinn haben; 2) die Frage nach dem Eintreffen der Weissagung ist zunächst ganz auszuschliessen; 3) jeder Ausspruch über die Zukunft ist bedingter Natur. Neben den im Kanon enthaltenen prophetischen Stücken, die eine im ganzen geradlinig verlaufende Entwickelung der prophet. Bewegung darstellen, gab es noch anders-

artige Stücke, über die uns nur indirecte Zeugnisse erhalten sind. Für die Weiterüberlieferung eines prophet. Schriftstückes war sicher von jeher die Frage mit entscheidend, ob dasselbe seine Erfüllung gefunden habe oder nicht. Oefters jedoch stritt das Gewicht eines prophetischen Namens gegen die aus der Nichterfüllung der Weissagung zu entnehmenden Gründe; in solchem Falle konnte, wie bes. Zach. 6, 9—15 lehre, noch durch Ueberarbeitung abgeholfen werden, um den geradlinigen Verlauf der Entwickelung zu wahren. Das Zeitalter der einzelnen Schriften wird somit nach der Stellung zu bemessen sein, welche sie in jener Entwickelung einnehmen. Dabei wird sich naturgemäss gegen das Ende der Bewegung hin die Abhängigkeit von den Vorgängern steigern. Finden sich in einem Stücke Gedanken in Isolirung, die anderwärts in enger Verknüpfung mit dem übrigen Gedankeninhalte auftreten, so werden sie in den meisten Fällen entlehnt sein. — Auf Grund dieser allgemeinen Erwägungen, die wir hier nur in dürftigen Umrissen mittheilen konnten, giebt der Verf. S. 14 ff. zunächst eine „Analyse des Inhaltes von Zach. c. 9—14“. Die Ueberschrift 12, 1 sei dem Verf. fremd und erst von einem Späteren der Ueberschrift 9, 1 nachgebildet. Letztere gehöre ursprünglich zu dem ganzen Schriftstück c. 9—14. Nach 9, 13 handelt es sich um einen Kampf der Söhne Zions gegen die „Söhne der Griechen“ (Javan). Der zeitliche Verlauf von c. 9 und 10 ist folgendermassen zu denken: Einnahme des ganzen Landes, das Israel einst besass, nebst Aramäa und der phönizisch-philistäischen Küste durch ein von Gott gesendetes Kriegsheer (9, 1—8); Befreiung Judas von seinen Oberen und Einsetzung einer neuen Obrigkeit, unter deren Führung Juda seine heidnischen Feinde überwindet (10, 3—6); Heimführung des im Exil wunderbar gemehrten Ephraim in sein früheres Land; Demüthigung von Assur und Aegypten (10, 6—12); endgültige Besiegung der Weltmacht (9, 13 ff.), Befreiung aller gefangenen Glieder des Bundesvolkes (9, 11. 12); Einzug des siegreichen Messiaskönigs in Jerusalem und Anbruch des messianischen Friedensreiches [9, 9. 10]. Mit c. 11 setzt eine Weissagung von wesentlich anderem Inhalte ein, die sich, wie schon Ewald richtig gesehen, in 13, 7—9 fortsetzt; nicht minder bildet 12, 1 — 13, 6 eine zusammenhängende Weissagung. Dagegen bietet c. 14 eine Dublette zu 12, 1—14. 13, 1—6. Die Beschreibung des Oelbergs (14, 4) als östlich von Jerusalem gelegen lehrt, dass der Deuterozacharja kein Jerusalemit war; dagegen deutet die Rolle, welche die Judäer 12, 7 ff. u. a. spielen, auf einen Judäer vom Lande.

Ein zweiter Abschnitt (S. 41 ff.) untersucht das Verhältniss, in welchem der Inhalt Deuterozacharja's zu der übrigen alttest. Weissagung stehe. Hier wird zunächst für c. 9 und 10 die These aufgestellt: der gesammte Habitus dieser Weissagung ist im Allgemeinen nachezechielisch, im Besondern nachexilisch. Die grosse Rolle, welche die Heimführung Ephraims spielt, war erst möglich,

als nach der Deportation Judas das gleiche Unglück die entfremdeten Glieder des Volkes wieder vereint hatte; die Idee eines Sieges über die Heiden nach Wiederherstellung des gesammten Bundesvolkes ist erst mit Ezechiel aufgetreten. Da nun aber Juda (nicht noch, sondern bereits) wieder im Lande sitzt, so kann das Stück eben erst nach dem Exil entstanden sein. Weiter aber lehrt die Analyse von c. 9 und 10, dass sie „im Gedanken und noch weit mehr im Ausdruck fast Vers für Vers von älteren Propheten abhängig" sind; in der That werden S. 47 ff. von dem Verf. fast zu jedem Verse der beiden Kapitel mehr oder weniger plausible Vorlagen aus den älteren Propheten beigebracht und die Art ihrer Benutzung, resp. Umbiegung erörtert. Als dem Deuterozacharja eigenthümliche Erwartungen ergeben sich schliesslich nach S. 90 folgende: die noch unerfüllten älteren prophetischen Weissagungen werde Gott jetzt erfüllen (daher die beständige Anknüpfung an die alten Weissagungen); mit ihrer Erfüllung tritt das Ende der Prophetie ein, da es ihrer dann nicht mehr bedarf. Zu den alten Weissagungen aber gehört die Zurückführung und Wiedervereinigung Judas und Ephraims unter einem gerechten Davididen, nach Ezechiel sodann ein nochmaliger Ansturm der Heidenwelt und die Besiegung derselben. Nun ist zwar Juda bereits zurückgekehrt, aber die Zustände in der heiligen Stadt entsprechen noch keineswegs den göttlichen Verheissungen. Noch weniger ist die Wiederherstellung des Reichs in den alten idealen Grenzen erfolgt. Doch eben jetzt scheint es, dass sich die Erfüllung der noch ausstehenden Verheissungen im Zusammenhang mit einem von Nordosten her zu erwartenden Kriegssturm vollziehen soll. Dies der wesentliche Inhalt von c. 9. 10. „Alles andere, was wir 11—14 lesen, verhält sich zu 9—10 wie der Theil zum Ganzen und findet in dem Gesammtbilde c. 9. 10 irgendwo seinen Platz."

In der Fortsetzung (Jahrg. 1882, S. 151—172) erörtert der Verfasser: II. „die aus der innerjüdischen Geschichte zu entnehmenden Gründe"; diese sind: die Ansichten des DZ über das Haus Davids und das Haus Levi; seine Stellung zu den herrschenden Kreisen, der Zweck und die Art seiner Arbeit; seine Stellung zur zeitgenössischen Werthschätzung Jerusalems; seine Vorstellungen vom Reiche Gottes und der Bekehrung der Heiden. Ergebnisse: Neben Jerusalem besteht die Gemeinde der im Lande wohnenden Jahveverehrer nur aus Juda. Gott veranlasst es eigens, dass die Judäer Jerusalem retten, damit der Hochmuth Jerusalems gedemüthigt werde. In Jerusalem bilden die leitenden Kreise das Haus David und das Haus Levi. Einen König giebt es nicht, doch wird er zur Beseitigung der Fremdherrschaft aus dem Hause Davids erwartet — kurz überall Voraussetzungen, wie sie nur aus den Zuständen der nachexilischen Zeit verständlich sind. — DZ ist nicht Prophet, sondern Schriftgelehrter, der das deutliche Gefühl hat, dass die Prophetie erloschen ist. Die Periode, welche die Herr-

schaft des Gesetzes im Volksleben durchführte, liegt bereits hinter ihm; wird doch sogar den Heiden die Wallfahrt zum Tempel auferlegt. Auf die Zeiten nach Esra führt auch der Gegensatz von Jerusalem zu Juda, während noch bei Jeremia Jerusalem dem Lande coordinirt erscheint. — Die Vorstellung vom Reiche Gottes endlich lässt die Jahveverehrung die ganze Erde umspannen und alle Verhältnisse auf Grund der Heiligenherrschaft gemodelt werden. Dies setze Reflexionen voraus, wie sie erst in nachexilischer Zeit möglich und erst in hellenistischer vorhanden gewesen seien. — Der Schluss der Abhandlung steht noch aus; ein abschliessendes Urtheil über das Ganze ist daher noch nicht möglich. Nur soviel glauben wir schon jetzt behaupten zu dürfen, dass die Ansetzung von Cap. 9—11 im 8. Jahrh. schwerlich noch Vertheidiger finden wird.

Kehren wir nach dieser Digression in den zweiten Jahrgang zu Heft I. des ersten Jahrgangs zurück, so folgen dort zunächst (S. 97—105) Bemerkungen von J. Hollenberg „zur Textkritik des Buches Josua und des Buches der Richter" (auf Grund der LXX): von Interesse ist bes. die Bemerkung S. 101: „Die Uebersetzung des B. d. Richter ist im Unterschiede von der des B. Josua streng wörtlich, so dass man auch in Kleinigkeiten sichere Schlüsse auf ihr Original machen kann." S. 105 ff. giebt F. Baethgen „Nachricht von einer unbekannten Handschrift des Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi", nämlich das Codex 4° No. 92 der Hamburger Stadtbibliothek, welcher auf 1219 Seiten das A. und N. Test. nebst den Apokryphen und dem Onomasticon enthält und dem trefflichen Codex sancti Galli 19 nahe verwandt ist, welchen de Lagarde ans Licht zog und als Cod. G seiner Recognition zu Grunde legte. Baethgen bezeichnet den Hamburger Codex mit Γ. — S. 112 ff. bespricht B. Stade unter der Ueberschrift „Lea und Rahel" die geschichtliche Bedeutung dieser Namen. Seien die 12 Söhne Jakobs heroes eponymi, abgeleitet aus den zu einer bestimmten Zeit vorhandenen Stämmen, so komme wohl in der Zutheilung zu Lea oder Rahel lediglich zum Ausdruck, ob der betreffende Theil früher oder später in das Westjordanland gekommen sei. Die Stellung Judas und der Josephskinder lehre, dass die Sage von den Jakobskindern erst nach der Theilung des Reichs die Gestalt erhalten haben könne, in welcher sie uns vorliegt. Auch Lea und Rahel werden als einstige Stammnamen gedeutet werden müssen. Denn nach dem genealogischen Sprachgebrauch bedeutet eine Heirath eine Verschmelzung zweier Stämme. Als Frau erscheint dabei der schwächere, in einen stärkeren Stamm aufgehende Bestandtheil; wenn immerhin berühmt und ansehnlich, als Frau, anderenfalls als Kebse. Sind nun die in historischer Zeit bereits verschollenen oder nur in Trümmern vorhandenen Ruben, Simeon, Levi die ältesten der Jakobskinder, so werden die Mütter aller als vor ihnen verschollene Unterstämme des Hauses Jakob zu betrachten sein. Auch sonst seien Thiernamen vorzugsweise Namen von Unterstämmen

(לְאָה Wildkuh; רָחֵל Schaf). Natürlich seien darnach auch Zilpa und Bilha Namen verschollener Stämme. Der Verf. wird es uns nicht verübeln, wenn wir zu allen diesen Hypothesen vorläufig noch ein Fragezeichen setzen. — Die nun (S. 117 ff.) folgende „Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas" (Num. 20, 14 — Jud. 2, 5) von Ed. Meyer erstreckt sich nur auf die Analyse von JE (dem Jehovisten Wellhausens), indem Q als nachexilisch bei Seite zu lassen sei. — Der Völkername „Amoriter" gehöre ausschliesslich E an, wie „Kanaanäer" ausschliesslich dem Jahvisten; beide Namen decken sich nach Begriff und Umfang vollständig als Bezeichnung der gesammten vorisraelitischen Bevölkerung Palästinas. Im Josua (E) durchgängig nur der Name אמרי. Auch in den Hieroglyphen finde sich Kanana und Amār, letzteres immer als Name für Land und Bevölkerung von Kanaan im weitesten Sinn. — Der Bericht vom Arnon als der Grenze der Amoriter will die Zustände der späteren Zeit erklären und rechtfertigen; daher werde Edom umgangen, von Moab und Ammon möglichst wenig geredet. Num. 21, 26 sei eine Interpolation zur Hebung der geographischen Schwierigkeiten; in Wahrheit sei Sichon König von Moab, der zu Hesbon residirt, und das Lied V. 27 ff. beziehe sich auf die langwierigen Kämpfe, die Nordisrael mit Moab geführt und aus denen wir die Mesaepisode näher kennen; dafür spreche auch die Beziehung der Verse auf Moab Jer. 48, 45 ff. Auch Josua 10, 13 sei willkürlich auf Josua bezogen. Die Bileamsgeschichte habe E dem bei weitem älteren J entlehnt; letzterem gehöre sicher Num. 21, 1—3 (Dublette dazu Num. 14, 39—45), dagegen weiss er nichts von Josua. In Jud. 1 gehört J an V. 1 b. 2—4. 6. 7 a. 9. 20. 11—17. 19. 21—33, „eine durchaus einheitliche . . . Darstellung, die an histor. Werth alles, was im Hexateuch erzählt wird, weit übertrifft und geradezu den Ausgangspunkt der jüd. Geschichte bildet." S. 141 kommt der Verf. zu dem Resultat: dem Jahvisten (J) fehlen eigentlich sagenhafte Bestandtheile und ausführliche Erzählungen so gut, wie ganz; seine Geschichte enthält lediglich [?] eine Schilderung der zu Anfang der Königszeit bestehenden Zustände, d. h. mit anderen Worten: eine Tradition über die Geschichte der Eroberung giebt es nicht. . . . Nur ein Punkt ist seinem Kerne nach historisch: der Uebergang über den Jordan bei Jericho und die Eroberung dieser Stadt an erster Stelle. Uebrigens aber hat E, der schon stark unter dem Einfluss eines theologischen Systems steht, nur wenig neues Material zu dem jahvistischen hinzugefügt, so den Ephraimiten Josua als Gegenstück zu Kaleb (beide wohl ursprünglich Stammnamen), die Einführung der Beschneidung und vielleicht die Erzählung von den Gibeoniten.

In einem „Nachwort" (S. 146 ff.) erklärt Stade, dass er die Resultate Meyer's über J und E für unumstösslich halte, nur dass wohl auch die Sagen von der Eroberung Jericho's und Ai's Umdeutung der Erinnerungen seien, die sich eigentlich auf die Fest-

setzung josephidischer Clans südlich vom alten Gebiete Joseph's bezogen, welche Festsetzung zur Bildung des Stammes Benjamin führte. Dabei könne der Clan Josua sehr wohl eine besondere Rolle gespielt haben u. s. w. Jedenfalls stehe fest, dass die ersten Schaaren der Hebräer auf friedlichem Wege, durch Vertrag mit den kanaanitischen Ureinwohnern in den Besitz westjordanischen Landes gekommen sein werden . . . auf kriegerischem Wege in erheblichem Masse sicher erst in der Königszeit. — Der Raum verbietet uns, auf die Beweisgründe (S. 149) näher einzutreten. Nur die Frage möchten wir hier aufwerfen: wenn „erst bei den Kämpfen, welche die Hebräer *in* Kanaan geführt haben . . . die ältesten historischen Erinnerungen des Volkes“ beginnen (so Meyer S. 145 f.), kann man dann noch mit Stade (S. 150) von „seiner vom Sinai stammenden Religion“ reden? Und wenn man es in der That kann, so werden wohl neben jenen „ältesten historischen Erinnerungen“ noch einige andere aus vorkanaanitischer Zeit ihren Platz behaupten. S. 150 ff. und Jahrgang 1882, S. 73—94 macht A. Harkavy „Mittheilungen aus Petersburger Handschriften“ (und zwar aus der zweiten, 1876 erworbenen, Sammlung des Karäers Firkowitsch); dieselben erstrecken sich auf exegetische und sprachwissenschaftliche Werke rabbinischer und karäischer Autoren. Von Interesse sind dabei bes. die Fragmente von Saadja's Pentateuchkommentar und ein grösseres Fragment von desselben arab. und hebräischer Vorrede zu seinem ספר אגרון (im Eingang der hebr. Vorrede punktirt Harkavy ס׳ הָאֶגְרוֹן „Sammelbuch“). In der Fortsetzung (Jahrg. 1882, S. 77 ff.) wird zuerst der arab. Text, dann der hebräische (vocalisirt) je mit untergedruckter deutscher Uebersetzung mitgetheilt. Darnach war das 912 n. Chr. angelegte ס׳ א׳ ein Lexikon, dessen erster Theil alphabetisch angeordnet war, während der zweite alle Reimwörter auf א, ב etc. aufzählte; einige Jahre später fügte Saadja eine Art Poetik bei.

Den Schluss des 1. Hefts von 1881 bilden nach einer Mittheilung von G. Hoffmann „Zur Geschichte des syrischen Bibeltextes“ (betrifft eine Glosse des Codex Huntingdonianus in Bar Bahlul's Lexikon über zwei Traditoren des Bibeltextes in der Stadt Rēs'ainā) die „Bemerkungen über das Buch Micha“ von B. Stade. Dieselben bezwecken den Nachweis, dass dem Propheten Micha des 8. Jahrh. nur Cap. 1—3 angehören (ausser 2, 12. 13, welche Verse frühestens aus dem Exile stammen); dagegen gehören Cap. 6, 1—7, 6 der Periode Manasses und Cap. 4, 1—4. 11—14. 5, 1—3. 6—14 einem Epigonen aus der Zeit nach dem Exile an, der nach 3, 12 die Lichtseite der Weissagung vermisste und den Anstoss durch Ergänzung hob. Ein noch späterer Schriftsteller nahm mit dem so entstandenen Buch, das er für ein Werk Micha's hielt, eine abermalige Umarbeitung vor. Durch Einschaltung neuer Weissagungen glich er sie mit dem Geschichtsverlauf und der Entwickelung der Weissagung aus. Als Resultat seiner

Untersuchung hebt St. (S. 171) die Sätze hervor: In der Geschichte der Entwickelung der messianischen Idee hat Micha von Moreschet künftig keine Rolle mehr zu spielen. Die Sammlung und Canonisirung des Prophetencanons ist zeitlich um über ein Jahrhundert später zu setzen, als die Canonisirung der Thora; . . . sie ist nach bestimmten Principien veranstaltet worden, um deren willen einzelne Reste der prophetischen Vergangenheit einer Umarbeitung oder doch Bearbeitung unterworfen wurden. Dies ist indes weder von einer Hand noch auf einmal geschehen. — Referent muss bekennen, dass ihn die unleugbar scharfsinnigen Aufstellungen des Verf. in den meisten Punkten nicht zu überzeugen vermochten. Das Fundament der Prophetenkritik des Verf. ist deutlich der in der Studie über Deuterozacharja (S. 7) aufgestellte Grundsatz: „Die uns im Canon enthaltenen prophetischen Stücke stellen eine im Ganzen geradlinig verlaufende Entwickelung der prophetischen Bewegung dar" etc. Wesentlich nach diesem Grundsatz stellt der Verf. fest, was ein vorexilischer Prophet sagen konnte und was nicht; nach demselben Grundsatz wird dann weiter bewiesen, wann und von welchem Standpunkt die älteren Vorlagen interpolirt und ergänzt worden sind. Da sind wir nun begierig, zu sehen, was noch alles aus den bisher anerkannten Stücken herausgeworfen werden wird, um die „Geradlinigkeit" herzustellen. Und nicht minder sind wir begierig, zu erfahren, warum die nachexilischen Recensenten des Prophetencanons so wenig consequent verfuhren, dass sie doch auch so vieles aufnahmen, was der „Ausgleichung mit dem Geschichtsverlauf und der Entwickelung der Weissagung" gar sehr bedurft hätte. Sobald man aber diese beiden Voraussetzungen, die Geradlinigkeit und den weitgehenden Einfluss bestimmter Principien auf die Sammlung des Prophetencanons, auf das richtige Mass zurückführt, wird sich nothwendig Vieles in anderem Lichte darstellen, als es nach St. den Anschein hat.

Der grössere Theil des zweiten Heftes vom 1. Jahrgang ist mit zwei Abhandlungen F. Giesebrechts ausgefüllt. Die erste „Zur Hexateuchkritik" untersucht den „Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten". Gemeint ist die früher sogen. Grundschrift und der Titel daher irreführend; da der sogen. Pristercodex den Gottesnamen Elohim constant nur bis Ex. 6, 2 braucht, so wird man beim „hexateuchischen" Elohisten eher an die Quelle denken, die den einen Bestandtheil von JE bildet; wir ersetzen daher im Folgenden den Namen Elohisten durch PC (Priestercodex). Das Problem, zu dessen Lösung Ryssel trotz unleugbarer Missgriffe in der Methode der Untersuchung schon einen achtungswerthen Beitrag geleistet habe, wird von dem Verf. dahin formulirt: gestattet oder verbietet die Sprache des PC, seine Entstehung in die Zeit von 620—450 zu verlegen? (S. 182 wird sogar innerhalb 700 bis 450 Spielraum gelassen.) Unter den Kriterien stehe das lexikalische obenan und hier vor allem will der Verf. die Arbeit

Ryssels ergänzen. Zu diesem Behufe wird S. 188—197 eine Tabelle in 7 Columnen vorgeführt: die erste enthält den charakteristischen Wortschatz des PC in alphabetischer Reihenfolge, die übrigen den Nachweis, ob und wie oft das betr. Wort vorkomme: in der 1. Periode (bis 700), 700—600, exilisch, beim Hexateuchredactor, nachexilisch, im Aramäischen. Das Resultat dieser Vergleichung ist nach S. 202 ff.: von den charakteristischen Vocabeln des PC finden sich in der alten Literatur (bis ca. 700) höchstens 28; von den bezügl. Stellen kommen 12 auf Jesaja, Micha, Hosea, Amos; diesen stehen gegenüber 58 Stellen des Jeremia incl. Klagel., 29 im Deuter., 72 im Deuterojesaja, 192 im Ezechiel; in Hiob und Prov. etwas über 80 (wobei indess im Hiob ca. 30 Mal schaddaj eingerechnet ist), in Esther, Ezra, Neh., Chron. 229 Stellen. Von den älteren Geschichtsbüchern bieten: Richter 11, Sam. 6, Könige 31 Stellen mit PC-Vocabeln, wobei indess zu beachten, dass 1. Kön. 17—2 Kön. 10, in welchen Capiteln so gut wie kein redactioneller Einfluss stattgefunden hat, gar keine PC-Vocabeln aufweisen. S. 220 ff. erörtert der Verf. sodann im Einzelnen I. das Lexicon des PC und zwar 1) Aramaismen. 2) echt hebräische Wörter (höchst instructiv ist hier der Nachweis, wie gewisse althebräische Vocabeln im PC constant durch andere ersetzt sind, z. B. *riggêl*, kundschaften, durch *tûr* etc.); II. Ausserlexikalisches (Suffix *hu* am Nomen; *anî* ich für das alte *anokhi*, Umschreibung des Verbalsuffixes etc.); III. Verhältniss des PC zu Ezechiel. — Dass sich an Einzelheiten der Tabelle und der aus ihr gezogenen Consequenzen vielfach herummäkeln liesse, ist kein Zweifel. Man kann einwenden, dass die vereinzelt vorkommenden Wörter für die Statistik nicht in Betracht kommen; die Columne „Hexateuchredactor" beruht z. Th. auf streitigen Annahmen; unter den angeblichen Aramaismen dürften sich verschiedene althebräische, nachmals aus der Prosa verschwundene Ausdrücke befinden u. s. w. Aber man mag nun im Einzelnen herunterhandeln, so viel man will, immer bleibt doch eine solche Masse zweifelloser Thatsachen, dass man einräumen muss: der Sprachgebrauch des PC bewegt sich in der Hauptsache in derselben Sphäre, wie Ezech., Jesaja II und die nachexilischen Propheten und Geschichtsbücher (ein Resultat, das beiläufig auch in Ryssels Untersuchung trotz der ganz andersartigen Gruppirung des Materials mit Händen zu greifen ist). Nach alledem steht Referent nicht an, die Untersuchung Giesebrechts als einen sehr wichtigen und dankenswerthen Beitrag zur Lösung der pentateuchkritischen Fragen zu bezeichnen. Den Bestreitern der Reuss-Grafschen Hypothese liegt es nun ob, den Gegenbeweis anzutreten; durch blosse sittliche Entrüstung und den Vorwurf „naturalistischer" Kritik lassen sich so brutale Thatsachen, wie sie Giesebrechts Untersuchung aufzeigt, nicht aus der Welt schaffen.

Die zweite Abhandlung Giesebrechts (S. 276—332) betrifft die Abfassungszeit der Psalmen. Der Verf. untersucht zuerst

das 4. und 5. Buch und gelangt (meist auf Grund von Aramaismen) zu dem Resultat, es sei „in hohem Grade unwahrscheinlich," dass sich in beiden Büchern ein vorexilisches Lied befinde; dasselbe Resultat ergiebt sich schliesslich auch für sämmtliche Psalmen des 2. und 3. Buches. Der Beweis wird allerdings meist nur summarisch geführt und ist dem Referenten vielfach (z. B. bei Ps. 45!) sehr wenig stringent erschienen.

Unter dem Titel „Zur Psalmenerklärung" giebt sodann J. Derenbourg Bemerkungen zu Ps. 16, 1—4; 74, 11; 122, 2 f.; der Aufsatz „Lexikalisches" von G. Hoffmann bespricht auf Grund eines latein. Fragments aus Epiphan. de XII gemmis die Ausdrücke כתב רמץ und כתב ליבנאה; ersteres sei wohl Münzschrift (von רָמַץ Münzstempel?), letzteres gehe auf die Stadt *Lebona* Richt. 21, 19 (jetzt *Lubbōn*), woselbst sich wohl eine namhafte samaritanische Schule befunden habe. Die Fortsetzung dieser Abhandlung in Jahrgang II. S. 53—72 enthält eine höchst gründliche Erörterung der Wörter לִיבְצִין und מַלְבֵּן, auf die wir hier nicht weiter eintreten können.

Den Schluss des ersten Jahrgangs bilden noch vier Aufsätze von Stade: 1) Zur Entstehungsgeschichte des vordeuteronomischen Richterbuchs. Darnach beruhen die deuteronomistischen Einleitungen 2, 6 ff. und 10, 6 ff. auf bereits vorgefundenen kürzeren Ueberleitungen, welche aus dem Werke des jehovistischen Reductors von J und E herrühren. Der Grundstock von 10, 6—16 stamme aus E, nur dass uns die Fortsetzung dazu von E nicht erhalten sei; voran ging bei E 3, 13 ff. Stamme nun 1, 1—2, 5 aus J, so liege also auch dem Richterbuch eine jehovistische Bearbeitung von J und E zu Grunde. Der theologische Pragmatismus des Richterbuchs stamme im letzten Grunde aus E; auch hier bewahrheite sich wieder, dass E viel jünger sei, als J. Die Sage von Ehud stehe gänzlich auf gleichem Niveau mit der von Josua; beide seien völlig unhistorisch. Ehud sei, wie Josua, ursprünglich Name eines Clans, vergl. 1 Chron. 7, 10. 8, 6. — 2) Zur phönicischen Epigraphik (betrifft Schröders „phönicische Miscellen" in ZDMG. 34, 675 und 35, 424 ff.; Erwähnung verdient besonders der Protest Stade's gegen die Einmischung der Aschera in Cit. 51, Zeile 3. Dieselbe sei aus dem semitischen Pantheon zu entlassen, da sie in Wahrheit nur ein hl. Baum oder Pfahl als Zubehör der Altäre sowohl Baals, als Jahwe's gewesen sei. — 3) IEVE *ἰδεοτάυ*. Diese Worte finden sich als Scholion (zu *Iaω*) im Cod. Paris. Graecus CLXXIV zu Justins Cohort. ad Gentiles 9; Stade hält für wahrscheinlich, dass diese sonst nicht zu belegende Transcription des Tetragramms einer blossen Vermuthung entsprungen sei. Dies veranlasste Delitzsch zu einer brieflichen Mittheilung an Stade, welche im Jahrgang 1882 der Stade'schen Zeitschrift., S. 173 f., abgedruckt ist. Darnach findet sich die Schreibung Jeve auch in dem Apokalypsecommentar des Joachim de Floris unter Berufung

auf hebräische Tradition. Delitzsch bemerkt dazu, dass die Lesung [illegible] allem Anschein nach von R. Samuel ben Meir zu Ex. 3, 15 vertreten werde. — 4) „Wie entstanden die genealogischen Sagen über den Ursprung der Hebräer?“ Aus der Beantwortung dieser Frage durch Stade heben wir folgende Sätze heraus. Edom, Moab, Ammon, Ismael, Hagar, Ketura, Lot sind ursprünglich Stammnamen. Die Urtheile der genealogischen Sage über die Herkunft der betr. Völker beruhen nicht auf Kenntniss der Entstehung derselben, sondern auf Rückschlüssen aus historischen Verhältnissen; diese Urtheile geben daher eher über culturelle und politische Verhältnisse Aufschluss. Die genealogischen Sagen erhielten ihre jetzige Gestalt erst in der Zeit der Königsherrschaft. Die Antheilnahme an den Schicksalen der Stämme, die sich in der Antheilnahme an den Stammvätern verräth, deutet auf Kreise und Orte, welche mit Israel, wie mit jenen Stämmen in engen Beziehungen standen; jene Orte sind die alten Heiligthümer des Landes, jene Kreise die Priesterschaften derselben. Hier entstanden jene Sagen über Jakob und Esau, Isaak und Ismael. Mit dem Hochgefühl über die Machtentfaltung Israels unter dem Königthum mischte sich das Mitleid und die Theilnahme an dem in Folge dessen an Macht abnehmenden Edom. Jene alten Sagen haben sonach, wie bestimmte politische Beziehungen und Culturverhältnisse, so die gewissermassen internationale Stellung jener Heiligthümer und Priesterschaften zur Voraussetzung. — Auch die erste Niederschrift jener Sagen wird durch die Priester erfolgt sein. — Man unterschätzt häufig die Bedeutung der altisraelitischen Priesterschaft für die Entwickelung der Cultur in Israel: sie waren die ersten und lange einzigen Pfleger von Recht und Sitte, die Wächter über die religiösen und staatlichen Zustände. Soweit Stade. Referent wird nicht der einzige sein, der zu verschiedenen Aufstellungen auch dieser Abhandlung erhebliche Fragezeichen zu machen hat.

Das erste Heft des 2. Jahrgangs wird eröffnet durch eine Untersuchung von C. Budde über „das hebräische Klagelied.“ Der Verf. geht dabei (S. 5) von folgender These aus: In Threni 1—4 bildet die überall gleichwerthige Formeinheit ein kurzer Vers, dessen erste durch einen Einschnitt des Sinnes abgegrenzte Hälfte die Länge des vollen Versgliedes eines regelrechten kurzen Verses aufweist, wie er etwa im Buche Hiob herrscht, während die zweite Hälfte, regelmässig kürzer gehalten, als das verstümmelte zweite Versglied gelten kann; für die zweite Vershälfte sind zwei Worte das Minimum, für die erste Hälfte somit wenigstens drei. Diesem Schema fügen sich in Cap. III ca. 60 Verse von 66, in Cap. IV jedenfalls 30 von 44, in Cap. II 58 von 67., in Cap. I 46 von 66; bei den abweichenden Versen sucht Budde vielfach Textverderbniss nachzuweisen. Aber selbst, wenn man die Abweichungen sämmtlich für ursprünglich hält, wird man dem Verf.

beistimmen müssen, dass ein so consequent wiederkehrendes Schema mit Absicht und Bewusstsein gehandhabt sein muss. Den gleichen Rythmus zeigt aber nicht nur Jes. 14, 4—21 (ein Spottlied im Ton des Klagelieds), sondern auch die sechs *qinoth* Ezech. 19, 1. 26, 17. 27, 2. 32. 28, 12. 32, 2 (vergl. auch 32, 17 ff.), allerdings nicht ohne manigfache Ausnahmen. Wenn nun bei Ezech. nur die mit *qina* bezeichneten Stücke diese Versform aufweisen, so sei damit der Beweis erbracht, dass er diese Form für das Klagelied als längst überliefert vorfand und darauf rechnen durfte, durch diese gewohnten Klänge besonders tiefen Eindruck hervorzurufen. In der That weiss der Verf. auch aus den übrigen Propheten bis hinauf zu Amos eine ziemliche Anzahl von Klageversen aufzuzählen, die formell denselben Stempel tragen. Allerdings finden sich daneben auch zahlreiche Verse in der Form des Klagelieds ohne entsprechenden Inhalt (z. B. sehr ausgeprägt Ps. 19, 8 ff., 27, 1—10 u. s. w.), wie umgekehrt Klagelieder ohne die entsprechende Form (2. Sam. 1, 19 ff.; 3, 33 f.). Wir übergehen die Annahmen, durch welche Budde diese abweichenden Erscheinungen zu erklären sucht. Die Hauptsache ist, dass er in ebenso besonnener, wie überzeugender Weise in jenem Qinoth-Schema einen „wirklichen Vers" nachgewiesen hat, und zwar einen solchen, der „auf Abtheilung der Glieder durch Einschnitte des Sinnes, nicht auf einem formalen Metrum beruht". Dass diese Entdeckung alsbald zu ähnlichen auf dem Gebiete der hebräischen Metrik führen werde, ist dem Referenten wenig wahrscheinlich. Um so richtiger erscheint ihm dagegen der S. 49 von Budde ausgesprochene Satz: „Ist der Parallelismus in dem Verse des Klageliedes poetische Form und nicht blos rhetorischer Character, so ist er es auch in dem gleichschwebenden und in anders modificirten hebr. Versen . . . und damit ist dem neuerdings so beliebten Verfahren, den Stichos als die metrische Einheit hinzustellen, . . . das Urtheil gesprochen". Auch die Skepsis des Verf. gegen die „Strophensucht" theilt Ref. in vollem Maasse.

Der Aufsatz von R. Smend „über die Genesis des Judenthums" (S. 94—115) entwickelt klar und ansprechend diejenige Auffassung von der vorchristlichen Geschichte Israels, die sich als Consequenz der Reuss-Graf'schen Hypothese von selbst ergiebt: das alte Israel war ein Volk und ein nationaler Staat, das Judenthum eine religiöse Gemeinde. Der Untergang des israel. Staates und Volksthums ist die wichtigste Epoche der vorchristlichen Offenbarungsgeschichte. Die ältesten Gesetzesgruppen des Pentateuch, die von religiös-humanem Standpunkt aus vor allem die privatrechtlichen Verhältnisse eines Bauernvolkes behandeln, sind entfernt noch nicht in dem Grade „Gesetz", wie das Deuteronom, und dieses wiederum nicht in dem Grade, wie Lev. 17—26 und der Priestercodex; die jüdische Theokratie als die Herrschaft des Gesetzes ist eben erst das Resultat der vorexilischen und exilischen Geschichte Israels,

Den Anfang der Geschichte Israels aber datirt Smend vom Auszug aus Aegypten: „die Begriffe Israel und Jahwe waren es, in denen die Stämme sich eins fühlten und die hier wirklich volks- und staatenbildend waren“. Seit der Königszeit hatte der Widerspruch zwischen dem öffentlichen Leben und dem Volksgewissen zur nothwendigen Folge, dass Jahwe und Israel im Bewusstsein mehr und mehr auseinandertraten. Als Samaria fiel, hatte die Religion noch keine solche Selbständigkeit erlangt, dass sie den Untergang des Staates hätte überdauern können. Anders in Juda. Hier war die Religion durch die Propheten, vor allem durch Jeremia, mehr geworden, als ein Verhältniss zwischen Gott und Volk; sie war jetzt auch ein Verhältniss zwischen Gott und dem Einzelnen. Zwei mächtige Triebfedern machten weiterhin die Entwickelung des Judenthums zu einer stetigen: die Erinnerung an den entsetzlichen Untergang des alten Reichs und die messianische Hoffnung.

Die S. 175 dieses Hefts mitgetheilten „Kleinigkeiten“ von G. Hoffmann finden 2 Kön. 23, 13 nicht einen „Berg des Verderbens“, sondern den Oelberg (הַמִּשְׁחָה von מִשְׁחָה oder מְשַׁח); V. 8 sei zu lesen אֶת־בָּמוֹת הַשְּׂעִרִים und am Schlusse אִישׁ בָּא בְּשַׁעַר־; Richt. 7, 13 lies צְלִיל לָהֶם שְׁעָרִים „das Geklirr des Thorkampfs“ (vgl. 5, 8).

Die am Schlusse eines jeden Heftes beigegebene Bibliographie umfasst ausser den alttestam. Disciplinen auch die Grenzgebiete: Phönizisch; Talmud, Midraschim und rabbin. Literatur; Syrisch, Aramäisch; Arabisch, Aethiopisch; Assyriologie und Verwandtes; Aegyptologie; Varia.

Schliesslich noch eine Bemerkung. Nach dem Inhalt der bis jetzt vorliegenden Hefte könnte der Schein entstehen, als ob die neue Zeitschrift lediglich als Sprechsaal einer bestimmten kritischen Richtung dienen solle. Wir sind überzeugt, dass dieser Schein nur auf der einfachen Thatsache beruht, dass sich von den Vertretern einer andern Richtung (speciell von den Gegnern der Reuss-Graf'schen Hypothese) noch niemand zu einer Einsendung herbeigelassen hat. Es wäre in hohem Grade zu bedauern, wenn sich dieser Standpunkt der schweigenden Ablehnung gegenüber der neuen Zeitschrift auch weiterhin behaupten sollte. Endgiltige Resultate kann die Wissenschaft nur aus einer durchgreifenden Discussion ziehen. Hat man also auf jener Seite guten Grund zum Widerspruch, so lasse man ihn mit gehöriger Begründung laut werden; mit den im Aerger ausgetheilten Seitenhieben auf die „naturalistische“ Kritik wird man immer nur in die Luft streichen.

Tübingen. E. Kautzsch.

Julianos der Abtrünnige. *Syrische Erzählungen herausgegeben von Johann Georg Ernst Hoffmann in Kiel.* Leiden, E. J. Brill 1880. 4. XVIII. 250 SS. *M.* 20.

Es ist in der Regel eine missliche Sache, bei Herausgabe orientalischer Texte auf eine einzige Handschrift angewiesen zu sein; am ehesten geht dies noch bei syrischen Stücken, wo wenigstens für eine grosse Zahl der Sachen, die der Veröffentlichung werth sind, uns sehr alte und sehr gute Handschriften vorliegen; wir danken es den Syrermönchen der nitrischen Wüste und den Beamten des Britischen Museums. Das gilt auch von vorliegendem Buch. Die zwei syrischen Erzählungen über Kaiser Julian (richtiger eigentlich Jovian), die es enthält, konnten je nur aus einer Handschrift des Brit. Museums entnommen werden; aber die erste Erzählung ist, wie Nöldeke in dieser Zeitschrift wahrscheinlich gemacht hat, zwischen 502 und 532 von einem Edessener verfasst worden, und die Handschrift, in der sie vorliegt, nach Wright in einer schönen regelmässigen Estrongilē des VI. [oder VII.] Jahrhunderts (23 Blätter allerdings erst von einer deutlichen Hand des X. oder XI.) geschrieben; zwischen dem Autograph des Verfassers und der uns erhaltenen Copie können also nicht viel Mittelglieder liegen: eine Hauptfehlerquelle ist damit ausgeschlossen, die andere, Nachlässigkeit der Abschreiber, macht sich allerdings auch hier, wenngleich in geringem Grad, fühlbar. Aehnlich ist es mit der zweiten kleineren Erzählung (S. 242/50), die aus Cod. Rich. 7192, einer Handschrift des 7. Jahrhunderts, stammt und ebenfalls nicht vor dem 6. entstanden sein wird. Wie froh wären wir, wenn wir für irgend welche andere semitische Texte, z. B. hebräische, auf gleich alte Handschriften uns stützen könnten! — Inhalt und geschichtlichen, insbesondere kulturgeschichtlichen Werth der hier gedruckten Erzählungen zu besprechen, kann ich um so eher unterlassen, als Nöldeke im 28. Band S. 263/92 eine ausführliche Uebersetzung der zweiten Erzählung gegeben hat, mit allen wünschenswerthen sachlichen Erörterungen, und als von Baethgen das Erscheinen einer Uebersetzung des ersten Stücks in Aussicht gestellt wird. Die Arbeit des Herausgebers, dem seine Texte theilweise von Wright und Nöldeke zur Verfügung gestellt wurden, ist mit der Pünktlichkeit gethan, die wir an ihm gewohnt sind. Die zwei einzigen Druckfehler, die mir aufgestossen sind (132, 9 ܒܨܝܪ und 206, 14 ܘܡܘܪ) habe ich schon an einem andern Ort vermerkt (Lit. Centr. Bl. 81, 50). Ebendaselbst habe ich noch einige Nachträge zu den sprachlichen Verbesserungen mitgetheilt, die Hoffmann und Nöldeke in der Einleitung, Baethgen in der Theol. Lit. Zeitg. 81, 17 verzeichnet haben. Einige seien hier noch nachgetragen: 5, 17 ܘܡܠܐܡܝܢ, 18, 19 ܘܐܬܠܟ, cf. 19, 4. —

23, 28 möchte ich nur die Aenderung von ܡܣܡܣܬܝܢ in ܡܣܡܣܬܝܢ, nicht aber die Verwandlung von ܠܐ in ܠܐܢ annehmen: „da du dich über mich gefreut hast am Tage da ich fiel, siehe so freue ich mich jetzt über deine Erniedrigung" (p. VI, letzte Zeile l. **29**, 24); 62, 7 liesse sich vielleicht noch einfacher als durch die S. VII vorgeschlagene Aenderung helfen, wenn man ܡܠܘܗܝ schreibt und nach 67, 21 übersetzt: „und mehr als alle Irrlehren freute sich vollends das Volk der Juden"; 81, 14 „für ܕܡܣܩܢܘܬܐ lies ܕܡܣܪܩܢܘܬܐ": graphisch noch näher liegt das dem Sinn nach ebenfalls passende ܕܡܪܩܢܘܬܐ. 90, 2 ܡܢ ܒܬܪ ܗܟܢܐ: soweit ich mich erinnere, steht in diesem Stück überall — und das Wort kommt oft vor — ܒܒܬܪܗ und wird so wohl auch hier herzustellen sein, trotz der im allgemeinen nicht anzufechtenden Bemerkung zu 192, 6, dass die Präposition ܒ vor Wörtern, die mit ܒ beginnen, ausfallen könne. Neu war mir 93, 14. 21. 100, 10 der weibliche Plural ܕܘ̈ܢܐ, der offenbar zu dem von PSmith nur mit einer Stelle belegten ܕܘܢܬܐ gehört und in die Kategorie der von Nöld. §. 81 besprochenen Nomina fällt. — p. VIII Z. 10 lies **20**, 26. — 128, 5 mit ܘܬܪܘ̈ܢܐ aus dem Satz ܘܬܪܘ̈ܢܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܠܡܫܝܚܐ weiss ich zur Zeit nichts anzufangen: Hoffmann führt es im Verzeichniss der griechischen Wörter unter ܠ auf; mir scheint ܠ Accusativzeichen zu sein; da im Zusammenhang vom Brief Christi an Edessa die Rede ist, möchte man an ܛܘܪܣܐ (ܛܘܪܣܐ?, oder an das Scepter ܫܒܛܐ?) denken. — 146, 17 ܕܠܘܬܐ — 179, 11 nach 191, 6 liegt ܕܐܬܡܫܡܫܬ näher, als ܕܐܬܡܫܡܫܬ oder ܕܐܬܡܫܬ". — 202, 12 ob statt [ܫܩܠܐ] nicht [ܐܠܝܐ] oder [ܐܠܝܐ], 23 ܕܠܘܬܐ ܐܬܩܪܝܘ, 27 ܡܫܟܢܐ? 208, 13. 14 ܡܢܘ ܡܢ ܒܢܝܐ hätte er uns alle bestraft? — sollte 214, 3 statt ܡܫܡܫܢܘܗܝ nicht wie sonst ܫܡܫܘܗܝ stehen? — 232, 5 ܢܡܠܟܘܗܝ — 233, 15 ܘܐܬܡܫܚ — p. IX, 11 l. 237, 7 — 238, 20 statt des vorgeschlagenen ܡܬܠܝܢܐ wird ܡܬܠܝܢܐ den analogen Formen mehr entsprechen. — p. XVII, 12 l. ܡܫܒܚܐ. Hieran füge ich noch die Berichtigung einiger Zahlen in dem sehr dankenswerthen Register der Eigennamen: ܐܢܛܝܘܟܘܣ 108. ܐܘܣܛܘܣ 143, 28; ܐܦܪܝܡܘܣ 121, 3; ܐܕܝ 49, 17; ܗܘܪܘܣ 41, 27; ܣܠܒ 129, 17; ܡܢܢܘ 125, 17. ܢܪܣܝ 218, 24 (als Stellen,

wo ܪܒܐ für Christus steht, s. 133, 22. 147, 26. 185, 23); bei ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ streiche 102, 25 und füge es bei ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ein; bei diesem wiederum streiche 37, 12 und setze die Stelle unter ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ; ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܐ 100, 28. — Das Verzeichniss der aus dem Griechischen entlehnten Wörter ist bei einem Schriftsteller, der selber vielleicht nicht einmal Griechisch verstand, doppelt interessant; es hätte aber noch weiter ausgedehnt werden können. Wird *κινδυνος* aufgenommen, für das neben den 3 aufgeführten Schreibungen noch eine vierte Form sich findet ܩܝܢܕܘܢܘܣ 30, 13, dann dürften auch noch andere genannt werden: z. B. ܐܣܛܪܛܝܓܐ 7, 26. 75, 1. 247, 1. ܐܣܛܐ 67, 20. ܐܣܛܘܠܐ 248, 11. ܒܗ ܐܐܪܐ 99, 5. die Form ܐܪܣܝܣ 80, 10; ܐܪܝܣܛܘܩܪܛܝܐ und ܐܪܝܣܛܘܩܪܛܝܩܐ 227, 22. 24; für *συγκλητος* fehlen die 2 Formen ܣܘܢܩܠܝܛܘܣ 94, 17 und ܣܘܢܩܠܝܛܝܩܘܣ 240, 16; bei ܣܩܠܛܘܣ, mit dem das unter den Eigennamen aufgeführte ܣܩܠܛܘܣ gleichbedeutend sein wird, schreibe 145 statt 124, bei ܦܘܩܘܣ 38, 5. bei ܦܪܣܛܓܝܐ 87, 18 — ܦܠܘܣܦܐ 53, 7 ܐܪܓܝܐ 99, 9 etc. Unter die wenigen lateinischen wie custodia gehört doch wohl ܩܣܛܕܐ 228, 24. All diese Berichtigungen verzeichne ich hier nur zum Besten derjenigen, welche diese Listen für das Wörterbuch oder sonstige Zwecke verwerthen wollen und glaube eine Verwahrung nicht nöthig zu haben, als ob ich damit den Verdiensten des Herausgebers zu nahe treten wollte. Für die Syntax konnte Nöldeke noch in seiner Grammatik das vorliegende Werk verwerthen; ich habe es in lexikalischer Hinsicht durchgenommen: ausser ܡܣܒܪܐ in ܡܡܣܒܪܐ 37, 14, das nach p. VI wahrscheinlich in ܡܡܣܒܪܐ zu verbessern ist und dem schon besprochenen, sicherlich auch verderbten ܠܣܘܪܐ, ist mir kaum ein Wort aufgestossen, das bei PSmith sich gar nicht finden würde; interessant war mir eines, das er blos aus den Originalwörterbüchern und dem Neusyrischen kennt, der Stamm ܒܣܩ, 174, 1 ܒܣܩܪܐ bachqārā, cum vaniloquentia, jactantia. Ein besonderes Augenmerk habe ich auf die Adverbien auf ܐܝܬ gerichtet, deren ich 64 gezählt habe, bedeutend weniger als z. B. bei Jacob von Sarug oder von Edessa oder Barhebräus (unter griechischem Einfluss?) in einem gleich grossen Stück vorkommen. Am häufigsten, nämlich je 16 mal, fand sich ܡܡܫܠܐܝܬ und ܦܫܝܠܐܝܬ; das ist charakteristisch für Tendenz und Darstellung unseres Erzählers, der

schildern will, wie Julian die Christen hart bedrückt, wie Jovian ihm überall heimlich mit Erfolg entgegengearbeitet. Weiter ist mir aufgefallen, wie sehr der ganze Stil des Mannes nicht vom Neuen Testament, sondern vom Alten abhängig ist, dessen Redensarten er unsäglich oft zu wiederholen liebt, z. B. kein Haar vom Haupt soll auf die Erde fallen 187, 20; 196, 25; 204, 27; 211, 6. Schon Nöldeke hat einige derselben angeführt, Zeitschrift 28, 273 = Hoffmann 51, 14. 172, 15 dem Herrn zu Ehren die Hände füllen mit Weibern und Kindern; ebendaselbst 276, Anm. 4 = 170, 2: Wer ist Schabor und wer der Sohn des Hormizd, wozu er mit Recht Judic. 9, 28 vergleicht; sie liessen sich leicht vermehren, cf. auch 264 Anm. 3. An den Geist des Richterbuchs, des A. T. erinnert die ganze Denkweise des doch christlichen Verfassers.

Noch sei darauf hingewiesen, dass in einem Anhang S. XVI—XVIII aus einer 1712 geschriebenen Handschrift des Londoner India Office (derselben, der Hoffm. seine Opuscula Nestoriana entnahm) einige glossirte Sentenzen des Apollonius von Tyana beigegeben sind, über deren Tragweite ich nicht urtheilen kann.

Münsingen, Württemberg.

E. Nestle.

ܬܘܪܨ ܡܡܠܠܐ ܣܘܪܝܝܐ *oder Syrische Grammatik des Mar Elias von Tirhan herausgegeben und übersetzt von* ***Friedrich Baethgen.*** Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1880. 63. ܡܘ SS. 8°. *M* 10.

Von oben verzeichneter Ausgabe ist noch keine Anzeige in der Zeitschrift erfolgt, und doch verdient dieselbe aus mehr als einem Grunde Beachtung. Einmal rettet sie ein Werk vor völliger Vergessenheit; denn die einzige bekannte Handschrift, in der es erhalten ist, Cod. ms. Syr. Berol. Petermann 9, im Jahr 1260 auf bedeutend älteres, schon früher einmal benütztes Papier geschrieben, geht, wie die Einleitung sagt, mit schnellen Schritten ihrer Auflösung entgegen; sodann ist dieses Werk, das uns so erhalten wird, die einzige von einem Ostsyrer verfasste Originalgrammatik, die bis jetzt gedruckt vorliegt, und zugleich das älteste syrische Werk, das einigermassen auf den Namen einer Grammatik Anspruch machen darf; es ist vor 1028, sagen wir rund ums Jahr 1000 geschrieben. Freilich den Verlust der ältesten wirklichen Grammatik der Syrer, von Jakob von Edessa um 700, ersetzt es uns nicht. Endlich gewährt uns dies Buch einen deutlichen Einblick in den Uebergang griechischer Wissenschaft zu Syrern und Arabern und in den dominirenden Einfluss, den arabische Sprache und Wissenschaft allmählich über die syrische

gewann. Leider ist der Text trotz des hohen Alters der Hds. in einem gar traurigen Zustand und ein Beweis, dass es auch auf syrischem Boden manchmal eine missliche Sache ist, nur auf *eine* Handschrift angewiesen zu sein. Glücklicherweise war der Herausgeber vermöge seiner eigenen Kenntnisse und der dankenswerthen Beihilfe von Prof. Hoffmann in der Lage, eine ganze Reihe von Textesverbesserungen mitzutheilen und Prof. Nöldeke hat in den GGA. 1880, 23. 24 noch weitere hinzugefügt. Ebenso dankenswerth ist es, dass der Herausgeber eine Uebersetzung beigab, mit Hilfe deren sich spätere noch etwas leichter in den räthselvollen Unklarheiten dieses geistig nicht sehr bedeutenden und doch für uns sehr interessanten Werkchens zurecht finden können. Im folgenden gebe ich noch einige Verbesserungen theils zum Text, theils zur Uebersetzung, aber mit dem ausdrücklichen Bemerken, dass es mir nur auf Grund der Vorarbeit des Herausgebers möglich war solche zu finden (die in Klammern stehende Zahl bezeichnet die Seiten der Uebersetzung, die erste die des syrischen Textes):

3, 18 (5, 6) ܒܝܕ ܣܘܟܠܐ ܕܢܡܘ̈ܣܐ ܡܦܪܫܐ statt „mit besonderer Aufmerksamkeit auf *Regelmässigkeit der Gedanken*" m. b. A. a. den Sinn der Regeln, die ich aufstelle.

3, 19 ff. (5, 9 ff.). „Und so werde ich denn reiche Begriffe offenbaren und erscheinen lassen, die in dieser syrischen Sprache verborgen sind, nämlich in der gewöhnlich gesprochenen, und (die nur noch) nicht in Regeln schriftlich dargestellt sind". Verf. will sagen: unbewusst befolgt jeder die richtigen Sprachregeln, aber fixirt und schriftlich dargestellt sind sie fürs Syrische noch nicht: dies wird, wie bei den Arabern, erst durch Berührung mit fremden Sprachen veranlasst.

4, 5 statt ܕܝܢ wird nach 3, 12. 13 ܕܗܘ zu lesen sein.

4, 9 ܒܥܒܕܐ nicht „durch eine Arbeit" (6, 5) sondern *opp.* ܒܚܝܠܐ *potentia* und *actu*, in die Erscheinung, Wirklichkeit herausstellen, was potentiell verborgen liegt.

8, 22 (13, 6. Anm. 1) die Aenderung von ܨܒܘ̈ܬܐ, statt dessen ich übrigens ܨܒܘܬܢܘܬܐ vermuthe, in ܫܡܫܘܬܐ ist unnöthig: „wenn wir, ist der Sinn, ein Patiens ausdrücken sollen durch ein Verbum, das (im Peal) ein Activ, ein Transitivum bedeutet, so setzen wir zum Unterschied das Ethpeel".

9, 3 (13, 12) ܨܒܘ̈ܬܐ sind nicht „solche Handlungen" sondern *Sachen*, *Dinge*, *πράγματα*, im Unterschied von *Personen*: Buch, That, Sieg ist in Gegensatz gestellt zu Noah.

11, 7 (16, 10) statt „Person", ܦܪܨܘܦܐ, sollte „Numerus" stehen.

28, 20 (38 unten) ܐܬܦܪܩܘ im „zwölften Capitel Numeri“ konnte ich auch nicht finden; statt der Bedeutung „rettet euch“ scheint aber die andere „gelöst werden“ näher zu liegen.

37. 1 (51. 7) nicht „als die heiligen Schriften in die syrische Sprache übersetzt wurden“, sondern „als für die syrische Sprache das Alphabet zusammengestellt wurde“. Dass die erweicht gesprochenen Buchstaben ܒܓܕܟܦܬ, nicht durch eine besondere Form, sondern nur durch einen Punkt von den hart gesprochenen unterschieden werden, ist ihm ein Beweis, dass die Erweichung erst eintrat [richtiger: deren Bezeichnung erst Bedürfniss wurde], als das syrische Alphabet längst feststand.

44, 2 (60, 21) ist die Redensart ܡܠܐ ܪܓ „eine Zeitlang“, die namentlich in Hoffmann's Julianos ungemein häufig ist, nicht erkannt und mit dem Plural von ܡܠܬܐ verwechselt.

Ein nicht corrigirter Druckfehler ist 20, 11 ܐܚܪܢ.

Dass zu dem letzten Theil der Grammatik, welcher sehr interessante etymologische Zusammenstellungen enthält, in den inzwischen von Hoffmann herausgegebenen Opuscula Nestoriana die Quelle gefunden worden ist, aus welcher Elias geschöpft, hat Baethgen selbst in einer Anzeige des letzteren Werkes hervorgehoben und nachgewiesen, wie sein Text dadurch verbessert werden kann. Dies diem docet: das muss noch lange unser Trost bleiben auf dem Gebiet syrischer Philologie.

Münsingen, Württemberg.

E. Nestle.

Bemerkungen zu A. Socin, Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul. Uebersetzung. Tübingen 1882.

„Im Bezirke Häkkaristan auf dem Gebirge wohnt eine besondere Art von Volk, bestehend aus Leuten, welche bloss ein Bein haben“ (S. 169). Die Sage von solchen Einfüsslern ist alt und weitverbreitet. Nicht nur bei Plinius, Solinus u. A. wird sie erwähnt (sie heissen dort monocoli gr. *μονόκωλοι*), auch das Ramayana und Mahabharata spricht von ihnen unter dem Namen Ekapâda; s. Lassen, Ind. Alterthumsk. 2, 652. Im Mittelalter kommen sie unter dem Namen Gänsefüsse vor. Gervasius von Tilbury sagt an einer in meine Auswahl nicht aufgenommenen Stelle (p. 912. II, 755): „Chenopodes, qui uno fulti pede auram currendi celeritate vincunt et in terram positi umbram toti reliquo corpori pedis erecta planta faciunt.“ Diese Benennung (*χηνόποδες*) stammt aus irgend einer griechischen Quelle. In den norwegischen

Volkssagen heisst Hopp ein Waldtroll oder Spuk mit nur Einem Fuss. Aasen s. v. An die Sage von den Einfüsslern knüpft sich die von den halben Menschen; s. z. B. Hahn, Griech. u. Alban. Märch. 1, 102 ff. 2, 260 (Var. von no. 64). Sie heissen bei den Eskimo Igdlokok oder Igdluinak. Rink, Supplement zu den Eskim. Eventyr og Sagn. Kjöbenh. 1871, S. 191; bei den Zulu in Südafrika heissen sie Amadhlungundhebe, und Callaway (Nursery Tales etc. of the Zulus. Natal 1868. 1, 199 n. 43) bemerkt dazu, dass der Marquis von Hastings während seines Aufenthalts in Indien als Vicekönig einst eine Gesandtschaft aus dem Innern erhielt und den Gesandten auf keine Weise dazu bringen konnte, während der ganzen Dauer der sehr langen Audienz mehr als Ein Bein zu gebrauchen. Diese Sitte, in Gegenwart Höherer auf nur Einem Beine zu stehen, kann nach Callaway sehr leicht zu dem Glauben an halbe Menschen und Einfüssler Anlass gegeben haben, wozu ich noch ausserdem auf den Umstand hinweise, dass viele indische Büsser jahrelang auf nur Einem Beine stehen und vielleicht nicht minder zu einer derartigen Vorstellung mögen beigetragen haben. Uebrigens berichtet auch Schweinfurt von den Nuer, dass sie gleich den Sumpfvögeln eine Stunde lang bewegungslos auf Einem Beine zu stehen pflegen und dabei das andere oberhalb des Knies anstemmen.

Die S. 173 f. beschriebene Figur, „welche wir die Heilige oder auch die Göttin nennen, weil sie wie ein Weib aussieht", ist unter die Rubrik 'Heilige Steine' gebracht, doch ist nicht gesagt, dass sie aus Stein gefertigt sei. Ich glaube, dass dieses Bild wirklich existirt hat oder noch existirt. Es erinnert lebhaft an die syrjänische Göttin Solotaja Baba und deren steinerne und hölzerne Bilder, über welche s. mein Buch 'Zur Volkskunde' S. 506, sowie über die Kammenija Baby oder Steinfrauen Archiv für Anthropol. 1878 S. 303 f. 312. Die Skythen, welche einst Vorderasien lange Zeit beherrschten, mögen dergleichen Bilder mitgebracht haben. Dass ihre Ausschmückung und andres sich später verchristlicht hat, ist natürlich.

Von der Elster wird (S. 175) berichtet: „Es ist dies ein schwarz-weiss gefleckter Vogel, der fortwährend zwitschert und singt; dabei setzt er sich auf ein Dach oder hockt auf einem Baumzweig; durch seinen hübschen Gesang zeigt er unsern Hausgenossen an, dass ich, Josef, den Tag darauf gewiss ankommen werde. Dies ist durchaus zuverlässig." Hierzu stimmt der norwegische Aberglaube fast ganz: „Schreit die Elster in der Nähe eines Hauses oder sitzt sie auf dem Dach oder der Schwelle, so kommen Fremde." Zur Volkskunde S. 327 no. 120. An die Elstern knüpft sich übrigens in vielen Ländern mancherlei Aberglauben.

Unter der Ueberschrift 'Leila und Mädschnūn' (S. 176) wird erzählt: „Es giebt zwei Sterne, die diese Namen tragen . . . Unsere Landsleute glauben, dass man, wenn man diese Sterne zusammen-

stossen sieht, auf die beschriebene Weise [nämlich gegen Himmel schauend] sofort einen Wunsch äussern muss, was man nur irgend will. Jene gewähren ihn und erfüllen ganz bestimmt das Versprechen." Hierzu stimmt der deutsche Aberglaube: „Wenn man beim Fallen einer Sternschnuppe schnell einen Wunsch denkt, so geht er in Erfüllung." Wuttke, Der deutsche Volksabergl. 2. A. §. 451. — Da Socin seine Uebersetzung nicht bloss für Orientalisten angefertigt hat, so hätte er immerhin an die von Leila und Mädschnun handelnden Liebesromane der Orientalen erinnern können.

Nach S. 178 giebt es eine Art Zauberschrift, die man auf einem Hufeisen anbringt, welches man unter der Thüreinfassung vergräbt. In europäischen Ländern wird das Hufeisen als Schutz gegen Zauberei über der Thür angenagelt; s. meine Bem. in Kölbings Englische Studien 3, 3.

Den Ehebrecherinnen wird das Haar abgeschoren und das Gesicht mit Russ geschwärzt (S. 199): „Dann aber wird sie auf einen Esel gesetzt und zwar verkehrt; Jedermann speit ihr ins Gesicht." Auch in Indien wurden Ehebrecherinnen auf einem Esel mit dem Gesichte nach dem Schwanz gekehrt umhergeführt. Schlegels Ind. Bibl. 2, 273 f.; vgl. Plut. Quaest. Gr. 2.

Wenn es regnet und zugleich die Sonne scheint, so nennt man einen solchen Tag den Hochzeitstag der Wölfe, weil dann die Wölfe im Gebirge tanzen und springen und hierauf nach Schafen umherstreifen (S. 199). Bei diesem Tanzen der Wölfe fiel mir ein, dass in der Nähe von Kastri (dem alten Hermione), nach dem Philologus XIX, 165, noch heutigen Tags eine Stelle liegt Namens der 'Wolfstanzplatz' (*λυκοχόρευτρα*), welche Benennung vielleicht auf einen alten dem syrischen ähnlichen Aberglauben zurückgeht. Das Tanzen der Wölfe erwähnt auch ein griech. Sprichwort: *λύκος περὶ φρέαρ χορεύει.* Zenob. 5, 100. Apostol. 10, 86.

„Die Geschichte von einem Hirten" (S. 200) ist nichts als eine äsopische Fabel; s. Aes. Cor. 266. Halm 353.

„Der Kaiser der Russen" (S. 201) ist eine Geschichte, die ich in meiner Jugend hinsichtlich der Kaiserin Katharina erzählen hörte, welche in einer schlaflosen Nacht zwei Schildwachen an ihrem Palastthor sich über ihre (der Wachen) Wünsche unterhalten hörte. Der eine Soldat meinte, er möchte soviel Vermögen haben als die Kaiserin an einem Tage ausgebe, der andere hingegen wünschte eine Nacht bei der Kaiserin zu schlafen. Am andern Morgen liess dieselbe die zwei Soldaten vor sich fordern und sagte zu jenem, er hätte sich nicht um das zu kümmern, was sie von dem Ihrigen ausgebe; dem zweiten aber, dessen Wunsch ihr vielleicht schmeichelte, schenkte sie eine Summe Geldes mit den Worten: „cunnus est cunnus".

Der Traum des Trunkenboldes (S. 205). Im Begriff einen Diebstahl zu begehen, wird der Trunkenbold ertappt, rettet sich

indess durch den Rath des Teufels auf sehr unästhetische Weise. „In diesem Augenblick jedoch erwachte der Trunkenbold aus dem Schlaf und fand sein Bett voll Koth". Dieser Schwank ist das „aureum somnium" in des Poggii Facetiae; s. das. p. 137 ed. 1798 die Nachahmungen, z. B. Morlini nov. 10 „de lusore quem diabolus decepit".

In der „Geschichte vom heiligen Georg" befiehlt diesem der Engel Gabriel: „Du sollst in [der Juden] Versammlung gehen und ihnen ins Angesicht speien. Du sollst sie nicht grüssen, sondern dich auf den Stuhl des Apolla, der ihr Gott ist, setzen". Seltsam dass hier den Juden ein Gott Namens Apolla beigelegt wird, obwohl die mit ihnen in nächster Nähe zusammenlebenden christlichen Syrer dies doch besser wissen sollten. Doch muss man hierbei nicht vergessen, dass die Christen, die in Spanien und Syrien gleichfalls mit den Muhammedanern während des Mittelalters in die nächste Berührung kamen, diesen die Abgötter Tervagant, Jupiter (Jupin) und Apollin aufbürdeten, wie aus den Chansons de geste erhellt. Letztgenannter Apollin und obiger Apolla scheinen gleichbedeutend und doch wohl auf Apollo zurückzugehen, obwohl man daran gezweifelt. Ich kann nicht umhin, bei dieser Gelegenheit die hierherpassende Anmerkung Duran's zu der Romanze Nr. 1289 seines Romancero general anzuführen: „Nada de esto es de extrañar cuando se observa que los mismos españoles que trataron y vivieron con los moros, creian que estos eran paganos que idolatraban y adoraban á Apollin, á Trabagante y á otros idolos. Cómo ignoraron que el Alcoran era un codigo del mas exclusivo theismo y que desterraba de los templos, mezquitas y sus adornos las imágenes y pinturas de séres vivientes, fuesen hombres ó animales? Pues bien, errores tan crásos, fábulas tan estúpidas predominaron en toda la Europa y hasta entre los cruzados que visitaron y conquistaron sobre los musulmanos una parte de la Siria, no bastandoles el trato con ellos para desvanecer las preocupaciones que un clero ignorante les habia inculcado casi desde el tiempo en que apareció el profeta, falso si, pero que siempre se mostró enemigo de la idolatria, y que se atribuyó y realizó la mision de deribarla y destruirla".

In der Erzählung No. XXVIII ist (S. 222) von einer doppelten Verwandlung zweier Männer in Weiber und später wieder zurück die Rede. Der Glaube an die Möglichkeit solcher Verwandlungen ist bekanntlich alt, wie z. B. die Geschichte des Tiresias zeigt. Ich habe darüber und wie derselbe entstanden sein kann, in „Zur Volkskunde" S. 362. 507 gesprochen.

Lüttich.

Felix Liebrecht.

Georg von der Gabelentz, Chinesische Grammatik mit Ausschluss des niederen Stiles und der heutigen Umgangssprache. Mit 3 Schrifttafeln. Leipzig. T. O. Weigel 1881 XXIX., 552. 8°.

Der Verf. des vorliegenden Werkes hat vor einigen Jahren in dieser Zeitschrift einen Aufsatz veröffentlicht, welcher Fragen der chinesischen Grammatik zum Gegenstande hatte[1]). Ausgehend von einer kritischen Durchsicht der vorhandenen chinesischen Grammatiken, zog er das Facit aus dem bisher Geleisteten und kam nach einer Vergleichung desselben mit der Summe dessen, was noch zu leisten war, zu dem Ergebnisse, dass die Differenz eine recht bedeutende sei. Er stellte demgemäss die Desiderata zusammen und entwarf schliesslich das System zu einer neuen Grammatik, oder richtiger ein neues System der chinesischen Grammatik. Dies der Inhalt des methodologischen Theiles jener Abhandlung: „Aufgaben der grammatischen Behandlung des Chinesischen" (S. 634 ff.). Man kann behaupten, dass das vom Verf. aufgestellte neue System nicht mehr und nicht weniger bezweckte als eine vollständige Reform der chinesischen Grammatik, und zwar eine Reform derselben auf Grund der in Schott's Chinesischer Sprachlehre in Anwendung gebrachten Principien. Pflegte man sich bis zum Erscheinen von Schott's bahnbrechendem Buche damit zu begnügen, gewisse Regeln aufzustellen, die ein praktisches Verständniss der Sprache ermöglichten, und jene Regeln in ein System zu bringen, welches dem Schema unserer lateinischen Grammatiken meist zum verwechseln ähnlich sah, so sollte jetzt an die Stelle der Regel das Gesetz treten und aus den Gesetzen des Sprachbaues waren alsdann die Einzelerscheinungen der Grammatik zu begreifen, die letzteren an der Hand der ersteren zu prüfen, zu erklären, zu ordnen.

Mit Recht durfte man darauf gespannt sein, wie weit sich die vom Verf. verfochtenen Ansichten auch praktisch durchführen liessen. Die Theorie als solche leuchtete ein; aber dass dieselbe dem Sprachbau im Allgemeinen conform sei, dass sie auch im Besonderen jeder einzelnen Erscheinung der Sprache Rechnung trage, war noch zu beweisen. Dieser Beweis liegt heute vor, denn die nunmehr erschienene chinesische Grammatik ist im Grossen und Ganzen, von einigen Abweichungen in gewissen Einzelheiten abgesehen, eine stricte Durchführung des vorausgeschickten Programmes.

Der Verf. theilt seine Darstellung in ein analytisches und ein synthetisches System. „Das analytische System hat die Frage zu beantworten: wie ist Chinesisch grammatisch zu verstehen? Das heisst: welches sind seine grammatischen Erscheinungen, und was

1) Beitrag zur Geschichte der chinesischen Grammatiken und zur Lehre von der grammatischen Behandlung der chinesischen Sprache. Z. DMG. XXXII, 601—664.

bedeuten dieselben? Diese Erscheinungen müssen aus den Grundgesetzen des Sprachbaues folgen und demgemäss begriffen und organisch geordnet werden" (§. 270). Die Aufgabe des zweiten Systemes ist, „zu zeigen, welche grammatischen Mittel die Sprache zur Erfüllung ihres Zweckes besitze" (§. 897). Damit sind die Aufgaben der beiden Systeme klar präcisirt. Diese Aufgaben decken sich so wenig, als sie einander vielmehr ergänzen, denn „jene Erscheinungen und diese Mittel", fährt der Verf. fort, „sind beide grammatischer Natur. Allein die Gesichtspunkte, von welchen aus in beiden Fällen die Sprache betrachtet wird, sind verschieden; verschieden ist daher die Ordnung, in welcher sich die Gegenstände der Betrachtung darbieten und in welcher sie folglich dargestellt sein wollen; verschieden darum ferner die Art der Darstellung und die Auswahl unter den darzustellenden Gegenständen. Die persönlichen und fragenden Fürwörter, die Verneinungswörter und die Wörter des Seins, die Hülfsverba u. a. m. zeigen uns nur als Kategorien gewisse Eigenthümlichkeiten der Erscheinung. Die Unterschiede aber unter den einzelnen Wörtern dieser Kategorie nachzuweisen, zu lehren, wann das eine, wann das andere zu gebrauchen sei: das ist Sache des zweiten Systemes. Nur wo derselbe Gegenstand als Erscheinung und als Ausdrucksmittel gleichen Werth hat, gebührt ihm in beiden Systemen gleiche Berücksichtigung. Dies gilt z. B. von den meisten Partikeln, soweit sie als solche, nicht als Stoffwörter fungiren."

Es lässt sich allerdings nicht läugnen, dass durch diese Art der Darstellung Zusammengehöriges auseinander gerissen wird und die innere Gleichheit dessen, was je nach dem Standpunkte des Beobachters verschieden erscheint, leicht übersehen werden kann, allein man wird nichtsdestoweniger zugeben müssen, dass diese Zweitheilung die einzige Möglichkeit ist, den Erscheinungen des Darstellungsobjectes in vollem Maasse und nach allen Seiten hin gerecht zu werden: sie ist nicht nur im Hinblick auf die Darstellung berechtigt, sondern auch durch die Natur des darzustellenden Gegenstandes wissenschaftlich bedingt.

Um nunmehr zu dem eigentlichen Inhalte des Buches zu kommen, so zerfällt der analytische Theil in drei Hauptstücke: 1) Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen den Satztheilen und Sätzen, 2) Bestimmung der Redetheile, 3) Abgrenzung der Sätze und Satztheile, von denen man die beiden letzten in den bisherigen Grammatiken vergeblich suchen würde. Es wird somit nicht das Wort, sondern der Satz zum Ausgangspunkt genommen, eine Anschauungsweise, deren Richtigkeit gerade durch das Chinesische in schlagendster Weise bewiesen wird. Das Wort als solches ist hier (soweit es nicht durch seine Grundbedeutung einer bestimmten Kategorie zugewiesen wird) ein x, eine unbestimmte Grösse, die ihren realen, d. h. grammatischen Werth erst als Glied eines Satzganzen, mithin durch seine Stellung im Satze erhält. Die

Stellungsgesetze sind demgemäss in diesem Hauptstücke an erster Stelle zu behandeln. Die drei ersten Capitel des Abschnittes: „Stellungsgesetze" behandeln der Reihe nach die Verhältnisse von Nomen zu Nomen, von Verbum zu Verbum und endlich der Nomina und Verba zu einander. Dieselben decken sich im Wesentlichen mit den entsprechenden Capiteln in Schott's Chin. Sprachlehre (S. 55—67), obwohl sie in vielen Einzelheiten von denselben abweichen und den Stoff in weitaus erschöpfenderer Weise behandeln, als es dort geschieht. Von allgemeinerem Interesse dürfte hingegen die Casuslehre sein, welcher das vierte Capitel gewidmet ist. Von Casus im Chinesischen zu reden mag auf den ersten Blick widersinnig erscheinen: man erwäge indessen erstens, dass Alles, was in unserer Sprache, vermöge lautlicher Formelemente, grammatische Kategorie ist, im Chinesischen vermöge seiner Satzstellung zur grammatischen Function wird, und zweitens, dass es keineswegs im Begriffe der Casusbeziehung liegt, dass dieselbe durchaus durch die lautliche Form und nur durch diese ihren Ausdruck finden muss, wenn anders sie nur überhaupt in irgend einer Weise sich zu erkennen giebt. Dies zugestanden, kann die Berechtigung des Casusbegriffes in der chinesischen Grammatik nicht in Abrede gestellt werden, und es fragt sich nur noch, welche Casusfunctionen sich hier constatiren lassen. Der Verf. zählt deren fünf auf: den Subjectivus, Praedicativus, Objectivus, Genitivus und Adverbialis. Unter diesen nimmt der Praedicativus offenbar eine Sonderstellung ein, sofern er stets die Copula in sich schliesst, mithin verbaler Natur ist — dass derselbe auch durch genitivische und adjectivische Attribute bestimmt werden kann, ändert daran gar nichts. Es wäre aus diesem Grunde vielleicht angemessener gewesen, den Praedicativus ans Ende zu rücken.

Das nächstfolgende Capitel trägt die Ueberschrift: „Stellung der Adverbien" und gliedert sich in drei Unterabtheilungen: A. Attributive Stellung. B. Psychologisches Subject. C. Prädicative Stellung. Cap. VI „Doppelung und Wiederholung der Wörter" und Cap. VII „Satzfolge" beschliessen den ersten Abschnitt.

Die Stellungsgesetze finden ihre Ergänzung durch den zweiten Hauptfactor des Sprachbaues: die Hülfswörter. Diese bilden das eigentliche Kriterium, durch welches die Annahme, dass jene grammatischen Functionen in der soeben angegebenen Gliederung thatsächlich im Sprachbewusstsein leben und nicht etwa blos durch das Medium unserer Sprache und nach Analogie der letzteren in die fremde hineinverpflanzt sind, ihre Bestätigung findet. Die Lehre von den Hülfswörtern, welche den Inhalt des zweiten Hauptstückes ausmacht, ist ein wahres Meisterstück grammatischer Detailstudien. Das Capitel wird durch die Lehre vom Pronomen eröffnet. Da das selbständige Pronomen grammatisch keinerlei Schwierigkeiten bietet, so konnte sich der Verf. hier mit einer blossen Aufzählung begnügen. Der Vollständigkeit wegen hätte unter §. 403 noch das

Pronomen n u n g erwähnt werden können, welches nach W. Williams (Syll. Dict. s. v.) zur Zeit der Tang-Dynastie als Pronomen der 1. Pers. gebräuchlich war [1]). Was nun aber die eigentlichen Hülfswörter anbelangt, so begegnen wir hier sowohl im Punkte der Anordnung als auch in den Detailuntersuchungen über den Gebrauch und die Geltung der Partikeln einer Fülle neuer Anschauungen. Zum ersten Male wird hier eine genetische Eintheilung der Hülfswörter versucht, und wenngleich, wie der Verf. selbst bemerkt (§. 400), der Ursprung nicht bei allen Partikeln gleich klar, die Einreihung mithin eine vorläufige ist, so unterliegt es doch keinem Zweifel mehr, dass die letztere im Princip unanfechtbar bleibt. Die Hülfswörter sind ihrem Ursprunge nach entweder verbaler oder pronominaler Natur, und zwar sind unter den letzteren zu unterscheiden: a) den Demonstrativpronominibus verwandte, b) dem Pronomen der 2. Pers. verwandte, c) Frage-Adverbien. Wenn alsdann der Verf. noch die Finalpartikeln als besondere Gruppe anführt, so ist das eine Inconsequenz, die im Interesse des grammatischen Zusammenhanges geboten schien.

Um nunmehr auf die Einzelheiten dieses Abschnittes näher einzugehen, so ist zuvörderst zu bemerken, dass der Verf. hin und wieder Manches in seine Monographien der einzelnen Partikeln aufgenommen hat, was eigentlich, genau genommen, nicht hineingehört. So z. B. wäre verbales *či*, soweit es als Hülfswort fungirt, nicht unter den pronominalen Hülfswörtern zu erwähnen gewesen, sondern höchstens unter den verbalen, und consequenter Weise auch nicht einmal unter diesen, sondern, der Anlage des Buches entsprechend, im synthetischen System neben *kip*, *či* u. s. w., §. 1439 ff. Ebenso wenig gehört *či* in der Bedeutung „gehen" oder *čok* als Verbum und Substantivum unter die Hülfswörter. *čü* als Pluralpartikel gehört in das synthetische System, in das Capitel von der Zahl. Fragendes *čü* war nicht unter den verbalen Hülfswörtern, sondern unter den Finalpartikeln neben *hû* zu besprechen. Ueberhaupt scheint es mir noch zweifelhaft, ob der Verf. das *hû* mit Recht den verbalen Hülfswörtern beizählt, und ob es nicht richtiger dem interrogativen *hû* an die Seite zu stellen wäre. Die „ausserordentlichen Anwendungen" des *či* in der Bedeutung von *yuk* oder *tsiâng*, welche §. 596 *a* nach *Wang-yin-či* angeführt werden, enthalten eigentlich nichts Ausserordentliches, da das *či* im ersten Beispiele wohl einfach als Verbum in der Bedeutung „gehen" aufzufassen ist, während die Construction: *či* . . . . . *ri* des zweiten Beispiels offenbar der Form: *či* . . . . . *tsek* analog ist. Was endlich das modale *k'i* betrifft, von dem §§. 566 und 567 die Rede ist, so dürfte dasselbe vielleicht richtiger als eine Art u n b e s t i m m t e r G e n i t i v u s p a r t i t i v u s aufzufassen sein, analog etwa dem un-

1) Nach K'ang-hi's Wörterbuch diente es als bescheidene Form für das Pron. 1. Pers.

bestimmten objectiven *či*, welches das vorhergehende Verbum als ein actives kennzeichnet. So *k'i šūi*, wörtlich: „i h r w e r ?“ = w e r v o n i h n e n, wobei i h n e n ganz unbestimmt ist und nur andeuten soll, dass das Subject, von welchem die Rede ist, irgend welchen „Anderen“ gegenüber gestellt wird. In derselben Weise möchte ich auch das *k'i* in der Wendung: *ü k'i a ning h* als einen unbestimmten Gen. partitivus erklären.

Die beiden letzten Abschnitte des analytischen Systems: die Lehre von der Bestimmung der Redetheile und von der Abgrenzung der Sätze und Satztheile, behandeln Fragen, welche, wie bereits vorhin bemerkt, bis jetzt noch in keiner chinesischen Sprachlehre Berücksichtigung gefunden haben, obwohl dieselben für die Textanalyse von der grössten Wichtigkeit sind. Meines Wissens hat der Verf. auch zum ersten Male auf eine Erscheinung aufmerksam gemacht, die für den chinesischen Satzbau im höchsten Grade charakteristisch ist, dass nämlich „ein Wort sammt seinem Zubehör im Satzganzen einen anderen Redetheil vertreten kann, als diesem Zubehör gegenüber“ (§. 842). In dem Abschnitte von der Abgrenzung der Sätze und Satztheile werden zunächst die grammatischen Merkmale der Satzgrenzen besprochen (Finalen, satzeröffnende Conjunctionen und Adverbien, constante Wortverbindungen u. dgl. m.), alsdann der Rhythmus, die Antithese und der Parallelismus als stilistische Merkmale, und zum Schlusse wird an der Hand der vorausgeschickten Regeln die Analyse einiger längeren Perioden gegeben.

Das synthetische System wird nach einer kurzen Einleitung über Zweck und Methode (§. 897—901), die bereits oben besprochen worden ist, sowie einigen Bemerkungen über die Wahl des Ausdruckes (§. 902—904) durch die Lehre von den Satztheilen eröffnet. Während im analytischen Systeme das Ganze in seine Theile zergliedert wurde, schlägt die Darstellung jetzt den entgegengesetzten Weg ein, indem sie von den Theilen zum Ganzen fortschreitet und zeigt, wie sich aus jenen dieses zusammensetzt. Diesem Zwecke gemäss wird die Lehre von den Satztheilen als 1. Hauptstück zum Ausgangspunkt genommen; aus ihr ergiebt sich zunächst die Lehre vom einfachen Satze (2. Hauptstück) und endlich die Lehre vom zusammengesetzten Satze und den Satzverbindungen (3. Hauptstück).

Das Capitel von den Satztheilen möchte vielleicht in Betreff der Anordnung des Stoffes noch mancher Verbesserungen fähig sein. Der Verf. ist hier, wie mir scheint, theils zu weit und theils nicht weit genug gegangen. Schon die Frage, welche als die Hauptaufgabe des ersten Abschnittes bezeichnet wird: „Durch welche Mittel bringt die Sprache ihre Stoffwörter hervor?“ scheint zu eng gefasst. Das Pronomen ist zwar ein Formwort, lässt sich jedoch sehr wohl nach seinem stofflichen Gehalt in bestimmte Kategorien theilen, wie aus § 1092 flg. ersichtlich ist. Warum es nicht in

den Abschnitt von der Bildung der Redetheile mit aufgenommen werden konnte, ist daher nicht recht einzusehen. Allerdings steht das Pronomen als stellvertretendes Element, als ein Ersatzredetheil den Ellipsen nahe, sofern es den Begriff der Ellipse schon gewissermassen in sich schliesst. Dies mochte der Grund sein, weshalb der Verf. das Pronomen in einem besonderen Capitel dem Capitel über Ellipsen und Kürzungen vorausgehen lässt. Wie das Pronomen, so wird aber auch das Zahlwort in einem besonderen Capitel behandelt, und zwar, nachdem es ausdrücklich unter den Stoffwörtern erwähnt, mithin als in das Capitel: „Bildung der Redetheile" gehörig bezeichnet worden war. Wenn hingegen die Eigennamen von dem Substantivum getrennt werden, so mag das aus gewissen didaktischen Erwägungen geboten erschienen sein; wissenschaftliche Gründe lassen sich für diese Sonderung jedenfalls nicht anführen. Ueberhaupt ist der ganze Abschnitt über die Eigennamen von rein realistischem Interesse, ohne grammatisch etwas Bemerkenswerthes bieten zu können; derselbe gehörte eher in ein encyclopädisches Handbuch als in eine Grammatik. Soviel über die Anordnung. Die Ausführung selbst lässt im Grossen und Ganzen nichts zu wünschen übrig. Wenn §. 1019 (die Präposition *yeû*) u. A. folgendes Beispiel citirt wird: *lì ngí yeû kiün-ċè*, gute Sitte und Rechtlichkeit gehen vom Weisen aus, so beruht das wohl auf einem blossen Versehen, denn es leuchtet auf den ersten Blick ein, dass *yeû* in diesem Falle keine Präposition, sondern reines Verbum ist. Als Ausdrücke für die Allheit hätten wohl noch *teng* und *men*, von denen das letztere allerdings nur im niederen Stile vorkommt, eine Erwähnung verdient. Unter den Synonymausdrücken der bestimmten Zahlwörter wird §. 1048 auch *sien* angeführt; nun bedeutet aber *sien* immer nur das zeitlich Erste (seine Gegensätze sind *kim* und *heú*), meines Wissens jedoch nie das Erste innerhalb einer Reihe oder Aufzählung; folglich gehört es auch nicht hierher. Im letzteren Sinne wird *č'ū* angewandt, welches sich auch §. 1049 erwähnt findet. — Besondere Hervorhebung verdient endlich das Capitel von den Ellipsen und Kürzungen, sofern es ein Gebiet behandelt, welches man bisher gänzlich unbeachtet gelassen hatte.

Eine wahrhaft geniale Leistung sind die beiden nächsten Hauptstücke: die Lehre vom einfachen Satze und die Lehre von dem zusammengesetzten Satze und den Satzverbindungen. Ich verweise hier in erster Linie auf das Capitel vom psychologischen Subjecte und den Inversionen, welches zum ersten Male die für das Chinesische so überaus wichtige Lehre von den Inversionen im Zusammenhange erschöpfend behandelt. Demnächst aber ist es die Lehre von den modalen Hülfswörtern (§. 1178—1355 und §. 1378 bis 1444), welche hier in einem völlig neuen Lichte erscheint. Man hat oft genug und mit Recht den Reichthum und die Feinheit modaler Gestaltung am Griechischen und Deutschen bewundert: nur den Wenigsten aber war es bekannt, dass gerade nach dieser

Richtung sprachlicher Ausdrucksfähigkeit das Chinesische vielleicht zu den bestentwickelten Sprachen gehört und wohl den eben genannten mit Recht an die Seite gestellt werden darf. In der That möchte wohl das Chinesische einzig dastehen in der Art, wie es die mathematische Starrheit und Sicherheit seines Satzbaues mit der denkbar grössten Mannichfaltigkeit und Beweglichkeit subjectiver Empfindungsäusserung zu vereinigen weiss, und es ist erstaunlich, wie der Verf. oft mit einer Art von divinatorischem Blick die feinsten Färbungen und Schattirungen sprachlicher Subjectivität gleichsam erst zu errathen und dann zu fixiren und zu erweisen verstanden hat. Meines Erachtens bildet die Lehre von den modalen Hülfswörtern den eigentlichen Glanzpunkt der grammatischen Darstellung.

Zum Schlusse wird dann noch durch eine gedrängte, aber doch im Princip erschöpfende Darstellung der Grundregeln der chinesischen Stilistik eine Lücke der bisherigen Grammatiken in dankenswerthester Weise ausgefüllt.

Hiermit ist indessen der reiche Inhalt des Buches noch keineswegs erschöpft, vielmehr bleibt noch derjenige Theil zu erwähnen, welcher für den Linguisten im Allgemeinen vielleicht von dem grössten Interesse sein möchte: ich meine das erste Buch, welches die Einleitung und den allgemeinen Theil enthält. Wenn ich so den Anfang ans Ende gerückt habe, so geschah dies einfach aus dem Grunde, weil dieser allgemeine Theil mehrfach über die Grenzen einer Einzelgrammatik hinausweist. Das gilt namentlich von dem Abschnitt „Lautgeschichtliche und etymologische Probleme" (§. 195—249), denn es werden in diesem Capitel Fragen behandelt, die von der grössten Tragweite für die Erkenntniss sprachlicher Entwickelung überhaupt sind. „Das Chinesische selbst weist schon bei einer flüchtigen Betrachtung lautliche Uebereinstimmungen sinnverwandter Wörter auf, welche zur Vermuthung führen müssen, dass hier Gleichheit der Wurzel und Verschiedenheit der Bildung oder Form vorliege. Fälle wie *tá* oder *tái*, gross, neben *t'ái*, sehr, *t'iên*, Feld, neben *tiên*, Ackerbau treiben u. s. w., laden zur Vergleichung der aspirirten und nicht aspirirten Anlaute ein; Fälle wie *ü*, Gespräch, *yün*, reden, *yuet*, sagen, heissen, scheinen auf eine Functionsverschiedenheit der Auslaute, auf vormalige Suffixe hinzudeuten. Und ähnliche finden sich massenweise" (§. 197). Es ist freilich nicht das erste Mal, dass der für unanfechtbar geltende Satz von der Ursprünglichkeit des chinesischen Monosyllabismus in Zweifel gezogen wird. Bereits vor 20 Jahren hat R. Lepsius [1]) die Vermuthung ausgesprochen, dass dem monosyllabischen Zustande des Chinesischen ein Zustand der Mehrsilbigkeit vorhergegangen sei: die Analogie des Tibetischen

1) Ueber chinesische und tibetische Lautverhältnisse. Berlin 1861.

auf der einen, die Stimmbiegungen des Chinesischen auf der anderen Seite waren die Gründe, durch welche Lepsius sich zu dieser Annahme bewogen fühlte. So lange die vorausgesetzte Verwandtschaft des Tibetischen mit dem Chinesischen nicht erwiesen oder doch mindestens wahrscheinlich gemacht wurde, solange ausser den Stimmbiegungen nicht noch andere, gewichtigere Gründe aus der Geschichte der Sprache zu Gunsten jener Annahme angeführt werden konnten, musste dieselbe bleiben, was sie war: eine Vermuthung. Heute sind wir im Stande, von wesentlich neuen und sicheren Voraussetzungen auszugehen: das Resultat aber, zu welchem wir gelangen, ist eine glänzende Bestätigung jener genialen Vermuthung des berühmten Aegyptologen [1]). Der Raum verbietet mir, auf den so überaus anregenden und reichhaltigen Inhalt dieses Capitels, sowie des allgemeinen Theiles des Näheren einzugehen.

Nach dem bisher Gesagten bedarf es wohl für den Sinologen keines Beweises mehr, dass unsere Kenntniss des Chinesischen durch das vorliegende Werk nicht nur nach allen Richtungen hin Erweiterung und Vertiefung erfahren hat, sondern auch nach Form und Inhalt eine wesentlich neue geworden ist, dass demselben mithin für die Sinologie eine epochemachende Bedeutung beizumessen ist. Und wenn ausserdem klare, übersichtliche Gliederung des Stoffes, verbunden mit einer geschmackvollen, anregenden Darstellungsweise Vorzüge sind, wohl geeignet, einem Buche Interesse und Verbreitung zu verschaffen, so sei es gestattet, dem berechtigten Wunsche Ausdruck zu geben, dass dieses hochbedeutende Werk nicht auf den engen Kreis der Fachgenossen beschränkt bleibe, sondern auch von den Vertretern der Sprachwissenschaft einer gebührenden Berücksichtigung und Anerkennung gewürdigt werde.

Die chinesische Grammatik von Georg von der Gabelentz wird ihre grundlegende Bedeutung auch dann noch bewahren, wenn sie in manchen ihrer Theile veraltet und durch neuere Untersuchungen vervollständigt und berichtigt sein wird. Man wird über sie hinausgehen, nicht aber sie umgehen können.

W. Grube.

---

1) Ich habe in meinem Aufsatz: Die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen. Leipzig. T. O. Weigel 1881 auszuführen gesucht, dass der Zusammenhang des Tibetischen mit dem Chinesischen auf Grund der phonetischen Elemente der chinesischen Schrift erweisbar sei, und dass ferner die aus der chinesischen Schrift und den Dialekten sich ergebenden sprachgeschichtlichen Daten, verbunden mit einer vergleichenden Berücksichtigung des Tibetischen und anderer indochinesischer Sprachen, die Annahme von der Ursprünglichkeit des chinesischen Monosyllabismus unmöglich machen.

Az Iszlám. Tanulmányok a muhammedán vallás története köréből. Irta Goldziher Ignácz. (Der Islâm. Studien aus dem Gebiete der muhammedanischen Religionsgeschichte. Von Ignaz Goldziher.) Budapest 1881. Bücherverlag der ungarischen Akademie der Wissenschaften. 412 u. XII SS. 8.

Je geringer die Zahl der Orientalisten ist, welche das vorliegende, von der ungarischen Akademie der Wissenschaften in schöner Ausstattung herausgegebene, Werk zu lesen im Stande sind, um so willkommener dürfte den Lesern dieser Zeitschrift eine Angabe über seinen reichen und interessanten Inhalt sein. Wie schon aus dem Titel ersichtlich, sind in demselben einzelne Abhandlungen zu einem Ganzen vereinigt, und zwar so, dass wir kein vollständiges Bild des Islâms und seiner Entwickelung, aber einen um so tieferen Einblick in einzelne Erscheinungen und Faktoren der muhammedanischen Religionsgeschichte gewinnen. Es braucht bei einer Arbeit Goldziher's nicht besonders hervorgehoben zu werden, dass das von ihm bearbeitete wissenschaftliche Material auf dem eingehendsten Quellenstudium beruht und seine seltene Belesenheit auf dem weiten Felde der gedruckten und handschriftlichen arabischen Literatur der verschiedensten Zweige ihm zahlreiche, bisher unbekannte oder übersehene Daten zur Beleuchtung der erörterten Gegenstände geboten hat. Und der Reichhaltigkeit des Materials entspricht die von der eigenen Erfahrung eines fruchtreichen Aufenthalts an mehreren Hauptsitzen des Islâms unterstützte geistvolle Auffassung und die von der Liebe zum Gegenstande gehobene und erwärmte Darstellung, so dass Goldzihers nicht bloss für Fachmänner, sondern für einen weiteren Leserkreis bestimmtes Werk als eines der lehrreichsten und dabei anregendsten auf diesem nicht sehr reich bestellten Gebiete der europäischen Literatur betrachtet werden kann und eine Bearbeitung desselben in deutscher oder irgend einer anderen Weltsprache nicht bloss im Interesse des Werkes selbst erwünscht wäre. Im Nachstehenden soll lediglich der Inhalt der einzelnen Capitel, wie der Verfasser seine Studien benannt hat, in den Hauptzügen skizzirt werden.

Das erste Capitel (S. 1—100) hat zur Ueberschrift: „Die Religion der Wüste und der Islâm". Es will, besonders im Gegensatze zu den Anschauungen von Döllinger, Sprenger, Krehl, Renan, die beiden Thesen beweisen: 1. Muhammed war nicht der Ausdruck, sondern gerade der Gegensatz des arabischen Volksgenius; seine Lehre ist nicht das Resultat der bis dahin stattgefundenen Entwickelung der arabischen Gesellschaft, sondern geradezu eine Widerlegung und Leugnung all dessen, was wir als den Genius des arabischen Volkes kennen. 2. Gerade die Bewohner der Wüste, die Beduinen, waren — nicht nur aus politischen Gründen, sondern vermöge der eigenartigen Richtung ihres Geistes — die natürlichen

Gegner der Lehre des Propheten. Die Wüste und ihre wandernden Beduinen haben weder ein monotheistisches, noch überhaupt irgend ein bestimmtes religiöses Gepräge. In religiöser Beziehung ist Ungebundenheit und Gleichgültigkeit gegen feste Institutionen, was die Bewohner der Wüste charakterisirt. — Die Beweisgründe zu diesen Thesen entnimmt der Verfasser sowohl der Ueberlieferung über die vorislamischen Zustände der Araber, als den Schilderungen der heutigen Beduinen durch die neueren Reisenden. Die Religion des Wüstenarabers ist nach ihm nichts anderes, als die murû'a, der Inbegriff männlicher Tugenden, die arabische virtus, „deren Lebenselement das Rechtsgefühl, deren Dogma die Treue ist". Der Widerstand des arabischen Geistes gegen den Islâm wird besonders aus den socialen Anschauungen der Araber, aus ihrer Abneigung gegen die Glaubenslehre und den Ritualismus der neuen Religion, endlich aus ihrem conservativen Geiste abgeleitet. Die Bekehrung der Araber zum Islâm war thatsächlich nur eine oberflächliche, und die Reaktion gegen denselben fand bald nach Muhammeds Tode unter den Beduinen Statt, während von den Nachfolgern Muhammeds selbst die Omajjaden bis Omar II. an ihrem Hofe eher dem Geiste des Heidenthums als dem des Islams huldigten. — „Wie das Christenthum" — damit schliesst das Capitel — „welches in Palästina entstand, niemals zu dem heutigen Religionssysteme wird, wenn es auf dem Boden bleibt, der ihm zuerst das Leben gab, so konnte auch der Islâm nur durch seine Wirkung auf die nichtsemitischen Racen sich entwickeln und weiter sprossen. Die arischen und mittelasiatischen Volksgebiete waren es, welche, wenn sie auch den Islâm seines ursprünglichen Charakters entkleideten — seine Existenz und die Möglichkeit seines Bestehens und seiner Verbreitung sicherten".

Das zweite Capitel über „die Traditionen des Islâm" (S. 101—170) beschäftigt sich mit der muhammedanischen Tradition als einem besonders wichtigen und interessanten Documente für die politische und religiöse Entwickelung des Islâms und will, entgegen der gewöhnlichen Ansicht, die geschichtliche Thatsache erhärten, „dass der Islam mehr durch seine, gewöhnlich verkannte, Accomodationsfähigkeit erobert habe, als durch die unbeugsame Starrheit, die man seinem Auftreten zuzuschreiben pflegt". Goldziher giebt in dieser Abhandlung eine lichtvolle und durch zahlreiche Beispiele veranschaulichte Darstellung des Wesens und der Entstehung der Tradition und ihrer Sammlungen, ohne welche der Korân nur ein mangelhaftes Bild des Islams bieten würde. Er zeigt, wie mit der Verbreitung des Islâms auch die Tradition sich erweiterte, erörtert die äussere Form der Ueberlieferungen, den Sanad — Kette der Tradenten — und den Matn — Text des Traditionssatzes —, und giebt dann passend gewählte Beispiele aus dem Gebiete des Ritus und der Rechtslehre. Dann werden die Kriterien der Glaubwürdigkeit der Tradition besprochen, woran

sich interessante Ausführungen über die apokryphen Traditionen, die Traditionsfälscher und die Massregeln gegen dieselben schliessen. Wir erblicken ferner die Ueberlieferung im Dienste der Politik und der Polemik, namentlich der sunnitischen und schiitischen Parteiungen. Wir hören von Traditionen, die erdichtet werden, um fremde Institutionen, wie z. B. das persische Nórûzfest zu stützen, so wie von anderen zu bestimmter Tendenz erfundenen. Ueber die verschiedenen Traditionssammlungen und deren Entstehung wird das Wichtigste angegeben. Dann wird im Zusammenhange mit den sich widersprechenden Traditionen das Verhältniss der verschiedenen Schulen innerhalb des Islam zu der Ueberlieferung an vielen Beispielen dargelegt. Aus diesen Beispielen soll hervorgehen, „wie schwach der sogenannte muhammedanische Formalismus in der Schaffung der gleichmässigen Form war, was keineswegs der Fall wäre, wenn der Formalismus ein Richtung gebendes Moment des Islâms wäre“. Der Schlussabschnitt dieses Capitels handelt von der Tradition als Rechtsquelle und von dem Gegensatze der die Tradition einerseits, die Speculation andererseits als Grundlage der Rechtslehre betrachtenden Schulen. — Zu diesem Capitel gehört auch der am Schlusse des ganzen Buches stehende Anhang (S. 383—412), in welchem als Mustersammlung von Traditionen, nach einer literaturgeschichtlichen Einleitung, die „Vierzig“ (Arba'în) des Navavî übersetzt sind.

Der Inhalt des dritten Capitels, vom „Heiligencultus und den Ueberresten der älteren Religionen im Islâm“ ist schon aus der in französischer Sprache erschienenen Bearbeitung des Gegenstandes durch den Verfasser (in M. Vernes' Revue, 1880) bekannt. Daher sei nur kurz angegeben, dass die hundert Seiten (171—270) starke Abhandlung von dem Begriffe des Velî, als des Gott näher als die anderen Menschen stehenden Frommen ausgeht und dann mit Herbeiziehung des mannigfaltigsten, wohl hier zuerst in solcher Reichhaltigkeit gesammelten, Stoffes die Entwickelung des den Heiligen gewidmeten Cultus und des hierauf bezüglichen Volksglaubens, innerhalb des, seinen ursprünglichen Ideen gemäss solchem Cultus feindlichen, muhammedanischen Monotheismus, darstellt. Besonders ausführlich wird von den Gräbern der als Heilige verehrten Frommen gesprochen. Von ausserordentlichem Interesse für die Religionsgeschichte sind die zahlreichen Beispiele der aus anderen Religionen herübergenommenen und dem Islâm angepassten Vorstellungen, Sagen und Gebräuche, so z. B. der Ueberreste des Thiercultus in Aegypten.

Von eminent culturhistorischem Interesse ist das 4. Capitel (S. 271—298), mit der Ueberschrift: „Die Baudenkmäler des Islâms, im Zusammenhange mit der muhammedanischen Weltanschauung“. Hier zeigt der Verfasser zuerst die Unhaltbarkeit der von Manning ausgesprochenen Ansicht, dass die Häufigkeit der Moscheenruinen im heutigen Aegypten dem mangelnden religiösen

Sinne der Muhammedaner zuzuschreiben sei. Vielmehr sucht er die nicht bloss von Aegypten, sondern auch von anderen muhammedanischen Ländern geltende Erscheinung, dass ihre Baudenkmäler so häufig den Anblick der Verfallenheit bieten, auf zweierlei Umstände zurückzuführen, die technische Beschaffenheit der Bauten selbst und den inneren Charakter des Volkes. In ersterer Beziehung wird der nomadische, in Material und Anlage vergängliche, nicht auf ewigen Bestand gerichtete, Grundzug der arabischen Baukunst geschildert, besonders an dem Gegensatze zwischen den Monumenten des alten Aegypten und den Werken der arabischen Baumeister im Mittelalter. Von muhammedanischen Bauwerken haben nur jene die Zeiten überdauert, welche ursprünglich eine andere Bestimmung hatten, wie die Hagia Sophia in Stambul, die Omajjaden-Moschee in Damascus, oder bei denen wenigstens ältere Bauten die Hauptbestandtheile lieferten, wie die 'Amr-Moschee in Kairo, die Kubbet-al-ṣachrâ in Jerusalem. Dabei wird geschichtlich nachgewiesen, wie die Araber von jeher gerne die Kunst fremder Baumeister verwendeten. Wie sorglos und unsolid sie bei ihren Bauten verfuhren, wird in der Baugeschichte einiger Kairiner Moscheen quellenmässig gezeigt. Ausser der Beschaffenheit der Bauten selbst trugen zu ihrer Zerstörung geschichtliche Ereignisse, der Fanatismus und vandalische Eifer der Parteien und Sekten bei, sowie speciell für Kairo, dass die alte Stadt unter den Fatimiden Neu-Kairo weichen musste und verfiel. Endlich aber trug zum Verfall der Baudenkmäler der Mangel an historischem Sinne bei. „Dem Orientalen fehlt die Neigung, ja überhaupt der Sinn für Erhaltung der alten Denkmäler. Der Orientale ist Utilitarier, und diesem Charakterzug zufolge besitzt das Alte, wie sehr es auch den Stempel der Ehrwürdigkeit an sich trägt, keine Bedeutsamkeit, wenn es nicht dem täglichen Bedürfnisse dient. Der Kunstwerth oder die geschichtliche Bedeutung giebt in seinem Auge keinem Gegenstande einen Rechtstitel auf Fortbestehen". Das wird weiter mit der untergeordneten Stellung beleuchtet, welche die Geschichte in der Erziehung des Muhammedaners einnimmt. Zum Schlusse wird darauf hingewiesen, dass die ganze geistige Richtung des Arabers ihm die bewusste Erhaltung von Baudenkmälern verbietet, da „was der Vernichtung zueilt, nur sein Geschick erfüllt" und man die Dauer der vergänglichen Dinge dieser Erde nicht dem allgemeinen Loose der Vergänglichkeit entziehen soll.

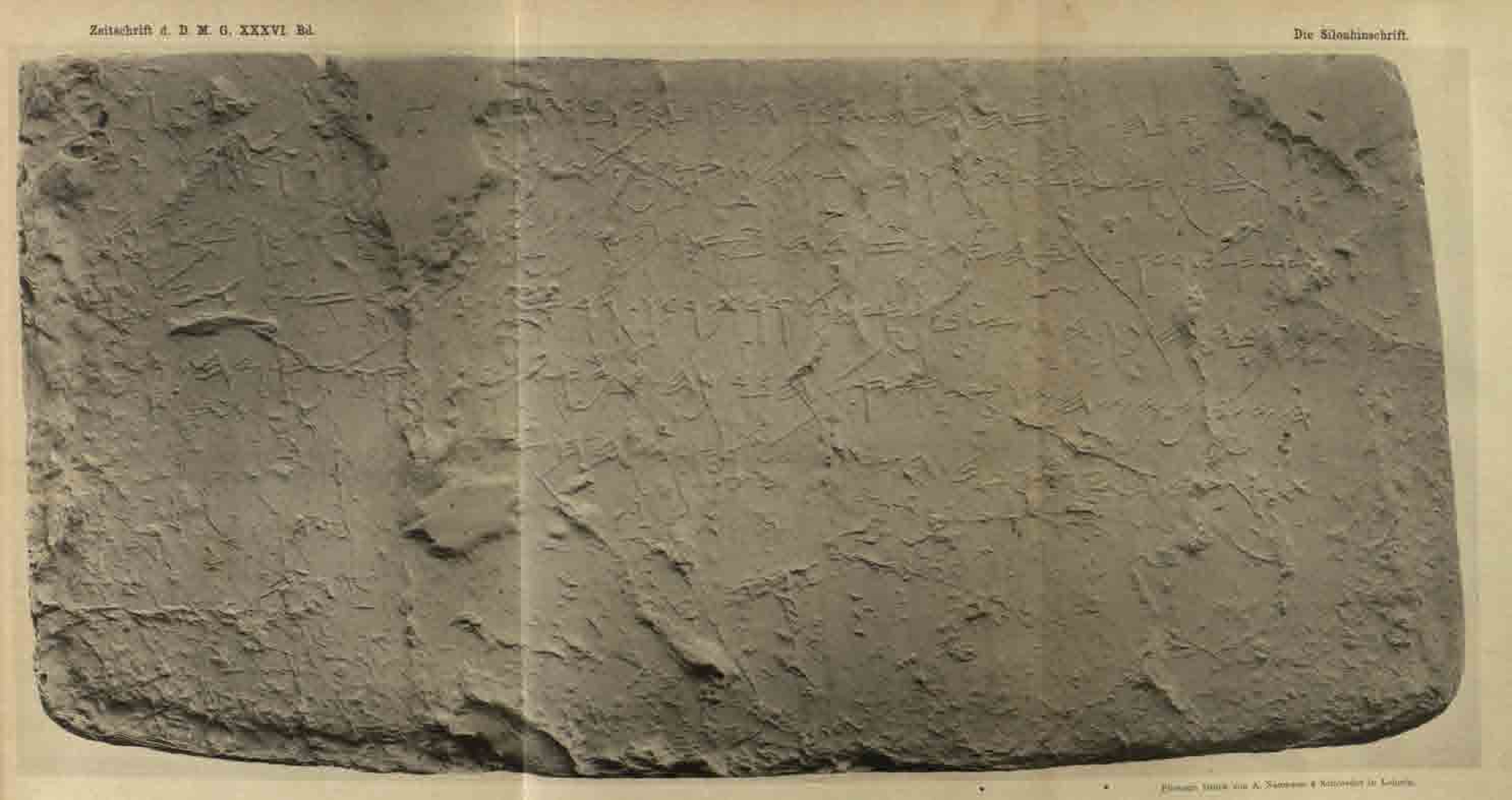
„Muhammedanisches Hochschulleben". So ist das fünfte Capitel (299—340) überschrieben. Es ist die berühmte Hochschule der Al-Azhar-Moschee in Kairo, deren Angehöriger der Verfasser selbst eine Zeit lang gewesen war und deren Leben und Wirken er in lebendiger, aus der eigenen Beobachtung der Menschen und Dinge geschöpften Darstellung vorführt. Es wird nichts übersehen, was zur Kennzeichnung des von dem Leben einer europäischen Universität so sehr abweichenden akademischen Lebens

der grössten muhammedanischen Hochschule dienen kann. Es werden uns die Professoren, sowie die Hörer geschildert, die Art der Vorträge, die Stundeneintheilung, der Freitagsgottesdienst in der Moschee, die Predigten und die Gebete. Voran geht eine Geschichte der Entstehung und Fortentwickelung der Al-Azhar-Hochschule, die ursprünglich schiitisch war, dann aber der sunnitischen Richtung anheim fiel, deren vier Systeme, die bekannten vier Schulen des Islâms in ihr gleichmässig vertreten sind. Auch statistische Daten über das Budget und die Frequenz der Anstalt verdeutlichen das Bild, welches hier zum ersten Male in solcher Ausführlichkeit und authentischer Treue von ihr gegeben wird. Es sei nur hervorgehoben, dass die Al-Azhar-Moschee im J. 1871 314 Lehrer und 9668 Schüler hatte, im J. 1876 325 Lehrer und 11095 Schüler, während im folgenden Jahre in Folge des russisch-türkischen Krieges die Zahl der Lehrer auf 231, die der Schüler auf 7695 sank.

Das letzte Capitel ist der Bekämpfung gewisser „unrichtiger Meinungen über den Islâm" gewidmet (S. 341—382). Die falschen Ansichten, denen der Verfasser hier mit aus den Quellen geschöpfter Begründung entgegentritt, sind: 1. Die Meinung, dass innerhalb des Islâms die Anschauung des Individuums über religiöse Lehre und Praxis vollständig von den im Korân und in den anderen Quellen des Islâms einmal festgesetzten Dogmen und Satzungen verdrängt werde. 2. Der „wissenschaftliche Aberglaube" von der Starrheit und Nichtentwicklungsfähigkeit des Islâms. 3. Die Vorurtheile über die Lehren des Islâms von der persönlichen Würde der Andersgläubigen. 4. Die unbegründeten Angriffe auf den sittlichen Werth und Gehalt des Islâms. — In diesem Capitel streift der Verfasser auch die actuelle orientalische Frage nach ihrer innern Seite und stellt sich mit warmer Ueberzeugung und mit dem kritisch bewaffneten guten Willen, die Lehre des Islâms nicht wegen der Verkehrtheit und der Mängel seiner Bekenner zu verurtheilen, auf die Seite seiner Vertheidiger. Jedenfalls hat er hier sowie im ganzen Buche eine reiche und vertrauenswürdige Fülle von Belehrung und Aufklärung über den Muhammedanismus, seinen Geist und seine Geschichte geliefert.

Budapest, August 1882.

Dr. W. Bacher.



Die Siloahinschrift.

Von

H. Guthe.

(Hierzu 1 Tafel in Lichtdruck.)

Auf den Wunsch der Redaktion füge ich zu der diesem Bande der Zeitschrift beigegebenen Tafel der Siloahinschrift einige erläuternde Worte hinzu. Die Tafel ist eine in der Leipziger Lichtdruckanstalt von A. Naumann und Schroeder hergestellte Wiedergabe des Gypsabgusses, den ich Anfang Juli 1881 durch den Bildhauer Herrn Chr. Paulus in Jerusalem für meinen Privatbesitz anfertigen liess[1]. Die Schriftzeichen sind in eine offenbar zu diesem Zweck geglättete Fläche der Felswand des Kanales eingehauen, der Abguss zeigt dieselben also erhöht und ebenso der Lichtdruck, der nur darin von seinem Originale abweicht, dass die Buchstaben wieder, wie auf der Inschrift selbst, von rechts nach links zu lesen sind, während der Gypsabguss sie in umgekehrter Folge aufweist.

Der eigenthümliche Ort, die zufällige Entdeckung und endliche, sichere Gewinnung der Inschrift ist bereits mehrfach[2] beschrieben worden, so dass ich mich darüber kurz fassen kann. Der Siloahkanal ist ein durch den Felsen gehauener Tunnel, der das Wasser der Marienquelle, die unterhalb Jerusalems am westlichen Rande des alten Kidronthales aus dem Kalkgestein hervorbricht, mit geringem Gefälle an den südwestlichen Abhang des Berges führt. Diese Marienquelle, nach den Stufen, die zu ihr hinabführen, von den Arabern ʿain um ed-dereǵ genannt, darf nicht

---

1) Von demselben Abguss habe ich Facsimile's in Gyps herstellen lassen, die durch Bestellung bei der Buchhandlung von Karl Baedeker in Leipzig bezogen werden können. Der Preis derselben beläuft sich auf 3 *M.*, incl. Verpackung auf 5 *M.* Tränkung des Abgusses mit Stearin steigert den Preis um 1 *M.* 50 ₰. Der Reinertrag fliesst der Kasse des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästina's zu.

2) Vgl. A. Socin in ZDPV. (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins) III, p. 54 f. E. Kautzsch ebend. IV, p. 102 ff. p. 261 ff. und meinen Artikel ebend. IV, p. 250 ff.

verwechselt werden mit dem sogenannten Marienteich, wie das auf die Autorität von Prof. Sayce hin in einer Veröffentlichung der Siloahinschrift durch die Palaeographical Society (Plate LXXXVII. — Hebrew) geschehen ist. Dieses kleine Wasserbecken liegt noch auf der Höhe in unmittelbarer Nähe des Stephansthores und steht weder mit der Marienquelle noch mit der Siloahquelle in irgend einer Verbindung. Die Mündung jenes Tunnels ist seit langer Zeit durch Vorbauten, die aus verschiedenen Perioden herrühren und zum Theil recht hinfällig sind, verdeckt und dem hellen Tageslichte entzogen. Schon der Raum unmittelbar vor derselben ist so dunkel, dass das Auge nur allmählich die Umgebung erkennen lernt; der Tunnelausgang selbst ist daher, wenn nicht ein sehr günstiger Lichtzudrang stattfindet, in eine so völlige Finsterniss gehüllt, dass sich nicht einmal die Umrisse der Felsspalte unterscheiden lassen. Der Ort wird in der Regel nur von den Fellachen des Dorfes Silwân besucht, um dort Wasser zu schöpfen oder sich zu baden. Sie kennen seine Beschaffenheit so gut, dass es ihnen nicht einfällt, den Luxus der Beleuchtung, selbst wenn sie eine Kerze besässen, bei einem solchen Gange anzuwenden. Nur Knaben oder junge Leute aus der Stadt, die die Lust zu einem Bade in fliessendem Wasser hierher treibt, pflegen sich mit Lichtern zu versehen, wenn sie in den Tunnel selbst hineingehen wollen. Der Wasserstand in demselben ist je nach der Jahreszeit und dem Zufluss von der intermittirenden Marienquelle her sehr verschieden. Während meines Aufenthaltes in Jerusalem von Ende März bis Anfang August 1881 hat er die Höhe eines Meters von dem damaligen Boden des Kanales aus gerechnet, nie ganz erreicht, meist war er niedriger. Diese geringe Tiefe genügte aber, um die Inschrift, die sich an der östlichen Wand des Tunnels, von der Mündung aus an der rechten Seite, befindet und etwa 6 m. vom Eingang entfernt ist, völlig unter Wasser zu setzen und sie dem Auge auch desjenigen zu entziehen, der in dem Tunnel selbst unmittelbar vor den Schriftzeichen stand.

So war es also reiner Zufall, dass im Juni 1880 ein junger Mann aus der Industrieschule der englischen Judenmission in Jerusalem, die damals noch unter der Leitung des Bauraths C. Schick stand, bei dem Schein einer Kerze auf dem Felsen einige Striche bemerkte, in denen er Buchstaben vermuthete. Nur weil er im Wasser gestolpert war, kam seine Kerze und sein Gesicht den eingemeisselten Buchstaben so nahe, dass er sie wahrnehmen konnte. Er theilte sofort seine Entdeckung Herrn Baurath Schick mit, der dann selbst hinunter ging und sich von der Richtigkeit der Beobachtung seines Schülers überzeugte.

Es kam zunächst darauf an, die Inschrift zugänglich zu machen. Schick hatte die Güte, während des Winters 1880/81 im Auftrage und auf Rechnung des Deutschen Palästina-Vereins mehrere Arbeiten neben dem Ausgang des Tunnels ausführen zu lassen, durch

welche der Wasserspiegel in demselben um ein Bedeutendes tiefer gelegt wurde[1]. Er liess auch, um die gewünschten Abklatsche und Kopien anfertigen zu können, aus Brettern eine zerlegbare kleine Brücke anfertigen, auf der man trockenen Fusses bis zu der Inschrift gehen konnte, und die es auch ermöglichte, sich vor ihr niederzusetzen, obgleich damit in dem engen, nur 80 cm. breiten Tunnel noch durchaus kein bequemer Sitz gewonnen war. Schick hat sich sehr viel Mühe gegeben, deutschen und englischen Gelehrten das zur Entzifferung nöthige Material zu liefern. Leider aber war daraus eine zusammenhängende, sichere Lesung der Inschrift nicht zu gewinnen[2]. Die Vertiefungen der Buchstaben waren theils durch Schmutz, theils durch den Absatz des kalkhaltigen Wassers fast ganz ausgefüllt worden, so dass sich keine deutlichen Eindrücke auf dem Papier erzielen liessen, und die Anfertigung einer Kopie wurde dadurch erschwert, dass die schlechte Beschaffenheit der geglätteten Felsenfläche es in vielen Fällen zweifelhaft liess, ob ein Strich vom Meissel herrührte oder durch einen Riss im Gestein entstanden war.

So standen die Sachen, als ich am 23. März 1881 in Jerusalem eintraf. Zwei Abklatsche, die ich mit vorzüglichem Papier möglichst sorgfältig anfertigte, brachten mich zu der Ueberzeugung, dass auf diesem Wege kein genügendes Bild der Inschrift zu gewinnen sei. Daher begann ich, die Inschrift ganz mechanisch abzuzeichnen, und erreichte durch oft wiederholte Vergleichungen und Nachbesserungen, die mich Tage lang in dem Kanal beschäftigt haben, endlich diejenige Kopie, welche sich in ZDPV. IV, Tafel 7 findet. Ein bald darauf hergestellter Gypsabguss befriedigte sehr wenig, und so entschloss ich mich, ermuthigt durch die kleine Schrift von E. Hübner, „Ueber mechanische Kopien von Inschriften" (Berlin 1881), die mir durch die Güte des Herrn Prof. J. Gildemeister zukam, den längst überlegten Versuch zu machen, die Inschrift mit verdünnter Salzsäure zu reinigen. Er glückte über alles Erwarten, und ich war nicht wenig erstaunt, mit welcher Schärfe der neu angefertigte Gypsabguss die Schriftzüge wiedergab. Wohl unter demselben Eindruck der Ueberraschung hat mein verehrter Freund, Herr Prof. Kautzsch, gemeint[3], „dass gegenüber einem solchen Facsimile streng genommen alle anderen Bemühungen überflüssig gewesen sind". Aber er hat in dem Augen-

---

1) Vgl. darüber Schick, Bericht über meine Arbeiten am Siloahkanal in ZDPV. V, p. 1 ff. Erst zu Anfang dieses Jahres habe ich mit Sicherheit erfahren, dass auch der englische Palestine Exploration Fund an Baurath Schick eine Summe zu diesem Zweck gezahlt hat, was früher empfangene Nachrichten direkt in Abrede stellten.

2) Zum Belege diene der Aufsatz von E. Kautzsch, Die Siloahinschrift in ZDPV. IV, p. 102 ff. (mit Tafel).

3) S. ZDPV. IV, p. 263.

blick, wo er jene Worte schrieb, nicht beachtet, dass die Reinigung mit Salzsäure nur ein Experiment war, das auch unglücklich ausfallen konnte, und dass ich dasselbe „streng genommen" darum nicht eher wagen durfte, als bis ich das Material nach Möglichkeit gesichert hatte. Dieser Forderung habe ich durch meine Kopie, wie ich glaube, mit Erfolg zu genügen gesucht. Vor Anfertigung des letzten Abgusses, der auf dem diesem Hefte angeschlossenen Lichtdrucke wiedergegeben ist, habe ich die Inschrift noch einmal mit Salzsäure überstrichen, und darin wird es seinen Grund haben, wenn derselbe an einzelnen Stellen noch schärfer ausgefallen ist, als der frühere. Meine Bemühungen, den Wasserspiegel des Kanals tiefer zu legen, hatten freilich keinen nennenswerthen Erfolg, doch führten sie mich zu einer Reihe von andern Entdeckungen.

Etwa sechs Wochen vor mir war Professor A. H. Sayce in Jerusalem gewesen und hatte seine kurze Anwesenheit dazu benutzt, um eine Kopie von der Inschrift anzufertigen. Er beeilte sich, die gelehrte Welt sofort durch zwei Briefe darüber in Kenntniss zu setzen, dass er eine so vollständige Kopie der Inschrift besitze, wie sie überhaupt nur erlangt werden könne, und dass das Denkmal in die Zeit Salomo's oder gar David's hinaufreiche [1]. Die Veröffentlichung seiner Kopie hat Sayce mit einem Kommentar begleitet, der im Juliheft der Quarterly Statements des English Palestine Exploration Fund erschienen ist [2].

Die geglättete Fläche des Gesteins misst etwa 70 cm. im Quadrat, aber nur auf der untern Hälfte derselben befinden sich die eingehauenen Schriftzeichen. Ohne Zweifel hat dazu die Beschaffenheit des Gesteins den Anlass gegeben. Dasselbe gehört zu der härtesten Art von Kalkstein, die in der Umgebung von Jerusalem vorkommt und mizzi jehudi (abgekürzte Aussprache für jehûdiji) genannt wird. Sie ist ausserordentlich spröde und meist von Natur schon rissig; vollständig dichte und lückenlose Schichten dieses Steins werden nur an gewissen Stellen gefunden. Bei der Herstellung dieser Inschrift hatte man keine Wahl; man musste in dem Lager, das der Tunnel vor seiner Mündung durchschneidet, sich die beste Stelle zur Gewinnung einer glatten und dichten Fläche aussuchen. Die obere Hälfte derselben ist nun viel stärker zerrissen als die untere, sie erwies sich zum Eingraben von Schriftzeichen nicht geeignet, und man hat sich desshalb auf die untere beschränkt. Aber manche von den kleinen Rissen, die nach allen Richtungen durch die Schriftzeilen streichen, werden nicht erst durch den zerstörenden Einfluss des Wassers und des Temperaturwechsels entstanden, sondern von jeher im Gestein vorhanden gewesen sein, mit Ausnahme natürlich derjenigen grossen Spalten und Löcher, durch welche die Buchstaben beschädigt worden sind.

---

1) S. Athenaeum 1881, January to June, p. 264 f.

2) Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement for 1881, p. 141—154.

Diese erscheinen auf dem Lichtdruck als glatte Flächen, da sie vor Anfertigung des Abgusses mit Thon ausgefüllt wurden. Am oberen Rande der geglätteten Fläche befindet sich ein kurzes Graffito, das nur schwach in die harte Steinfläche eingeritzt ist. Es besteht aus drei Zeilen, deren erste und zweite mit den nach abendländischer Weise geschriebenen Ziffern 1843 beginnt, während das Uebrige etwa 27 grosse Buchstaben des griechischen Alphabets enthält, deren Lesung wohl nicht gelingen wird. Auch einige gelehrte Griechen in Jerusalem, nämlich die Herren Antonin, Archimandrit in der russischen Niederlassung, und Photios, Vorsteher des griechischen Priesterseminars im Kreuzkloster, erklärten, dass sie die Schriftzüge nicht zu enträthseln vermöchten. Man kann wohl nicht zweifeln, dass die Ziffern das Jahr bedeuten, in dem dieses Graffito dort eingegraben wurde. Aber ich glaube kaum, dass sein Urheber eine Ahnung davon gehabt hat, welche grossen und schönen Buchstaben sich unter dem Gekritzel seiner Hand befanden; denn hätte er sie bemerkt, so würde er schwerlich seine Entdeckung verheimlicht haben. Vermuthlich ist ihm bei niedrigem Wasserstande die glatte Fläche der Wand aufgefallen, und er hat sie benutzt, um ausser dem Jahr seines Besuches auch seinen Namen — denn diesen werden die Zeichen wohl enthalten — dort einzuritzen.

Die Inschrift besteht aus sechs Zeilen von ungleicher Länge. Nur die Zeilen 4, 5 und 6 sind, von geringen Beschädigungen abgesehen, ganz erhalten, während in den ersten drei Reihen grössere Lücken der Ergänzung bedürfen. Die beiden vollständigen, die ganze Breite der Inschrift ausfüllenden Zeilen weisen, die erste 36, die zweite 34 Buchstaben auf; danach lassen sich die fehlenden Zeichen ungefähr berechnen, zumal da der Raum, den die gleichen erhaltenen Buchstaben in die Breite einnehmen, wenig von einander differirt, mehrere Male sogar ganz auffallend übereinstimmt. Zu Anfang der ersten Zeile sind kaum mehr als zwei Buchstaben zerstört worden. Wie viele dagegen am Ende derselben fehlen, wage ich nicht zu bestimmen, besonders da man sehr zweifeln kann, ob jenseits der grossen Spalte überhaupt je Schriftzeichen gestanden haben. In der zweiten Zeile sind durch die Spalte wahrscheinlich sieben Buchstaben entweder ganz verschwunden oder doch zweifelhaft geworden, in der dritten fünf, höchstens sechs. Die zerstörten Buchstaben sind in der folgenden Umschrift durch Sterne bezeichnet, während unsichere Schriftzeichen in runde, ergänzte in eckige Klammern eingeschlossen sind. Ich bemerke, dass ich ausser den Gypsabgüssen und seinen Nachbildungen auch das gesammte Material, das meiner Kopie zu Grunde liegt, benutze.

1 * * הנקבה · וזה · היה · דבר · הנקבה · בעוד
2 הגרזן · אש · אל · רעו · ובעוד · שלש · אמת · לה(:) * * * * * * * · קל ·
(א)ש · ק
3 (ר)א · אל · רעו · כי · היה · זדה · בצר · מימן · (ו)מ * * * (אל) · וביום · ה
4 נקבה · הכו · החצבם · אש · לקרת · רעו · גרזן · על · [ג]רזן · וילכו ·
5 המים · מן · המוצא · אל · הברכה · במאתים · (ו)אלף · אמה · ומ(א)
6 ת · אמה · היה · (ג)בה · הצ(ר) · על · ראש · החצב[ם]

In der Uebersetzung schiebe ich, durch eckige Klammern eingeschlossen, sogleich die Ergänzungen ein, die ich im Folgenden besprechen werde.

1 [Vollendet ist] die Durchstechung. Und dieses war der Hergang der Durchstechung. Als [sie] noch [schwangen]
2 die Spitzhacke einer gegen den andern, und als noch drei Ellen zu [durchstechen] waren, [vernahm man] die Stimme des einen, der zu-
3 rief dem andern; denn es war eine Spalte(?) im Felsen von Süden [und von Norden]. Und nachdem am Tage der
4 Durchstechung die Steinhauer Spitzhacke auf Spitzhacke einander entgegen geschlagen hatten, da floss
5 das Wasser von der Quelle bis zum Teich tausend zweihundert Ellen weit. Und hun-
6 dert Ellen war die Höhe des Felsens über dem Kopf der Steinhauer.

Die Aufgabe der Entzifferung von Anfang an in methodisch sicherer Weise in Angriff genommen zu haben, ist das Verdienst von Prof. E. Kautzsch [1]), von dessen Uebersetzung die obige nur in der dritten Zeile abweicht, wie weiter unten sich ergeben wird. Daneben kommen hauptsächlich mehrere Artikel von Prof. A. H. Sayce in Betracht, die seine verschiedenen Auffassungen der Inschrift, wie sie von voreiligen Annahmen bis zu stichhaltigeren Ergebnissen fortschreiten, darstellen [2]). Soweit er seine Lesungen selbst verbessert hat, hat er sie der Diskussion entzogen. Die Punkte, in denen ich auch seiner zuletzt geäusserten Ansicht nicht beistimmen kann, werde ich an den betreffenden Stellen zur Sprache bringen und zugleich auch erwähnen, was von Seiten anderer Fachmänner und Forscher zur Erklärung der Inschrift bemerkt worden ist, soweit ich Kenntniss davon erlangt habe.

Dass am Anfange der ersten Zeile einige Buchstaben durch Absplitterung des Felsens zerstört worden sind und heute nicht

---

1) Vgl. dessen zwei Artikel „Die Siloahinschrift" in ZDPV. IV, p. 102 ff. und p. 260 ff.

2) Vgl. Athenaeum 1881, 12. März, p. 364 f. (auch in Palestine Exploration Fund Quarterly Statement for 1881, p. 69 ff.). Ferner Quarterly Statement for 1881, p. 141—154 und p. 282—285; 1882, p. 62 f.

mehr gesehen werden können, leidet keinen Zweifel, und wenn Herr Pilter, ein Engländer, der im Sommer 1881 an dem protestantischen Lehrerseminar in Jerusalem angestellt war, nach Sayce's Bericht [1]) die Zeichen הן vor נקבה (nach ihm מקבה) gesehen haben will, so ist das einfach ein Irrthum. Sayce hat sich dadurch verleiten lassen, diese beiden Buchstaben als sicher anzunehmen und zu lesen: הן (ה)נקבה, „behold the excavation!" Aber es kann sich nur darum handeln, einen passenden Anfang zu ergänzen. Ein הֵן „siehe" will mir nicht geeignet erscheinen; ich selbst habe früher an זאת gedacht [2]), andere an תַּמָּה [3]) oder an ביום. Letzteres wurde, soviel ich mich erinnere, zuerst von Dr. Halévy [4]) auf der Generalversammlung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästina's am 14. Sept. 1881 in Berlin vorgeschlagen und durch Hinweis auf den Schluss der dritten Zeile gestützt. Von diesen drei Vorschlägen möchte ich jetzt, was den Sinn anlangt, תַּמָּה den Vorzug geben, aber ich hege gegen alle das Bedenken, dass von dem vermuthlichen Anfang der Zeile bis zu dem deutlich noch erkennbaren ה nur für zwei Buchstaben Platz zu sein scheint. Das erste durch den Artikel eingeführte Hauptwort spricht Kautzsch נְקֵבָה aus mit Berufung auf נְקֻדָּה; ich selbst habe נִקְבָּה vorgeschlagen. Euting und Nöldeke wollen mit Verweis auf نَقْب, نَقْخ und نَقْبَة aussprechen נַקְבָה oder נְקָבָה [5]). Das Wort ist eine Bereicherung des hebräischen Sprachschatzes. Seine Bedeutung kann nicht zweifelhaft sein; ich fasse dieses nomen verbale an allen drei Stellen, wo es vorkommt, in aktivem Sinne auf: „Durchstechung". Die obigen Vorschläge ergeben für den Anfang die Uebersetzungen: „Dieses ist der Durchstich" oder „Vollendet ist die Durchstechung" oder „Am Tage der Durchstechung".

In der ersten Zeile bietet sich noch die beträchtliche Schwierigkeit dar, zwischen dem letzten Worte vor der Spalte בְּעֹד und den ersten Worten der zweiten Zeile הַגַּרְזֶן אִשׁ אֶל רֵעוֹ eine geeignete Verbindung zu schaffen. Gegen den oben ausgesprochenen Zweifel, ob auf der anderen Seite der Spalte überhaupt noch Buchstaben eingehauen worden sind, kann allerdings eingewandt werden, dass zur Ergänzung des Satzes eine grössere Zahl von Buchstaben erforderlich scheint als fünf, die durch die Zerbröckelung des Gesteins zerstört sein werden. Man fordert ein selbständiges Subjekt und ein selbständiges Prädikat. Es liegt sehr nahe, als ersteres הַחֹצְבִם zu denken, und dieses Wort würde nach Ver-

---

1) Quarterly Statement for 1881, p. 149.
2) ZDPV. IV. p. 257.
3) M. Derenbourg, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus 1881. Quatr. série, t. IX (Juillet-Août-Septembre) p. 201.
4) ZDPV. V, p. VIII.
5) Palaeographical Society, Plate LXXXVII — Hebrew.

gleichung des Raumes, den es in Zeile 4 einnimmt, genau die Lücke des Risses füllen. Daher wird man versuchen, aus den Strichen jenseits der Spalte ein Prädikat herauszulesen. Aber wer vermag da zu lesen, wo nichts deutlich zu erkennen ist? Als ich die Inschrift kopirte, glaubte ich in den ersten Linien neben der Spalte ein ב vermuthen zu dürfen; aber es fehlt der charakteristische untere Querstrich. Derselbe kann nicht zerstört sein; denn da, wo seine Spuren vorhanden sein müssten, ist die ursprüngliche Glättung des Felsens allem Anschein nach unverletzt erhalten. Jenseits eines ganz undeutbaren Loches scheint weiter der gebogene Schaft eines ט, נ, צ oder ב sich zu zeigen; aber wo man den Kopf des Buchstabens suchen sollte, ist das Gestein wiederum glatt und nicht zerrissen. Am Ende steht deutlich ein Strich, aber es fehlt der Kopf, um ein ר daraus machen zu können. So lässt uns die Inschrift hier völlig im Stich. Das Fehlende zu errathen fällt nicht schwer; man fordert ein hebräisches Wort für „schwingen" oder „richten", „führen", und im Hinblick auf Exod. 20, 25 (הֲנַפְתָּ) empfiehlt sich בְּנִיפָם oder מְנִפָם. Verzichtet man auf ein selbständiges Subjekt des Satzes, so wäre dieses Wort zur Ausfüllung der Spalte zu verwenden: „Als sie noch, einer gegen den andern, die Spitzhacke schwangen".

Sayce liest an dieser Stelle: בעוד (החצ)ב(ם) (ה)כלי הגרזן אש אל רעו. Er ergänzt also nur החצ, ם und ה, die übrigen Zeichen gelten ihm als sicher. Es liegt auf der Hand — man kann es ja nachmessen —, dass die drei Buchstaben החצ unmöglich den Raum der Spalte gefüllt haben können, wie Sayce die Sache auffasst. Denn das unmittelbar darauf folgende, von ihm als sicher betrachtete ב entspricht, wie seine Kopie zu Quarterly Statement 1881, p. 141 ff. beweist, den ersten Linien neben der Spalte, über welche ich soeben gesprochen habe. Auffallender und gerade für mich von grösserer Wichtigkeit ist es, dass Sayce am Ende der ersten Zeile die Buchstaben כלי erkannt haben will. Nämlich um die Differenzen zwischen seiner eigenen Kopie und der Zeichnung des Cpt. Conder und des Ltnant. Mantell[1], sowie auch gegenüber dem Bilde, das die Gypsabgüsse liefern, zu erklären, beruft er sich auf das Aussehen, das die Inschrift zur Zeit seines Besuches in Jerusalem Anfang Februar 1881 gehabt habe, und vermuthet, dass durch die Reinigung derselben mit Salzsäure verschiedene Zeichen beschädigt oder vernichtet worden wären. Anders schon spricht sich M. Derenbourg aus; er beklagt, dass man in Folge übereilter Anwendung von Salzsäure eine ziemlich grosse Zahl von Buchstaben der Inschrift zerstört habe, und bezeichnet in seiner Transscription diejenigen Buchstaben durch einen Strich, welche seit der Entdeckung des Denkmals, resp. seit Sayce

1) Quarterly Statement for 1881, p. 285—292.

seine Kopie anfertigte, verschwunden sind [2]). Die „ziemlich grosse Zahl von Buchstaben“ schrumpft aber in der Transscription auf drei zusammen, nämlich ילב am Ende der ersten Zeile! Dieser zuerst als Vermuthung ausgesprochene, dann aber zu einer feststehenden Thatsache verdichtete Vorwurf zwingt mich, mein Verfahren mit einigen Worten zu vertheidigen.

Die genaue Sachkenntniss, mit der M. Derenbourg meine Operationen beurtheilt, hat mich sehr überrascht; es ist als ob er hinter mir gestanden und jeden unter der Einwirkung der Salzsäure verschwindenden Buchstaben mit einer vollen Thräne im Auge („nous déplorons“) begleitet habe! Er citirt freilich meinen Aufsatz, in dem ich über meine Kopie und die Anfertigung der Gypsabgüsse Rechenschaft gab, aber um so weniger begreife ich, wie er eine „Uebereilung“ („précipitation“) in meinem Verfahren finden kann. M. Derenbourg hat jedenfalls die Inschrift an Ort und Stelle nie gesehen und kann sich für seine Behauptungen nur auf den schon mehrfach citirten Aufsatz Sayce's berufen; er ist also nur für die Benutzung und Verbreitung desselben verantwortlich, und da ich vollständig in der Lage bin, den von Sayce erhobenen Vorwurf als Legende oder als Missverständniss nachzuweisen, so kann ich auf eine besondere Widerlegung Derenbourg's verzichten.

Sayce theilt nämlich Quarterly Statement 1881, p. 154 die Worte eines Briefes des Herrn Pilter mit, die ihm die Ueberzeugung gegeben haben, dass durch meine Behandlung der Inschrift Buchstaben verloren gegangen sind. „Mr. Pilter adds that some of the letters are no longer so clear and distinct as they were; „„perhaps Dr. Guthe's repeated washings of the stones to get rid of our candle-grease, and make his own gypsum cast, have washed away some of the lime deposited, which was so useful to us““. Hier ist also davon die Rede, dass ich den Stein gewaschen habe, nicht um den Schmutz- und Kalk-Absatz aus der Vertiefung der Buchstaben, sondern um die fettigen Wachs- und Stearintropfen, die von den zur Beleuchtung verwandten Kerzen an die Felswand hinabgefallen waren, zu entfernen. Dieses habe ich mit W a s s e r, nicht mit Salzsäure, gethan [1]), und Herr Pilter hat darum gewusst, weil ich ihn vor Beginn seiner Arbeit s c h r i f t l i c h bat, sich zur Beleuchtung der Inschrift nicht wieder einer in der Hand gehaltenen Kerze, sondern eines anderen Lichtes zu bedienen, damit die Steinfläche vor einer abermaligen Verschmutzung bewahrt bleibe. Ich habe mich mit meinen eigenen Augen davon überzeugt, dass Herr Pilter meine Bitte freundlichst erfüllt hat, und verliess ihn nach einigen gewechselten Worten mit dem Wunsche einer guten Verrichtung. Dies hat sich spätestens Ende April zugetragen, also

2) A. a. O.

1) ZDPV. IV, p. 116 f.

anderthalb Monate vor der Anwendung der Salzsäure[1])! Der Schmutz und Kalk, welcher die Buchstaben entstellte, sass aber so fest in den Vertiefungen, dass ein Waschen mit Wasser allein niemals eine Veränderung dieser Stoffe hervorbringen konnte, und wie soll man es denn vollends anfangen, durch einfaches Waschen die eingehauenen Schriftzeichen aus jenem harten Stein zu vertilgen? Haben aber Sayce und Pilter solche Linien, die nur durch Verschmutzung des Steins entstanden sind, als Buchstaben angesehen, so haben sie sich einfach geirrt, und wenn Pilter, als er allein die Inschrift untersuchte, weniger gesehen hat als früher, so wird sich das wahrscheinlich daraus erklären, dass er kein so günstiges Beleuchtungsmittel hatte, vielleicht aber auch daraus, dass Prof. Sayce ihm nicht mehr mit seiner Sehkraft zur Seite gestanden hat!

Als Sayce nun durch Briefe Conders, datirt 'Ain Kârim, 16. Juli 1881 und 5. August 1881 erfuhr[2]), dass ich die Inschrift mit Salzsäure gereinigt hätte, schreibt er a. a. O. p. 282: „Unfortunately the application of the acid, by means of which the lime was removed, seems to have injured some of the characters; at all events several of those which were clearly visible when I copied the text do not appear in the sqeeze at all, and Mr. Pilter informs me that „Dr. Guthe's repeated washings" have made others of them more indistinct than they were last February". Bezieht sich Sayce auf einen neuen Brief Pilter's? Schwerlich; denn er gebraucht genau dieselben Worte, die er schon früher angeführt hat. Er hat eben einfach combinirt, dass jene „wiederholten Waschungen" von dem Gebrauch der Salzsäure zu verstehen seien, ohne sich um die verschiedene Zeit der einzelnen Nachrichten und Begebenheiten zu kümmern, auch ohne Conder's Brief vom 28. Mai 1881[3]) zu beachten, der deutlich noch von dem ungereinigten Zustande der Inschrift redet. Die Salzsäure habe ich zuerst am 11. Juni einmal angewandt und dann den Gypsabguss anfertigen lassen, der in Berlin am 14. September 1881 ausgestellt war. Vorher waren schon zwei Abgüsse von der ungereinigten, d. h. nur mit Wasser gewaschenen Inschrift hergestellt worden, die aber beide an Deutlichkeit hinter meiner Kopie zurückstanden[4]). Dann habe ich zum zweiten Male am 9. Juli vor Anfertigung des letzten Abgusses die Fläche mit Salzsäure bestrichen, wie ich oben p. 728 und zwar zum ersten Male öffentlich erwähnt habe. Sowohl am 11. Juni als auch am 9. Juli habe ich die Inschrift nachher stark mit Wasser übergossen, um die Salzsäure, nachdem sie ihre Dienste gethan hatte, möglichst zu entfernen und ein weiteres Fressen der-

1) ZDPV. IV, p. 251 f.
2) Quarterly Statement for 1881, p. 285—292.
3) Quarterly Statement for 1881, p. 198.
4) ZDPV. IV, p. 251 f.

selben zu verhüten; nach ihrer letzten Anwendung habe ich auf freundliches Anrathen des Herrn Dr. Th. Chaplin in Jerusalem noch eine Natronlösung über das Gestein gestrichen, die die Wirkung der Salzsäure aufheben sollte. Hieraus ergiebt sich ebenfalls, ganz abgesehen von dem Datum, an welchem Pilter die Inschrift kopirt hat, dass die „repeated washings" nicht vom Gebrauch der Salzsäure zu verstehen sind.

Ich glaube hiermit klar bewiesen zu haben, dass Sayce's Vermuthung auf einer irrthümlichen, übereilten Combination beruht, und dass der allem Anschein nach Thatsachen darstellende Bericht, den M. Derenbourg den gelehrten Mitgliedern der französischen Académie des Inscriptions et Belles-Lettres am 30. September 1881 vorgetragen hat, nichts weiter ist als eine moderne Legendenbildung. Dieses alles wäre aber vermieden worden, wenn Sayce und Derenbourg darauf geachtet hätten, dass ich die Inschrift, die ich genau in dem Zustande antraf, den Sayce vor sich gehabt hat, ja noch mit den Tropfen seiner Kerzen bedeckt, vom 26. bis 31. März gezeichnet und die Zeichnung Ende Mai an Ort und Stelle revidirt habe, ehe ich auch nur den ersten mit Salzsäure getränkten Pinsel an die Schriftzeichen brachte. Ich habe ausdrücklich hervorgehoben, dass „meiner Kopie das Bild des Steines zu Grunde" liege, „wie es vor der Reinigung durch Salzsäure beschaffen war"[1]. Man sollte nun meinen, sie hätte deshalb Sayce's Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehen müssen; das ist aber durchaus nicht der Fall gewesen, im Gegentheil, er beruft sich wiederholt nur auf seine und Pilter's Kopie. Auf Grund dessen, dass ich wohl das doppelte, ja das dreifache Mass von Tagen vor der Inschrift zugebracht habe, als Sayce an Stunden dieselbe beobachtet hat, halte ich mich für berechtigt zu erklären, dass die in Quarterly Statement 1881, p. 141 ff. veröffentlichte „Kopie" Sayce's streng genommen den Namen einer Kopie gar nicht verdient. Mehrere Buchstaben fehlen auf der Kopie, andere sind auf der Kopie, aber nicht auf dem Stein vorhanden, vollends aber ist die Form der Zeichen und ihre Stellung zu einander durchweg ungenau, meistens sogar falsch. Ich will gern zugeben, dass Sayce während seines kurzen Aufenthaltes sich nach Möglichkeit um die Inschrift bemüht hat, aber daraus folgt ja noch nicht, dass er überall das Richtige getroffen. Es liegt mir ganz fern, Sayce's sonstige Verdienste irgendwie verkleinern und für mich eine besondere Ehre reklamieren zu wollen. Nur im Interesse der Sache habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass Sayce's Verdacht über eine Beschädigung der Inschrift auf einer irrthümlichen Kombination beruht, und hebe hier nochmals ausdrücklich hervor, dass der Werth meiner Kopie darin besteht, dass sie allein ein wahrhaft treues Bild der Inschrift liefert, wie sie vor der Reinigung durch

1) ZDPV. IV. p. 258.

Salzsäure aussah und beschaffen war. Freilich habe ich sie nach derselben, am 1. und 2. Juli, nochmals mit dem gereinigten Stein verglichen, und was damals nachgetragen wurde, habe ich in meinem Aufsatze ZDPV. IV, p. 255 ff. gewissenhaft erwähnt.

Obgleich in der Art, wie das Bedenken gegen meine Behandlung der Inschrift bei Sayce entstanden ist, eigentlich keine Veranlassung vorliegt, auf die Sache selbst einzugehen, so will ich doch die Bemerkung nicht unterlassen, dass ich gerade deshalb soviel Zeit und Mühe auf meine Kopie verwandt habe, weil ich alle in die Reihen der Buchstaben fallenden Linien und Risse eintragen wollte, ehe ich durch die Salzsäure eine Veränderung der verschmutzten Steinfläche herbeiführte. Ich kann getrost behaupten, dass ich nichts übersehen habe, dass ich über keine Figur hinweggegangen bin, auch wenn sie nur durch abgesetzten Kalk entstanden war, wie das namentlich in den ersten drei Zeilen vorkam. Die Differenzen, die betreffs einiger Punkte zwischen meinen auf die Kopie bezüglichen Bemerkungen in ZDPV. IV, p. 255—257 und dem Bilde des Gypsabgusses vorliegen, sind gerade geeignet zu beweisen, dass meine Kopie den Gypsabgüssen gegenüber selbständig ist. Wenn ferner auf meiner Kopie die kleinen Haken am ז und am Kopfe des ב fehlen, die die Abgüsse (auch der Lichtdruck) deutlich zeigen, so hat das ebenfalls darin seinen Grund, dass vor der Reinigung mit Salzsäure diese Feinheiten in der Ausführung der Buchstaben nicht zu entdecken waren. Sowohl hinsichtlich dieser Linien als auch betreffs jener Differenzen haben natürlich die Gypsabgüsse zu entscheiden.

Zur Kontrole meiner Kopie, d. h. also des Bildes, das die Inschrift vor ihrer Reinigung darbot, können ferner die beiden Gypsabgüsse dienen, die vor derselben angefertigt worden sind: der eine befindet sich in der kleinen Sammlung des „Deutschen Palästina-Museums“ in Jerusalem, den anderen habe ich von dort nach Tübingen gesandt, wo er leider zerbrochen und beschädigt angekommen ist [1]). Endlich aber bin ich in der erfreulichen Lage, mich auf das Zeugniss des Cpt. Conder berufen zu können, das durch Sayce's oben mitgetheilte Aeusserungen veranlasst ist und durchaus zu meinen Gunsten spricht. Conder, dessen stille und ruhige Art zu beobachten einen sehr angenehmen Eindruck auf mich gemacht hat, hat die Inschrift zuerst gesehen Ende Mai, also vor der Reinigung, nach der Reinigung am 15. Juli, am 4. August, am 10. und 22. November 1881. Es genügt vollständig, wenn ich seine letzte genaueste Aeusserung in dieser Sache hier anführe:

„As regards the existing tablet, I may remark that I have examined it again very closely, and feel convinced that the inscription has not been in any way damaged by the application of hydrochloric acid to remove the lime deposit which had filled the

1) ZDPV. IV, p. 263.

letters. I have made the same remark in the previous Quarterly Statement (p. 278), but Professor Sayce appears (p. 282) to adopt the opinion of Mr. Pilter, that the acid has damaged the inscription, and he remarks that my report „makes the fact quite plain". We have, however, copies by Dr. Guthe, taken both before and after the cleaning of the inscription, which served to show that no bad effect resulted from the repeated washings, and the rock surface is still quite firm and hard, showing no signs of rottenness or chipping. I cannot but think that the letters which Professor Sayce put down, and which cannot now be discovered on any of the squeezes or casts, were not actually existent in the rock, but were merely marks formed by the lime deposit, and thus removed by the acid. Having seen the tablet before the acid was applied, I can add my testimony to that of others as to the entirely different aspect which the inscription presented before and after cleaning.

Before cleaning it resembled a rude scrawl of uncertain shapes, while it is now seen to have been carved with great care, in regular lines, and with constant forms for every letter. The copy published in the Quarterly Statement for April, p. 70, contrasted with that given in October, p. 286, gives in fact a very fair idea of the difference which was made by cleaning the tablet" [1]).

Ich freue mich, an dieser Stelle Herrn Cpt. Conder meinen aufrichtigen Dank für diese Worte auszusprechen, die mir einerseits jetzt sehr willkommen sind, andererseits dadurch einen besonderen Werth erhalten, dass Conder sie offenbar nicht aus persönlicher Rücksicht für mich, sondern rein um der Wahrheit willen geschrieben hat.

Ich fahre nun mit meinen Bemerkungen zur Inschrift fort. In der zweiten Zeile beginnt mit וּבְעֹד ein zweiter, dem vorhergehenden paralleler Umstandssatz, in dem ein Mass angegeben wird, dessen Beziehung in dem Worte stecken muss, von dem deutlich nur die Buchstaben לה vor der Spalte erhalten sind. Das folgende Zeichen scheint ein נ oder vielleicht auch ein כ gewesen zu sein. Ausserdem sind vor der Spalte noch zwei Striche sichtbar, die man als Reste eines א, aber auch als den spitzen Winkel vom Kopf eines ק betrachten könnte. Da ich mit einem א nach נ nichts anzufangen weiss, schlage ich vor לְהִקָּבֵב zu lesen. Zur Construction, welche nach Kön. II. 4, 13. 13, 19 zu beurtheilen ist, passt ein Infinitiv sehr gut. Von den vorhergehenden Buchstaben ist nur einer nicht ganz deutlich, nämlich das zweite ו in וּבְעֹד; aber durch Vergleichung mit der ersten Zeile (בְּעוֹד) wird die Lesung unzweifelhaft. Sayce vertheidigt hartnäckig seine erste Transkription: שלש · אמה · להכ . . .; er will das ה am Ende von אמה vollständig deutlich auf der Inschrift gesehen haben und beurtheilt dasjenige, was ihm daran auffällt, als „an interesting specimen of the local

1) Quarterly Statement for 1882, p. 123 f.

dialect of Jerusalem". Ja er glaubt auch die Abgüsse und Conder's Zeichnung für sein ה als Zeugen anrufen zu können. Aber die Sache verhält sich nicht anders, als dass Sayce sich wieder mal geirrt hat. Ich weiss noch sehr gut, welche Schwierigkeiten mir dieser Buchstabe beim Kopiren gemacht hat. Lange Zeit führten mich die nach unten von ihm ausgehenden Risse irre, bis ich eines Tages die scharfen Ränder seiner Kreuzform nach drei Seiten hin erkannte. Es bleibt bei אמת! Aber wie sehr ist freilich die Wissenschaft zu beklagen, dass sie jenen interessanten Gewinn aus der Hand ihres eifrigen Jüngers nicht annehmen darf! Ein Stück Lokaldialekt von Jerusalem — wie verlockend, und darum wie schade! — Das undeutliche Zeichen vor der Spalte scheint mir dem ב am Schluss der fünften Zeile nicht ähnlich zu sein.

Der ergänzte Infinitiv wird den Umstandssatz abschliessen, wir erwarten danach den Beginn des Hauptsatzes. Leider ist derselbe verloren gegangen; was von ihm noch erhalten ist — קל · (א)ש · ק(ר)א · אל · רע — lässt eine Form des Verbums שמע als seinen Anfang vermuthen. Unter Vergleichung von Sam. II, 12, 22, auch von Deutr. 31, 27 — Stellen wie Amos 4, 7. Hiob 29, 5 entsprechen weniger — ergänze ich das Perfektum des Niphal ohne ו, also נשמע קל וגו'. Man wird aber auch, wie Nöldeke und Euting vorschlagen[1], וישמע lesen können, und diese fünf Buchstaben werden vielleicht dem leeren Raume besser entsprechen. Bedenkt man indess, dass nach להנקב ein Trennungspunkt gestanden haben muss, so reichen diese Buchstaben hin, um den Raum so zu füllen, dass der auf der anderen Seite der Spalte zum Vorschein kommende gebogene Schaft als Rest des ש betrachtet werden kann. Aus den darüber stehenden Strichen, denen zu einem א jedenfalls der kräftige senkrechte Schaft fehlt, lässt sich ein ע herauslesen. Durch eine starke Zerstörung des Gesteins ist das א vor ש zweifelhaft geworden. Das ר zu Anfang der dritten Zeile ist auch nicht absolut sicher, passt aber vortrefflich in den Zusammenhang. Es scheint so, als ob ein Loch in dem Gestein den Steinmetzen gehindert hat, den Buchstaben an die dem Anfang der übrigen Zeilen entsprechende Stelle zu setzen. Die kleinen Striche zwischen den beiden folgenden א bedeuten nicht, wie ich früher nach meiner Kopie annahm[2], ein nachträglich eingeschobenes ש, sondern sind nur Risse, die mit dem Trennungspunkt sich verbunden haben.

Mit כי beginnt in der dritten Zeile ein neuer Satz, der sich wahrscheinlich bis über die Spalte hinaus ausgedehnt hat; jedenfalls bezeichnet וביום einen neuen Anfang. Mit Berücksichtigung der Trennungspunkte ergeben sich zunächst die Worte כי הית זדה בצר מימן. Die Lesart מים, die sowohl Kautzsch als auch ich

1) In dem Text der Publication der Palaeographical Society, dessen philologischer Theil von den Professoren Euting und Nöldeke herrührt.

2) ZDPV. IV, p. 256

anfangs angenommen hatten[1]), ist ein Irrthum, wie schon auf der Generalversammlung in Berlin am 14. September 1881 festgestellt wurde. Das erste Zeichen hinter מִיָּמִן ist entweder ein ו oder ר (nicht ק), das zweite nach meiner Kopie ein unzweifelhaftes מ. Jenseits der Spalte treten uns mit ziemlicher Deutlichkeit die Reste eines א entgegen, von dessen Schaft unten eine gebogene Linie nach rechts ausgeht (siehe den Lichtdruck), wie es bei אמ in der fünften Zeile der Fall ist. Hinter א hat noch ein Buchstabe gestanden, der nach meinem Gypsabguss als ל zu erkennen ist. Daher ergänze ich die durch die Spalte verursachte Lücke zu שְׂמֹאל · יָמִן oder וּמִשְּׂמֹאל[2]). Aber was bedeutet זדה?

זדה ist das zweite neue Wort, das die Inschrift liefert. Die Konsonanten können auf eine Wurzel זוד oder זיד hinweisen (wie שֵׁנָה von יָשֵׁן), die aber unbekannt ist, oder auf eine zweilautige Wurzel זד. Von der letzteren sind, je nachdem man die Wurzel als ע״ע oder als ע״ו auffasst, für das hier vorliegende Nomen Aussprachen wie זֵדָה und זָדָה möglich. Da wir bis jetzt nur eine Wurzelbildung ע״י oder ע״ו aus diesen beiden Konsonanten kennen, so wird das Wort זָדָה auszusprechen sein. Aber von den möglichen Bedeutungen „Aufwallen, Aufbrausen, Ueberfliessen“, übertragen „Uebermuth, frevelhafte Handlung“, passt keine in den Zusammenhang; denn dieser fordert, dass זדה etwas an oder in dem Felsen (בצר) bezeichne und nicht etwa „Frevel“, wie ich zuerst vermuthete. Soviel ich sehe, führen auch die Versuche, durch Annahme eines Wechsels im Zischlaute (ז aus צ, ש oder ס) eine andere Erklärung der Wurzel zu gewinnen, zu keinem befriedigenden Ergebniss, ganz abgesehen davon, dass ein solcher eigens zur Erklärung dieses Wortes geforderter Wechsel immer viel Bedenkliches haben würde. Da der kleine Satz offenbar erklären soll, wie eine Verständigung der von Norden und Süden arbeitenden Steinmetzen durch den Felsen hindurch möglich wurde, und da eine solche durch dichtes, lückenloses Gestein auf drei Ellen Entfernung nicht stattfinden kann, so haben alle bisherigen Erklärer der Inschrift auf die Bedeutung „Spalte, Riss“ gerathen. Man kann vorläufig nicht darüber hinauskommen. Die Buchstaben sind völlig gesichert[3]).

Demnach lautet die Uebersetzung: „Denn es war eine Spalte im Felsen von Süden [und von Norden]“. Wesshalb ich diese

1) ZDPV. IV, p. 257. p. 264.

2) Also ist das Wort doch nicht ganz als „restitution pure“ zu betrachten, wie Clermont-Ganneau meint. Revue archéologique, nouv. série, 22. année, 42. vol. (1881), p. 254.

3) Sayce zieht Quarterly Statement 1881, p. 284 mit Berufung auf Conder's Kopie das ד in Zweifel und schlägt ב vor. Doch ist die schräg liegende Gestalt des ד auch bei Conder deutlich, der darunter gezeichnete Querstrich rührt von einem Riss des Gesteins her.

Uebersetzung der bisher üblichen „von rechts (und von links)“ vorziehe, wird sich weiter unten ergeben.

Der folgende Satz erstreckt sich vom Ende der dritten bis zum Ende der vierten Zeile, wo durch ו mit folgendem Imperfektum ein neuer Anfang gemacht wird. Sayce liest den Schluss der dritten Zeile: הכו · בים · ה und übersetzt: „the struck on the west of the (excavation)“. Also dort wo ich ל zu lesen vorgeschlagen habe, hat er ein ה (früher ein ח) entdeckt, die schwache Andeutung einer kreisförmigen Figur hat er in die völlig verschiedene Gestalt eines althebräischen ב verwandelt und trennt zwischen ו und ב, obgleich dort gar keine Spur von einem Punkte sich findet! Aber es steht ein Punkt vor dem ו und der nächste zwischen ב und ה, wie besonders die Abgüsse lehren. Also ist abzutheilen: ובים · ה. Sayce spricht יָם aus, „Westen“, erhält aber die oben angeführte Uebersetzung nur dadurch, dass er aus der Inschrift schlechtes Hebräisch macht. „Westlich, im Westen von“ drückt der Hebräer durch מִיָּם לְ aus, בְּיַם (stat. constr.) ist nicht hebräisch gedacht. Die übrigen Erklärer übersetzen „Tag“, also gleich dem gewöhnlichen יוֹם; doch kann man wohl die Frage aufwerfen, ob diese Aussprache beabsichtigt ist.' Man pflegt das ô als ein diphthongisches anzusehen, unter Vergleichung der arabischen und aramäischen Form; danach sollte man aber erwarten, auf der Inschrift יום zu finden, da in allen anderen Fällen (עוד, רעו, מוצא) ein diphthongisches ô durch ו bezeichnet worden ist. Hat es etwa zu dem Plural יָמִים wirklich mal einen Singular יָם (getrübt יֹם) gegeben und ist hier etwa so zu sprechen? Hat man jene Schreibung des diphthongischen ô wirklich streng gehandhabt, so ist ein solches ô in יֹם jedenfalls nicht anzunehmen. — In der englischen, durch die Bemerkungen Nöldeke's und Euting's bereicherten Publication findet sich der beachtenswerthe Vorschlag, die Buchstabengruppe לקרת nicht als defektive Schreibung für לִקְרַאת anzusehen, sondern לְקָרֹת als Infinitiv von קרה auszusprechen; der Sinn wird dadurch nicht geändert. Die beiden letzten Buchstaben vor der Spalte liest Sayce אל, sie stellen aber das Wort כל dar; das כ ist auf meiner Kopie vollkommen deutlich vorhanden und auch durch den Gypsabguss genügend gesichert. Durch die Fortsetzung der Spalte nach unten ist das ג des zweiten גרזן zerstört worden. Deutsch lautet also der Satz: „Und am Tage der Durchstechung haben geschlagen die Steinhauer, einer dem andern entgegen, Spitzhacke auf Spitzhacke“.

Es erübrigen noch zwei Sätze, die durch das ו am Ende der fünften Zeile geschieden werden. Der erste derselben schliesst sich durch das echt hebräische ו conversivum an das Perfectum הכו des vorhergehenden Satzes an. Der Gypsabguss belehrt durch seine Punkte mit Bestimmtheit über die Abtheilung der Wörter. Vor dem schmalen Riss unterhalb der grösseren Spalte zeigt meine Kopie die unverkennbaren Reste eines ב, die auf dem Gypsabguss

nicht mit gleicher Sicherheit wahrzunehmen sind. Der folgende Buchstabe ist freilich fast ganz zerstört; nur von dem Kopfe haben sich einzelne Striche erhalten, und sie bestätigen die Vermuthung, dass ein ו vor אלף zu lesen ist. Man kann nicht anders übersetzen als: „da ging (floss) das Wasser von der Quelle bis zu dem Teich 1200 Ellen weit“. Die Verbindung der Zahlen ist wie Num. 3, 50: שְׁלשׁ מֵאוֹת וָאָלֶף[1]. Auffallend ist, dass die Präposition בְּ hier von der Ausdehnung im Raume gebraucht zu sein scheint. Doch wird die Vorstellung zu Grunde liegen: Das Wasser floss innerhalb des durch die vorhergehenden Worte angedeuteten Raumes von 1200 Ellen.

Sayce zweifelt an der Existenz des מ vor dem senkrecht die fünfte Zeile durchschneidenden Risse und nimmt an, dass die Gruppe במאתי aus der Präposition בְּ und dem mit א als Lesezeichen („scriptio plena“) geschriebenen Worte מְתִי „Ausdehnung“ bestehe. Er übersetzt daher: „And there flowed the waters from their outlet to the Pool for a distance of a thousand cubits“. Da aber das מ sicher vorhanden ist, so ist eine Widerlegung dieser Künstelei überflüssig.

Der Anfang des Schlusssatzes kann nicht ganz ohne Conjektur hergestellt werden, da die beiden letzten Buchstaben der fünften Zeile zum Theil zerstört sind. Aus dem zweiten Wort des Satzes, das trotz einiger Risse doch mit Sicherheit אַמָּה „Elle“ gelesen werden kann, ist zu schliessen, dass eine Zahl vorhergeht. Nach dem ו haben am Ende der fünften Zeile noch zwei Zeichen gestanden, mit denen das ה von der sechsten Reihe zu verbinden ist. Von dem ersten ist mit Sicherheit nur der gebogene Schaft zu erkennen, derselbe kann unter der Reihe der Zahlwörter nur von dem Anfangsbuchstaben מ in מאה „hundert“ verstanden werden, und dazu stimmen die wahrnehmbaren Reste auf dem Original meiner Kopie und auf dem Gypsabgusse durchaus. Der zweite Buchstabe hat einen geraden Schaft gehabt, und die Spuren einiger Querstriche können zur Stütze der schon durch die beiden anderen Zeichen dieser Gruppe, מ und ה, nahe gelegten Vermuthung dienen, dass das Wort מאה gelautet hat. An der achten Stelle der sechsten Zeile zeigt der Gypsabguss die Reste eines כ deutlicher, als meine

---

1) Damit erledigt sich das Bedenken Neubauer's gegen diese Zahlenverbindung, das er Athenaeum 1881, July to December, p. 176 mit Bezug auf Worte Schapira's geäussert hat: „I am not surprised that „the most eminent Oriental scholars in Berlin and Leipzig“ think that it is possible to place „hundreds“ before „thousands“ in Hebrew, since they are so anti-Semitic (!) there at the present moment. For my own part, I take my stand on Scriptural Hebrew, where no example of the kind is to be found.“ Wer ist nun in diesem Falle „antisemitisch“ gewesen? — (Wie ich soeben sehe, hat schon Kautzsch die Stelle Num. 3, 50 angeführt, aber ohne damit auf Sayce [Quarterly Statement 1881, p. 282] Eindruck zu machen. Es wird daher nichts schaden, wenn ich sie oben noch einmal angezogen habe.)

Kopie. Schlecht erhalten ist ferner das ר nach צ; dagegen kann über ב als den letzten erkennbaren Buchstaben kein Zweifel sein. Die Ergänzung von החצב zu החצבם trifft gewiss das Richtige. Also ist der letzte Satz zu lesen: ומאת · אמה · היה · גבה · הצר · על · ראש · החצבם, d. i. „und hundert Ellen war die Höhe des Felsens über dem Kopfe der Steinhauer".

Diese Uebersetzung würde allerdings aufzugeben sein, wenn das Mass von hundert Ellen sich mit der jetzigen Lage des Siloahkanales nicht vertrüge; sie muss also daran erprobt werden. Da nun auch der sonstige Inhalt der Inschrift sich ausschliesslich auf die Herstellung des Tunnels bezieht, so will ich von den Eigenthümlichkeiten desselben soviel hier mittheilen, als zum sachlichen Verständniss der Inschrift nothwendig erscheint. Ich habe am 24. Juni 1881 den ganzen Tunnel von seiner Siloahmündung bis zur Marienquelle durchkrochen, allerdings nicht zu dem Zweck, um weiteres Material zum Verständniss der Inschrift zu gewinnen, sondern nur um festzustellen, ob sich noch etwa ein zweites Schriftdenkmal an seinen Wänden befinde. Es ergab sich mit voller Gewissheit, dass ein solches nicht vorhanden ist. Da ich mich mit der Entzifferung der Inschrift in Jerusalem nicht beschäftigen konnte, so gelangte ich nicht zur vollen Würdigung des Interesses, das durch diese für eine genaue Kenntniss des Tunnels erweckt wird. Dennoch machte ich während meiner nassen Fahrt durch denselben einige Beobachtungen, die mir damals für das Verständniss der Inschrift zu genügen schienen. Sie sind später durch Cpt. Conder vervollständigt worden, der ausschliesslich, um die Räthsel, die die Inschrift darbietet, zu lösen, im November 1881 den Tunnel zwei Male untersucht hat [1]. Ich habe bereits in meinen „Ausgrabungen in Jerusalem" [2] meine Beobachtungen über die Anlage und Beschaffenheit desselben ausführlich mitgetheilt und mit denen Conder's, die eine werthvolle Bestätigung und genauere Ergänzung derselben bieten, zusammengestellt. Indem ich darauf verweise, beschränke ich mich hier auf Folgendes.

Der Tunnel ist in mehreren grösseren und kleineren Biegungen von der Marienquelle bis zur sogenannten Siloahquelle durch den festen Felsen gehauen worden, welcher den südlichen Ausläufer derjenigen Höhe bildet, die heute den Ḥaram eš-šerîf trägt. Seine Breite wechselt zwischen 80 und 60 cm., seine Höhe sinkt von 3 m. an der Mündung auf 0,46 m., um sich am nördlichen Anfang nochmals bis zu 1,80 m. zu heben. Conder und ich sind in der Bestimmung des Punktes, wo die Steinhauer sich begegnet sind, unabhängig von einander übereingetroffen. Nach Conder's Messungen ist er von der Siloahquelle 287,70 m., von der Marienquelle

1) Quarterly Statement for 1882, p. 122—131.
2) ZDPV. V, p. 91—107. Auch demnächst vollständig unter dem Titel: Ausgrabungen bei Jerusalem (Leipzig, Karl Baedeker), p. 85—101.

247.90 m. entfernt. Er ist bezeichnet durch eine Anzahl von Ecken und Einschnitten in den Seitenwänden, die in einer mehrmals veränderten Richtung des Tunnels ihren Grund haben werden und jetzt als scharf abgeschnittene Erweiterungen des Kanals dem Auge entgegentreten. Die einen sind von oben her, stromabwärts, die anderen von unten her, stromaufwärts, gehauen, d. h. die ersteren sind durch die von Norden, die letzteren durch die von Süden her arbeitenden Steinmetzen hergestellt worden. Zwischen ihnen senkt sich die Decke des Tunnels rasch um 0, 32 m., so dass es, aus geringer Entfernung gegen den Strom gesehen, den Anschein hat, als münde ein niedrigerer Kanal, die südliche Hälfte des Tunnels, in einen höheren Kanal, die nördliche Hälfte, ein; unmittelbar darauf hebt sich die Decke wieder etwas, so dass sie, im Längendurchschnitt gedacht, an dieser Stelle einen herunterhängenden spitzen Zapfen bildet. Diese Unregelmässigkeit wird sich daraus erklären, dass hier die beiden Gruppen der Arbeiter in nicht ganz gleichem Niveau „Spitzhacke auf Spitzhacke geschlagen haben", wie die Inschrift berichtet. Jene Einschnitte an den Seiten zeigen aber, dass die Steinmetzen gerade im letzten Theil ihrer Arbeit über die einzuschlagende Richtung geschwankt, dass sie sich gegenseitig g e s u c h t haben, während die eine Gruppe wohl schon die Schläge der anderen Gruppe vernahm. Die Zahl der Einschnitte lehrt, dass man mehr als einmal die fehlerhafte Richtung zu verbessern sich genöthigt sah; denn sie sind nichts anderes als Reste verlassener Stollen, von deren Ende jedesmal soviel unversehrt stehen blieb, als man die Achse des Tunnels nach der gegenüberliegenden Seite hin verlegte. Wie die Inschrift uns nun sagt, sind die Arbeiter zuletzt, als noch drei Ellen zu durchhauen waren, dadurch sicher zusammengeführt worden, dass „v o n S ü d e n u n d v o n N o r d e n h e r", also von der einen Gruppe zur andern, eine natürliche Spalte(?) das Gestein durchzog, die ihnen alle Sorge und Unsicherheit benahm. Hiermit begründe ich die oben gegebene Uebersetzung und Ergänzung. Eine von rechts nach links, also q u e r, den Lauf des Tunnels durchstreichende Spalte hätte den Arbeitern besonders für eine gegenseitige Entfernung von noch drei Ellen gar nichts genützt, zumal in einem Tunnel, der dort nur 60 cm. breit ist. Die Inschrift will doch offenbar mittheilen, dass die Spalte gerade den noch anstehenden Felsen zwischen den Arbeitern durchschnitt, also drei Ellen l a n g war. Sie wird sich demnach ungefähr in der Linie des Tunnels befunden und mit ihm dieselbe Richtung gehabt haben, also von Norden nach Süden. Dazu stimmt nun, dass man heute von einer solchen Spalte nichts mehr entdecken kann, sie muss wohl mit den letzten Felsstücken selbst verschwunden sein.

Nach welcher Seite des Treffpunktes der Arbeiter die in der Inschrift genannten drei Ellen gemessen sein wollen, ergiebt sich aus den Worten derselben nicht. Nach Conder's Messungen beträgt

der Zwischenraum von dem angenommenen Treffpunkt nach dem nächsten oberhalb desselben (nördlich) befindlichen Einschnitt 4 engl. Fuss oder 1,22 m., eine Entfernung, die Conder drei hebräischen Ellen, die Elle zu 16 engl. Zoll gerechnet, gleichsetzt. Ganz auf's Haar kommt diese Gleichsetzung nun nicht mit dem Mass überein, das sich für die hebräische Elle aus der in Zeile 5 angegebenen Länge des Tunnels ergiebt. Nach Conder's Messung, die mit grosser Sorgfalt vollzogen worden ist [1]), beträgt die Länge des Tunnels von einem Ende bis zum andern 1757 engl. Fuss und 4 Zoll oder 535,60 m. Das Mass der Inschrift ist gerechnet „von der Quelle bis zum Teich", d. h. bis zu dem hier in Frage kommenden Teich, dem Siloahteich. Der Ausgangspunkt fällt mit dem Anfang des Tunnels an der Marienquelle zusammen; der Endpunkt, der Rand des Teiches, liegt aber, wie meine Ausgrabungen gezeigt haben [2]), noch 2 m. vor dem südlichen Ende des Tunnels. Es sind demnach 537,60 m. gegen 1200 hebräische Ellen zu rechnen, die zur Zeit der Tunnelbohrung übliche hebräische Elle misst also 448 Millimeter, rund 45 cm. Drei hebräische Ellen ergeben nun 1,35 m., also 13 cm. mehr, als Conder angenommen hat. Jedenfalls ist die Differenz gering.

Wie verhält es sich nun mit dem dritten Mass, nämlich, dass die Höhe des Felsens über dem Kopf der Steinhauer 100 Ellen oder 45 m. betragen habe? Ich gebe von vornherein zu, dass diese Angabe auf die ganze Ausdehnung des Tunnels unmöglich angewandt werden kann. Ein senkrechter Schacht, der 143 m. von dem südlichen Ende desselben entfernt ist, führt zur Oberfläche des Felsens empor; diese liegt hier nur 4,30 m. über dem Boden des Tunnels. Aber in der nördlichen Hälfte hebt sich der Bergrücken bis zu 50 m. über der Decke desselben, so dass die Angabe der Inschrift durchaus nicht zu niedrig gegriffen erscheint. Bis zu welchem Punkt des Felsens die alten Techniker gemessen haben, können wir natürlich nicht mehr wissen; vielleicht wollten sie nur ein gewisses Durchschnittsmass angeben, das sie dann nach den höchsten Erhebungen des Berges berechneten. Um dasselbe zu erhalten, bedurfte es keiner grossen Fertigkeit in mathematischen Berechnungen, die auch in der Anlage und Ausführung des Kanales durchaus nicht hervortritt. Entweder hat man vom Anfang des Tunnels aus mit Hülfe des Senkbleies und der Wasserwage am Rande des steil abfallenden Berges in die Höhe gemessen, indem man einen rechten Winkel auf den andern setzte, oder der von Warren [3]) aufgefundene, zum Theil senkrecht vom Rücken des Berges bis zum Wasser der Marienquelle hinabführende Schacht

1) Vgl. Quarterly Statement for 1882. p. 122. p. 183.

2) Vgl. meine Ausgrabungen bei Jerusalem in ZDPV. V. p. 85 f. und Tafel II.

3) Recovery of Jerusalem p. 242 ff.

hat dazu gedient, dieses Mass festzustellen — vorausgesetzt, dass derselbe schon vorhanden war, als man den Siloahkanal durch den Felsen hindurch anlegte (s. unten).

Bei diesem Sachverhalt sehe ich mich nicht veranlasst, von der oben vertretenen Lesung abzugehen, die den Buchstaben der Inschrift am besten entspricht. Sayce giebt in seiner letzten Transscription nur die Buchstaben אמה · ה · · · ו und übersetzt: „and (three-fourths?) of a cubit was the height of the rock" etc. Derenbourg[1]) dagegen ergänzt den Anfang des Satzes zu ו[חצ]ה . אמה = „il y avait une demi-coudée de hauteur de rocher au dessus" etc., stellt aber daneben die Conjektur ב[ד]ה · אמה, „la mesure d'une coudée" zur Verfügung. Die letztere entspricht wohl den Raumverhältnissen der fünften Zeile, aber nicht den Resten des zerstörten Schriftzeichens, welche die Facsimile's darbieten.

Die Sprache der Inschrift berührt den Leser wie die gute Prosa des A. T. Interessant ist es, dass die auslautenden Vokale schon regelmässig durch gewisse Konsonanten, als Lesezeichen, ausgedrückt werden, nämlich durch ה, י und ו, z. B. נִקְבָה, הָיָה, זה, מִי, מִלְּפִי. Es wird daher wohl nicht הָיָה, sondern הָיַת (3. fem. sing. Perf.) gesprochen werden müssen. In der Mitte des Wortes werden die Lesezeichen nicht angewandt, ausser bei diphthongischem ô, daher הַחֹצְבִם, אִשׁ, צֻר, אַמֹּת, עַל, יָמִן, ים(?).

Leider enthält die Inschrift kein historisches Datum; sie bezieht sich weder auf den Namen eines Königs noch auf ein bekanntes geschichtliches Ereigniss. Kautzsch hat daraus bereits den Schluss gezogen, dass „die Anfertigung der Inschrift nicht eine officiell angeordnete, sondern das Privatvergnügen eines dabei Betheiligten gewesen ist"[2]). Jedenfalls fehlen uns alle direkten Mittel der Datirung. Doch bietet sich ein indirektes. Die Inschrift steht mit der Vollendung des Kanales in engstem Zusammenhang, sie ist unmittelbar nachher eingemeisselt worden. Könnten wir also über die Herstellungszeit des Kanales zur Gewissheit kommen, so hätten wir damit auch ein befriedigendes Datum für die Inschrift gewonnen. Kön. II. 20, 20 wird vom König Hiskia gerühmt, er habe den Teich und die Wasserleitung angelegt und das Wasser in die Stadt geführt. Es hat aber der Teiche und der Wasserleitungen im alten Jerusalem so viele gegeben, dass jene für den damaligen Stand der Ueberlieferung ohne Zweifel genügende Angabe uns heute eine nicht geringe Verlegenheit der Wahl bereitet. Ich habe im Sommer 1881 allein auf dem unteren Südosthügel und an der Mündung des Tyropöonthales vier grosse verschüttete Teiche aufgefunden — welcher ist nun d e r Teich? Die letzte Angabe, „er hat das Wasser in die

1) Comptes rendus a. a. O.
2) ZDPV. IV, p. 269.

Stadt geführt", wird etwas leichter zu verstehen sein. Die Wasserarmuth Jerusalems ist bekannt, das Wasser ist wahrscheinlich das einzige, das es dort gab, die einzige Quelle, nämlich die Marienquelle. Und der Tunnel, in dem die Inschrift gefunden worden ist, hat keinen anderen Zweck gehabt, als das Wasser der Marienquelle, die ausserhalb der Stadtmauern lag, an einen Punkt innerhalb derselben zu leiten; denn seine Mündung wird von der alten Stadtumwallung eingeschlossen, wie durch meine „Ausgrabungen bei Jerusalem" p. 129 f.[1]) festgestellt worden ist. Da wir von keiner anderen ausserhalb der Stadt gelegenen und in dieselbe geleiteten Quelle wissen, so drängt sich dieses Verständniss der allerdings unbestimmten Worte auf.

Die Chronik berichtet genauer über eine solche Unternehmung des Hiskia. Sie meldet (II. 32, 30): „Hiskia verschloss[2]) die obere Quelle des Gihon (oder nach der den Sinn nicht ändernden Auffassung der Mischna: „Die Quelle des oberen Gihon") und leitete sie nach dem Westen der Davidsstadt hinab". Die Davidsstadt hat nun gerade oberhalb der Marienquelle gestanden, die Mündung des uns beschäftigenden Tunnels liegt im Süden des westlichen Abhangs derjenigen Höhe, die einst die Davidsstadt getragen hat. Die obere Quelle des Gihon muss also auf einer anderen Seite der Höhe sich befunden haben. Da die Südseite wegen der Terrainverhältnisse ausgeschlossen ist, so bleiben die Nord- und Ostseite übrig. An der Nordseite der alten Davidsstadt habe ich eine nicht geringe Einsenkung des Felslagers nachgewiesen, und darauf gründe ich die Vermuthung, dass ursprünglich dort ein Thal den Berg durchschnitten hat, welches neben der Marienquelle sich mit dem Kidronthal vereinigte; in demselben könnte ja vielleicht eine zweite Quelle verschüttet sein. Aber die Existenz einer solchen ist dort schon wegen der Nähe der Marienquelle wenig wahrscheinlich, und ferner will wohl der Chronist von demselben Werk des Hiskia sprechen, das wir im Buche der Könige (II. 20, 20) mit den Worten: „er hat das Wasser in die Stadt geführt", erwähnt finden. Unter dieser Voraussetzung müssen wir „die obere Quelle des Gihon" ausserhalb der Stadt ansetzen, also an die Ostseite des alten Zionhügels, auf die allein dieses Merkmal zutrifft. Dort aber giebt es keine andere Quelle als die Marienquelle. So führt uns der Bericht des Chronisten darauf, seine obere Gihonquelle von dieser zu verstehen und den heutigen Siloahtunnel als den Kanal anzusehen, durch welchen Hiskia das Wasser derselben an die Westseite der Davidsstadt geleitet hat. Für den Punkt, an welchem dasselbe dort hervortritt, würde dann der durch die Worte des Chronisten geforderte gegensätzliche Name „untere Gihonquelle" in Betracht kommen

1) ZDPV. V. p. 135 f.

2) Nämlich durch eine Mauer oder ein anderes Bollwerk.

und sich auf diese Weise erklären, mit welchem Recht das Targum zu Kön. I. 1, 33 Gihon mit Siloah wiedergeben kann. Endlich wird auch Sirach 48, 17 hervorgehoben, dass Hiskia den Gihon (?der Text liest *Γώγ*!) in die Stadt hineingeleitet, den harten Felsen mit Eisen durchgraben und Teiche für das Wasser gebaut habe.

Freilich ist nicht ausgeschlossen, dass eine vollständige Kenntniss des Untergrundes von Jerusalem uns noch über andere unterirdische, von Quellen ausgehende Kanäle belehrt, zumal da die im A. T. erwähnte, für diese Frage freilich gar nicht in Betracht kommende Drachen- (oder Feigen-) Quelle (Neh. 2, 13) noch immer nicht nachgewiesen ist. Bei dem jetzigen Stande der Topographie des alten Jerusalems kann man aber der Beziehung dieser Chronikstelle auf die Anlage des Siloahkanales gar nicht aus dem Wege gehen. Wir würden dadurch für die Inschrift etwa die Zeit 700 vor Chr. erhalten.

Aber eine Beobachtung, die sich an den Namen Siloah knüpfen lässt, scheint zu einem anderen Ergebniss zu führen[1]). Die Inschrift belegt freilich weder den Tunnel noch den Teich mit dem Namen Siloah, aber angesichts der einheitlichen Tradition sind Zweifel, ob dieser Name (jetzt Silwân) jener Oertlichkeit zukomme, bis jetzt noch nicht laut geworden. Siloah erscheint nun im A. und N. T. nicht als Eigenname, sondern als Appellativname, es hat stets den Artikel (vgl. Jes. 8, 6. Neh. 3, 15(?). Luk. 13, 4. Joh. 9, 7). Das Wort pflegt in passivischem Sinne (Joh. 9, 7) verstanden und als „Leitung" gedeutet zu werden, da der Hebräer שִׁלַּח von der Ableitung und Vertheilung des Wassers zu gebrauchen pflegt, wie sich aus Ezech. 31, 4 und Ps. 104, 10 ergiebt; vgl. Mischna Moêd c. 1, §. 1: בֵּית הַשְּׁלָחִים ager irrigatione indigens (nach Gesenius thesaur. s. v. שָׁלֹחַ). Danach würde jener Kanal wegen der Schwierigkeit seiner Anlage und wegen seiner Wichtigkeit für die Stadt schlechtweg הַשִּׁלֹחַ, „die Leitung", genannt worden sein und und die Gegend davon den Namen erhalten haben, der durch die Form *Σιλωάμ* in das heutige Silwân übergegangen ist. Nun begegnen uns aber die „sanft fliessenden Wasser Siloah's" (מֵי הַשִּׁלֹחַ) schon Jes. 8, 6 in einer Stelle, die das Bündniss Pekah's, Königs von Israel, mit Rezin von Damaskus voraussetzt und den Einfall Tiglat Pilesar's im Auge hat, mithin kurz vor 734 v. Chr. gesprochen sein muss. Ist also der Siloahkanal schon unter Ahas, dem Vorgänger Hiskia's, vorhanden gewesen? Man wird diese Frage bejahen und einen Widerspruch mit Chron. II, 32, 30 constatiren müssen, wenn man, wie es bisher üblich gewesen ist, Jes. 8, 6 von dem heutigen Siloahkanal versteht. Dann ist

---

1) Vgl. Neubauer bei Sayce in Quarterly Statement for 1881, p. 153. Derenbourg a. a. O. p. 205.

auch hinsichtlich der Inschrift zu sagen, dass sie schon unter Ahas vorhanden gewesen sein muss.

Welcher Nachricht soll man den Vorzug geben? Die Worte Kön. II. 20, 20 allein reden nicht deutlich genug, die Angabe des Siraciden wird schwerlich selbständigen Werth neben der Chronik haben; es bleiben daher Jesaias und die Chronik einander gegenüber stehen. Es leidet nun keine Frage, dass an und für sich jede geschichtliche Nachricht aus jener Zeit bei Jesaia zuverlässiger ist als irgend eine durch die Chronik uns erhaltene, die über Ahas oder Hiskia handelt. Aber der Chronist wird jenes Zeugniss, wenn er es nicht in seinem „Midrasch des Buches der Könige“ fand, sicherlich aus der einheimischen Ueberlieferung geschöpft haben; man darf es daher nicht ohne Weiteres bei Seite schieben, zumal da es sich von keiner andern Oertlichkeit des alten Jerusalems verstehen lässt. Im Gegentheil lohnt es sich zu fragen, ob der Name הַשֶּׁלַח denn von je mit dem Kanal oder richtiger mit der Schöpfstelle an seiner Mündung verknüpft gewesen ist. Die Chronik giebt, wie ich schon gesagt habe, zu verstehen, dass dieselbe den Namen „untere Gihonquelle“ geführt habe. Die בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח (Neh. 3, 15) muss allerdings im südlichen Ausgang des Tyropöonthales gelegen haben und wird gewöhnlich als die früheste Erwähnung des Siloahteiches betrachtet; aber die ältesten Interpreten, die LXX, kannten diese Deutung nicht. Erst die oben angeführten Stellen des N. T., verglichen mit den Angaben des Josephus, machen es gewiss, dass man unter *Σιλωάμ* dieselben Punkte zu verstehen hat, an denen heute der Name Silwân haftet, nämlich Quelle und Teich. Ein „Siloahkanal“ existirt überhaupt nur bei den abendländischen Schriftstellern, die Fellachen sagen einfach il-kanâj, der Kanal. Sollte vielleicht der Appellativname erst später auf die Mündung des Tunnels und den durch ihn gefüllten Teich übertragen worden und ursprünglich Bezeichnung einer benachbarten, durch Leitungen bewässerten Gegend gewesen sein [1])? Ich möchte wenigstens nicht um der Stelle Jes. 8, 6 willen, die gar keinen topographischen Fingerzeig enthält, die meiner Meinung nach deutliche Angabe der Chronik für unglaubwürdig erklären.

Es sei mir noch gestattet, daran zu erinnern, dass Cpt. Warren im Jahre 1867 einen zweiten Zugang zu der Marienquelle aufgefunden hat. Aus einem überwölbten, jetzt verschütteten Gemach am östlichen Abhang des Berges führt ein schräger, in den Felsen gehauener und mit einigen Stufen versehener Gang abwärts, dann geht es eine Strecke lang horizontal, dann wieder schräg weiter, zuletzt folgt ein senkrechter Schacht, der über einem kleinen Wasserbehälter mündet, der mit dem sogenannten Siloahkanal und

1) Bei Derenbourg a. a. O. und bei Halévy, Revue critique, 17. Oct. 1881, nr. 42, p. 282, finde ich שִׁלֹחַ gedeutet als „l'arrosage par rigoles“, „champ d'arrosage“, jedoch ohne nähere Begründung oder Erklärung.

durch ihn mit der Marienquelle in Verbindung steht. Von letzterer ist der Wasserbehälter etwas mehr als 17 m entfernt [1]). Dieser Zugang hat nun demselben Zwecke dienen sollen, den der Tunnel besser erfüllt, nämlich das frische Quellwasser schöpfen zu können, ohne die Stadt zu verlassen. Die Nachricht der Chronik über die Ableitung des Gihon lässt sich aber von der beschriebenen Anlage nicht verstehen, ebenfalls nicht Kön. II. 20, 20. Vergleicht man dieselbe mit dem Siloahkanal, so erscheint dieser als das schwierigere, aber doch zugleich nützlichere Werk; denn er lieferte eine bequeme Schöpfstätte und bewässerte einen ziemlich grossen Teich, die beide ohne Beschwerde von aussen zugänglich waren, während es doch grosse Mühe gemacht haben muss, auch nur einen Eimer Wasser durch jenen Schacht und jene unbequemen Gänge nach oben zu befördern. Es ist daher nicht wahrscheinlich, dass man jenen Zugang von oben nach der Herstellung des Kanales sollte angelegt haben. Derselbe wird also älter sein als der Siloahkanal, und ich will nicht unterlassen darauf hinzuweisen, dass die LXX in Regn. III zu Anfang des dritten Kapitels die Nachricht bieten, dass schon Salomo die Davidsstadt „durchhauen" habe (*διέκοψε τὴν πόλιν Δαυίδ*). Die Davidsstadt lag aber oberhalb der Marienquelle. Wenn nun der Siloahkanal dazu bestimmt ist, einen früheren und beschwerlichen Zugang zur Marienquelle zu ersetzen, so wird man schon darum sich hüten, die Anlage desselben bis in die Zeiten Salomo's zurückzuverlegen.

Es ist nämlich Sayce's erstes und auch letztes Wort gewesen, dass er geneigt sei, die Inschrift in die Zeit Salomo's zu setzen [2]). Er stützt sich auf die Consequenzen, die Neubauer und Derenbourg aus Jes. 8, 6 gezogen haben, dass nämlich der Tunnel älter sein müsse als die Zeit des Ahas, und findet auch, dass die Form der Buchstaben, abgesehen allein vom א, für ein hohes Alter der Inschrift spreche. Andere, wie Is. Taylor [3]) und Kautzsch [4]), haben, wie ich glaube, mit grösserem Rechte nachzuweisen gesucht, dass eine Vergleichung der Buchstaben unserer Inschrift mit dem Mesa-Alphabet und mit jüngeren Denkmälern lehre, dass dieselbe der Zeit des achten bis sechsten Jahrhunderts v. Chr. angehören müsse. Ich habe dagegen im Obigen den Nachdruck darauf gelegt, die Anlage des Kanales zeitlich zu fixiren, weil damit zugleich das Datum der Inschrift geliefert wird. Denn eine Vergleichung mit dem Alphabet des Mesa-Steines, so interessant sie auch in epigraphischer Beziehung ist, kann bei dem heutigen Stande unserer Kenntnisse noch kein sicheres Mittel für die Datirung der Siloahinschrift

---

1) Recovery of Jerusalem (London, 1871) p. 242 ff.

2) Quarterly Statement for 1882, p. 62 f.

3) Quarterly Statement for 1881, p. 155 ff. (8. Jahrhundert). Athenaeum 24. Sept. 1881, p. 400 (6. Jahrhundert).

4) ZDPV. IV, p. 270 f.

abgeben. Es ist ja sowohl der Mesa-Stein, als auch vorläufig unsere Inschrift, ein völlig isolirtes Denkmal, und mit welchem Recht sie zusammengestellt werden können, ist noch ganz ungewiss. Dazu kommt, dass der Mesastein und noch weniger die Eschmunazar-Inschrift kein eigentlich hebräisches Denkmal ist in dem Sinne, wie wir von hebräischer Sprache reden. Da aller Wahrscheinlichkeit nach die Schreibkunst in Jerusalem und Juda doch mehr als in Moab blühte, so ist es sehr fraglich, ob die Form der Buchstaben in beiden Ländern in den gleichen Jahrhunderten dieselbe war. Die alten hebräischen Siegel und Gemmen, mit denen man ebenfalls unsere Inschrift verglichen hat, vermögen auch nicht viel zu helfen, da ihre Zeit selbst noch schwankt. Bei dem geringen epigraphischen Material, das uns für das alte Israel zu Gebote steht, halte ich es daher für gerathener, sich möglichst an die geschichtlichen Instanzen zu halten, unter denen ich geneigt bin, zu Gunsten der Mittheilung in der Chronik zu entscheiden.

Wenn auch kein Zweifel darüber sein kann, dass die Lehre von der hebräischen Schrift im eigentlichen Sinne bis auf Weiteres an diesem Denkmal ihre Grundlage haben wird, so bewahrheitet sich doch zugleich an ihm die schon oft gemachte Erfahrung: Neue Funde, neue Räthsel! Als erste grössere Inschrift aus der älteren Zeit Israels weckt sie aber um so lebhafter die Hoffnung, dass sie nicht mehr lange isolirt bleiben, sondern dass sich bald zu ihr eine Schwester finden möge, die uns nicht allein ihre Zeit besser verstehen lehrt, sondern auch über die Geschichte Israels zu uns spricht.

Im gemeinschaftlichen Verlage von **A. Asher & Co.** und der **Weidmann'schen Buchhandlung zu Berlin** erschien soeben:

Verhandlungen
des V. internationalen Orientalistencongresses
gehalten zu Berlin im September 1881.

2 Theile in 3 Bänden. Preis 12 ℳ[1].

I. Theil: Bericht über die Verhandlungen. 144 SS.

II. Theil: Abhandlungen und Vorträge,

I. Hälfte: der Semitischen und Africanischen Section.
II. Hälfte: der Indogermanischen und Ostasiatischen Section.

Inhalt:

---

1) Der Preis ist vom Comité so niedrig gestellt, um auch denen, welche sich nicht als Mitglieder des Congresses haben einzeichnen lassen, nachträglich noch die Anschaffung des Werkes zu ermöglichen. Die Red.

4. Jacobi, Die Epen Kâlidâsa's. S. 133—156.
5. M. Williams, The place which the Rig-veda occupies in the Sandhyâ and other Daily Religious services of the Hindus. S. 157—188.
6. Bendall, On European Collections of Sanskrit Manuscripts from Nepal: their antiquity and bearing on chronology, history and literature. (Mit 2 chromolit. Tafeln.) S. 189—211.
7. Shyâmaji Krishnavarmâ, Sanskrit as a living language in India. S. 213—224.
8. M. Williams, Application of the Roman Alphabet to the Expression of Sanskrit and other eastern languages. S. 225—236.
9. de Harlez, Der Avestische Kalender und die Heimath der Avesta-Religion. S. 238—277.
10. Ascoli, Ueber die ethnologischen Gründe der Umgestaltung der Sprachen. S. 279—286.
11. Collitz, Ueber eine besondere Art vedischer Composita. S. 287—298.
12. Marinkovitch, Vocabulaire des mots Persans, Arabes et Turcs introduits dans la langue Serbe avec un exposé de la littérature Serbe. S. 299—332.

III. Afrikanische Section. 146 SS.

1. Naville, l'édition thébaine du Livre des Morts. S. 3—11.
2. Maspero, Sur la cachette découverte à Dêr-el-Bahari en Juillet 1881. S. 12—24.
3. Brugsch, Die altägyptische Völkertafel. S. 25—79.
4. Revillout, Les monnaies égyptiennes. S. 80—91.
5. Lieblein, Ueber datierte ägyptische Texte. S. 92—99.
6. Golénischeff, Sur un ancien conte égyptien. S. 100—122.
7. Cust, Ueber unsere gegenwärtige Kenntniss der Sprachen Afrika's. S. 123—146.

IV. Ostasiatische Section. 86 SS.

1. Long, On Eastern Proverbs, their importance and the best mode of making a complete collection classified with the native interpretations. S. 3—9.
2. Bastian, Ueber die Psychologie des Buddhismus. S. 10—12.
3. Beal, The Buddhist Councils held at Râjagriha and Vesâlî, translated from Chinese. S. 13—46.
4. Hunfalvy, Ueber das bildende Princip der Nationen. S. 47—53.
5. Radloff, Die Lautalternation und ihre Bedeutung für die Sprachentwickelung, belegt durch Beispiele aus den Türksprachen. S. 54—70.
6. Martin, Traces of International Law in Ancient China, condensed outline of a paper read before the congress of orientalists in Berlin 13. Septbr. 1881. S. 71—78.
7. Bushell, Inscriptions from the Tombs of the Wu Family from the Tzu-yun-shan, Purple cloud Hill 28 li south of the city Chia-hsiang-hsien in the Province of Shantung. S. 79—80.
8. v. d. Gabelentz, On a new Chinese Grammar.

Der
Sechste Internationale Orientalistencongress.

Der sechste internationale Congress der Orientalisten wird zu Leiden vom 10—15 September 1883 stattfinden (nicht 1884, wie zu Berlin in der Schlusssitzung des fünften Congresses bestimmt war). Das geschäftsführende Comité bilden die Herren Dozy, Präsident, Kuenen, Vice-Präsident, de Goeje, 1. Secretär, Tiele, 2. Secretär, Pleyte, Cassenführer.

Erklärung.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft darf von den Gelehrten, die sie mit dem ehrenvollen Amte eines Berichterstatters betraut, unbedingte Unparteilichkeit erwarten. Ob Herr Friedrich Delitzsch in seinem jüngsten Jahresbericht (1880) über die Keilschriftforschung diesem Vertrauen entsprechend gehandelt, mögen die folgenden Anführungen zeigen. Er sagt a. a. O. p. 89:

„„Die Frucht mehr als zwanzigjähriger Untersuchungen" über „die Sprache der zweiten Gattung der Achämenideninschriften, über „das sogenannte Medische, hat Oppert in einem durch grosse Ueber„sichtlichkeit ausgezeichneten Werke über Volk und Sprache der „Meder niedergelegt. Einen wie grossen Fortschritt dieses Buch „gegenüber den Forschungen von Norris bezeichnet, vermag ich nicht „anzugeben(!). Meine eigenen Untersuchungen über dieses Idiom „sind noch nicht zu einem Abschluss gelangt (sic!); bevor dies aber „geschehen, erscheint es mir rathsamer, die Oppert'schen Paradig„men der medischen Declination mit ihrem Nominativ, Genitiv, „Accusativ, Dativ, Ablativ, Abessiv, Locativ, Inessiv, Distributiv, „Comitativ und Relativ, sowie der medischen Conjugation mit ihren „primitiven, desiderativen, reciproken und faktitiven Stämmen bei „Seite zu lassen. Diese Nichtberücksichtigung des Oppert'schen „Buches ist geradezu ein Act wissenschaftlicher Selbsterhaltung(!), „da die Vorrede Jeden, der sich jemals auch seinerseits mit dieser „zweiten Gattung der dreisprachigen Keilinschriften befassen sollte, „und arbeitete er auch, nur an Grotefend anknüpfend, noch so „selbständig, von vornherein zu einem Schüler Oppert's stempelt, „ihn der Undankbarkeit gegen seinen „Lehrer" anklagt und seine „etwaigen ganz unabhängig von Norris wie von Oppert gewonnenen „Funde ohne Weiteres als „Plagiat" brandmarkt."

Herr Friedrich Delitzsch hatte über ein Buch zu berichten, das ich geschrieben, nicht über eines, das er nicht geschrieben hat,

und ich überlasse es dem Urtheil der Leser, ob die obige Aeusserung des Herrn D. durch das gerechtfertigt ist, was ich Mèdes préface p. VIII sage und im Folgenden wiederhole:

„J'ai restitué à l'idiome, et je crois avec justesse, l'ancienne „appellation de médique, employée par Westergaard et MM. Rawlinson et de Saulcy. La vérité, entrevue dès l'origine, est souvent „abandonnée pour quelque temps. J'aime à rendre à cette occasion, „à mes devanciers, l'hommage de reconnaissance pour tout ce que „je leur dois et je continuerai d'accomplir ce devoir avec d'autant „plus de sérénité, que j'espère que mes successeurs me rendront „à leur tour la même justice. Il est vrai que maintenant la reconnaissance envers les maîtres se perd de plus en plus: dans ces „nouvelles études, l'élève qui a peu découvert est souvent l'ennemi „naturel d'un maître plus heureux. Les initiateurs sont exposés „à un système de plagiat organisé, et si par hazard, on se souvient „d'eux, ce n'est que instruire le lecteur de leurs erreurs réelles ou „présumées. Cette pratique est aussi blâmable que gratuite, car „l'on ne gagne absolument rien à être injuste. Celui qui est „lésé, trouve toujours, tôt ou tard, parmi les élèves de ses successeurs oublieux, un vengeur qui, en rétablissant les faits, juge „avec équité les données acquises par les premiers travailleurs, et „excuse avec indulgence leurs erreurs."

Paris, August 1882.

J. Oppert.

Erklärung.

Herr A. H. Sayce sagt im XIV. Bande des Journal of the Royal Asiatic Society auf S. 664 Folgendes in Betreff der auf der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft befindlichen Gipscopie der Inschrift von Kelischin:

„Another cast of it, however, was made by Dr. Blau, and sent by him through Dr. Rödiger, to the library of the German Oriental Society at Halle. It was broken on its way to Europe, but the fragments have been preserved, and Prof. August Müller has been kind enough to have a cast of them made for me and forwarded to England. Unfortunately the beginning and end of each line is destroyed, and the four pieces into which the cast was broken have been wrongly fitted together, so that not only are four lines obliterated by being fused together, but it is impossible to tell where the inscription begins or in what order the fragments come".

Da diese Worte geeignet schienen den Eindruck hervorzurufen, als sei die von Herrn Sayce angenommene verkehrte Zusammenfügung der beiden Gipstafeln bei der unter meiner Aufsicht unter-

nommenen Restauration (s. oben S. XXX und vgl. S. XLIV) verschuldet worden, so musste ich Gelegenheit nehmen, Hrn. Sayce gegenüber zu constatieren, dass die (von jeher durch zwei Holzrahmen vor dem Auseinanderfallen geschützten) Fragmente genau in derselben Ordnung zusammengefügt worden sind, in welcher sie sich von Anfang befunden haben. Wie mich Herr Sayce ermächtigt zu erklären, haben seine Worte sich aber auf die jetzige Wiederherstellung gar nicht beziehen sollen; er scheint also anzunehmen, dass bei irgend einer früheren Gelegenheit, etwa unter Rödiger's Bibliothekariat, das Versehen stattgefunden habe. Der bisherigen Verwaltung ist hierüber nichts bekannt, ein solcher Vorgang mir auch bei des sel. Rödiger über alles Lob erhabenen Accuratesse höchst unwahrscheinlich. Trotzdem bin ich nicht sachverständig genug, über die ganze Angelegenheit ein massgebendes Urtheil äussern zu dürfen, wenngleich ich nicht verfehlen will darauf aufmerksam zu machen, dass eine Rückfrage bei Sir Henry Rawlinson (s. ZDMG. VIII, 601, welche Stelle Hrn. Sayce entgangen zu sein scheint) vielleicht eine bestimmte Entscheidung herbeiführen würde. Jedenfalls aber war es für den bisherigen Bibliothekar der Gesellschaft nothwendig festzustellen, dass eine Veränderung in dem Zustande der Inschrift, die für ihn eine schwere Verantwortung einschliessen würde, nicht stattgefunden hat: dies im Einverständniss mit Hrn. Sayce selbst zu thun, ermöglichte mir seine bereitwilligst abgegebene Erklärung, für welche ich ihm zu gebührendem Danke verpflichtet bleibe.

Königsberg i. Pr., 26. November 1882. A. Müller, ehem. Bibliothekar der DMG.

Berichtigungen.

S. 189, Z. 12 v. o. zu lesen: der griechischen Seleuciden.

Die Angaben „Zu 1. 2:" u. s. w. bei der Vergleichung mit Yâjñavalkya pp. 427—430 waren eigentlich nur für den Setzer bestimmt und sind durch Missverständniss mitgedruckt worden, können jedoch den Kundigen nicht irre führen.

Namenregister[1].

Sachregister.

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der recensirten Schriften.
